LA SAGRADA ESCRITURA

Texto y comentario por profesores
de la Compañía de Jesús

NUEVO TESTAMENTO

III (último)

Carta a los Hebreos. Epístolas Católicas.
Apocalipsis. Indices

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

MIGUEL NICOLAU, JOSE ALONSO, RICARDO FRANCO,
FRANCISCO RODRIGUEZ-MOLERO Y SEBASTIAN BARTINA, S. I.

SEGUNDA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLXVII

IMPRIMI POTEST: J. A. DE SOBRINO, PRAEP. PROV. BAETICAE S. I. IMPRIMATUR:
† RAPHAEL, ARCH. GRANATENSIS. GRANATAE, 26 APRILIS 1967

Depósito legal M 10915-1964

INDICE GENERAL

	Páginas
Prólogo	IX
Siglas de los libros de la Sagrada Escritura	XI
Siglas de las revistas que se citan	XII
Bibliografía general	XV

Carta a los Hebreos

(Traducción y comentario por Miguel Nicolau, S.I.)

Introducción	3
Texto y comentario	16

Carta de Santiago

(Traducción y comentario por José Alonso Díaz, S.I.)

Introducción	197
Texto y comentario	201

Excursus:

1. El término «dipsyjós»	203
2. La postura de la epístola de Santiago frente a los ricos	209
3. Santiago y Pablo	212
4. La paciencia de Job	221
5. La unción de los enfermos en Santiago 5,14 y el sacramento de la extremaunción	224
6. La confesión de los pecados en el judaísmo	226

Cartas de San Pedro

(Traducción y comentario por Ricardo Franco, S.I.)

Primera carta:

Introducción	231
Texto y comentario	242

Excursus:

La bajada de Cristo a los infiernos	286

Segunda carta:

Introducción	308
Texto y comentario	314

Epístolas de San Juan

(Traducción y comentario por Francisco Rodríguez Molero, S.I.)

Primera carta:

Introducción	347
Texto y comentario	358

Páginas

Excursus:

1. El «Nosotros» del prólogo 375
2. El anticristo en San Juan 433
3. La gnosis en 1 Juan 435
4. Sentido de 3,20 476

Segunda carta:

Introducción 537
Texto y comentario 538

Tercera carta:

Introducción 547
Texto y comentario 548

Carta de San Judas

(Traducción y comentario por José Alonso Díaz, S.I.)

Introducción 559
Texto y comentario 562

Apocalipsis de San Juan

(Traducción y comentario por Sebastián Bartina, S.I.)

Introducción 573
Texto y comentario 609

Excursus:

1. Los siete macarismos del Apocalipsis 634
2. Satanás, el dragón apocalíptico 730
3. La Mujer del capítulo 12 730
4. La cifra de la bestia 666 744
5. La escatología del Apocalipsis 845

Indice alfabético de materias 866
Indice geográfico 882
Indice litúrgico 883
Indice de palabras griegas 889
Indice de autores 1000

P R O L O G O

Con el tomo III se completa el comentario del Nuevo Testamento. Sus características son las mismas de los dos tomos anteriores. Abarca la Carta a los Hebreos, las siete Epístolas católicas y el Apocalipsis de San Juan. Todos los colaboradores son, igualmente que en los tomos anteriores, profesores de la Compañía de Jesús. La Carta a los Hebreos la traduce y comenta el R. P. Miguel Nicolau, profesor en la Facultad de Teología de Granada hasta hace dos años y desde entonces profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca. Las dos Epístolas de Santiago y San Judas las explica el R. P. José Alonso Díaz, profesor en la Pontificia Universidad de Comillas. Las dos católicas de San Pedro han sido estudiadas por el R. P. Ricardo Franco, profesor en la Facultad de Teología de Granada. Las tres Epístolas de San Juan se deben al trabajo del R. P. Francisco Rodríguez Molero, doctor en filología semítica y profesor también en la Facultad de Teología de Granada. Finalmente, el R. P. Sebastián Bartina, de la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés, nos presenta su traducción y estudio sobre el Apocalipsis.

Al final del tomo van diversas clases de índices, que abarcan los tres tomos y sirven, por tanto, para todo el Nuevo Testamento. Figura en primer lugar el Indice alfabético de materias, *con un fin teológico, ascético y kerigmático. Sigue el* Indice geográfico, *en el cual figuran aquellas ciudades que de alguna manera se ilustran en el comentario.*

El Indice litúrgico *facilita la preparación homilética de los domingos y fiestas. El cuarto índice reúne por orden alfabético muchas de las palabras* griegas *que se estudian a lo largo del comentario. Por último, el* Indice de autores *puede ayudar para el estudio exegético de todo el Nuevo Testamento, pues figuran en él todos los autores cuyas obras o artículos se mencionan en los tres tomos. Cuando en los comentarios se citan autores sin hacer referencia a sus obras, se comprende que nos referimos a la lista general bibliográfica, o del principio de los tomos o del principio de cada libro particular. En este caso no figuran en el índice onomástico de autores.*

Las citas se hacen por los libros del Nuevo Testamento, según sus capítulos y versos. De esta manera, los índices adquieren un valor universal y permanente. Tanto la selección de materias como la referencia se hace según el comentario y el valor que en él revisten.

Cuando alguna materia se trata en los excursus, *la cita se hace remitiendo al libro bíblico a que pertenece el excursus y consignando la numeración propia del mismo. Así, por ejemplo,* Jn exc.1 *quiere decir que el tema se trata en el excurso 1 del comentario a San Juan.*

Cuando el tema está tratado en la introducción de un libro determinado, entonces citamos por el tomo y la página. Así, en la palabra Actos *remitimos al II,13-15 (tomo II, páginas 13-15) para todo lo que se refiere a la introducción del libro.*

El Indice de autores *se atiene a esta manera de citar. Aparece en primer lugar el número del tomo (I.II.III) con numeración romana y luego la página correspondiente con numeración arábiga.*

Para terminar, queremos agradecer sinceramente su trabajo a cada uno de los colaboradores de este tercer tomo y luego a los que calladamente nos han ayudado en la redacción de los índices y corrección de pruebas, como son los estudiantes y oficiales de la Facultad de Teología de Granada.

No podemos omitir nuestra sincera gratitud a la Biblioteca de Autores Cristianos, que ha puesto mucho interés en la edición de este comentario de la Sagrada Escritura.

Granada, 15 de mayo de 1962.

JUAN LEAL, S.I.

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

En esta segunda edición las modificaciones afectan casi exclusivamente a la bibliografía, *que los autores han procurado poner al día. Con gran satisfacción observamos la atención que ha despertado en publicaciones extranjeras el comentario al Apocalipsis, así como el comentario a las tres cartas de San Juan y las dos de San Pedro. Creo que debemos felicitar a la BAC por la repercusión que tienen sus publicaciones en el ámbito nacional y más allá de nuestras fronteras. No menor felicitación merecen todos nuestros colaboradores.*

Granada, 26 de abril de 1967.

JUAN LEAL, S.I.

SIGLAS DE LOS LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Abd*(ías)*.
Act*(os)*.
Ag*(eo)*.
Am*(ós)*.
Ap*(ocalipsis)*.
Bar*(uc)*.
Cant*(ar)*.
Col*(osenses)*.
Cor*(intios)*.
Dan*(iel)*.
Dt *(Deuteronomio)*.
Ecl *(Eclesiastés)*.
Ecli *(Eclesiástico)*.
Ef*(esios)*.
Esd*(ras)*.
Est*(er)*.
Ex*(odo)*.
Ez*(equiel)*.
Flm *(Filemón)*.
Flp *(Filipenses)*.
Gál*(atas)*.
Gén*(esis)*.
Hab*(acuc)*.
Heb*(reos)*.
Is*(aías)*.
Jds *(Judas)*.
Jdt *(Judit)*.
Jer*(emías)*.
Jl *(Joel)*.
Jn *(Juan)*.
Job.
Jon*(ás)*.
Jos*(ué)*.
Jue*(ces)*.
Lam*(entaciones)*.
Lc *(Lucas)*.
Lev*(ítico)*.
Mac*(abeos)*.
Mal*(aquías)*.
Mc *(Marcos)*.
Miq*(ueas)*.
Mt *(Mateo)*.
Nah*(um)*.
Neh*(emías)*.
Núm*(eros)*.
Os*(eas)*.
Par*(alipómenos)*.
Pe*(dro)*.
Prov*(erbios)*.
Re*(yes)*.
Rom*(anos)*.
Rut.
Sab*(iduría)*.
Sal*(mos)*.
Sam*(uel)*.
Sant*(iago)*.
Sof*(onías)*.
Tes*(alonicenses)*.
Tim*(oteo)*.
Tit*(o)*.
Tob*(ías)*.
Zac*(arías)*.

SIGLAS DE REVISTAS QUE SE CITAN

AmEccRev...	American Ecclesiastical Review (Washington).
AmJArch....	American Journal of Archaeology (Princeton).
AmJOrExpl..	American Journal of Oriental Exploration.
AmJPhil.....	American Journal of Philology (Baltimore).
AmiCl.......	Ami du Clergé (Langres).
ApSac.......	Apostolado Sacerdotal (Barcelona).
ASTar.......	Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang.........	Angelicum (Roma).
AngTheoRev.	Anglican Theological Review (Evanston, Ill.).
Ant.........	Antonianum (Roma).
AntCh.......	Antike und Christentum (Münster).
ATG........	Archivo Teológico Granadino (Granada).
AusBR	Australian Biblical Review (Sidney).
BibOr.......	Bibbia e Oriente (Milano).
BVieCh......	Bible et Vie Chrétienne (Paris).
B...........	Biblica (Roma).
BArch.......	Biblical Archaeologist (New Haven).
BZ..........	Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BullIsES.....	Bulletin of the Israel Exploration Society (Jerusalem).
BullJRL.....	Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
BullLE......	Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse).
Cath.........	Catholica (Münster).
CBQ........	Catholic Biblical Quarterly (Washington).
Ch..........	Christus (Paris).
ChQR.......	Church Quarterly Review (London).
CT..........	Ciencia Tomista (Salamanca).
CF..........	Ciencia y Fe (Buenos Aires).
CC..........	Civiltà Cattolica (Roma).
CleR........	Clergy Review (London).
CBrug.......	Collationes Brugenses (Bruges).
CBrugG.....	Collationes Brugenses et Gandavenses (Bruges).
CNam.......	Collationes Namurcenses (Namur).
CMech......	Collectanea Mechlinensia (Malines).
CultB........	Cultura Bíblica (Segovia).
Div	Divinitas (Roma).
DTh........	Divus Thomas (Piacenza).
ECarm.......	Ephemerides Carmeliticae (Roma).
EThL.......	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
EMar........	Ephemerides Mariologicae (Madrid).
EstB.........	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstE.........	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstF.........	Estudios Franciscanos (Madrid).
EstJ.........	Estudios Josefinos (Valladolid).
EstMar......	Estudios Marianos (Madrid).
Et..........	Etudes (Paris).
EtF.........	Etudes Franciscaines (Paris).
EtThR.......	Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier).
EuntD.......	Euntes Docete (Roma).
EvTh........	Evangelische Theologie (München).
Exp.........	The Expositor (London).

ExpT........ Expository Times (Edinbourgh).
FSts......... Franciscan Studies (New York).
FStn......... Franciscanische Studien (Paderborn).
GL.......... Geist und Leben (Würzburg).
Greg........ Gregorianum (Roma).
HTR........ Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.).
IZBG........ Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Düsseldorf).
Iren......... Irénikon (Chevetogne).
IsrExpJ...... Israel Exploration Journal (Jerusalem).
IEcRec...... Irish Ecclesiastical Record (Dublin).
IThQ........ Irish Theological Quarterly (Dublin).
Ist........... Istina (Boulogne-sur-Seine).
JBLit........ Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JBRel........ Journal of Bible and Religion (Boston).
JJewSt....... Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JSemSt....... Journal of Semitic Studies (Manchester).
JThSt........ Journal of Theological Studies (Oxford).
Jud.......... Judaica (Basel).
KerD........ Kerygma und Dogma (Göttingen).
Lum......... Lumen (Vitoria).
LumVie..... Lumière et Vie (St. Alban-Leyse).
MaisD....... Maison Dieu (Paris).
Mar......... Marianum (Roma).
MarSt....... Marian Studies (New York).
MelScR...... Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MisCom..... Miscelánea Comillas (Santander).
MünchThZ.. Münchener Theologische Zeitschrift (München).
Mus......... Le Muséon (Louvain).
NTA........ New Testament Abstracts (Massachusess).
NTSt........ New Testament Studies (Cambridge).
NRTh....... Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
NT.......... Novum Testamentum (Leiden).
Num........ Numen (Leiden).
PalCl........ Palestra del Clero (Rovigo).
RF.......... Razón y Fe (Madrid).
RC.......... Religión y Cultura (Madrid).
RScR........ Recherches de Science Religieuse (Paris).
RevB........ Revista Bíblica (Buenos Aires).
RevE........ Revista Eclesiástica (Madrid).
RevET...... Revista Española de Teología (Madrid).
RevBen...... Revue Bénédictine (Maredsous).
RB.......... Revue Biblique (Jerusalem).
RevDT...... Revue Diocéssaine de Tournai.
RevEtAg..... Revue des Études Augustiniennes (Paris).
RevEG...... Revue des Études Grecques (Paris).
RevHE...... Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
RevHPhR.... Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (Paris).
RevHR...... Revue de l'Histoire des Religions (Paris).
RevPhilol.... Revue de Philologie (Paris).
RevPApol.... Revue Practique d'Apologétique (Paris).
RevQ........ Revue de Qumrân (Paris).
RevScPhTh.. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevScR...... Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).
RevTh....... Revue Thomiste (Paris).

RevThPh....	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).
RevUOtt....	Revue de l'Université de Ottawa (Ottawa).
RivB........	Rivista Biblica (Roma).
Sa...........	Salesianum (Roma).
Sal..........	Salmanticensis (Salamanca).
SalT.........	Sal Terrae (Santander).
Schol........	Scholastik (Freiburg Br.).
ScEccl.......	Sciences Ecclésiastiques (Montréal).
SJTh........	Scottish Journal of Theology (London).
Scr..........	Scriptorium (Bruxelles).
Scrip........	Scripture (Edinbourgh).
ScCatt.......	Scuola Cattolica (Milano).
StdZ.........	Stimmen der Zeit (München).
StBFLA.....	Studii Franciscani Liber Annuus (Jerusalem).
StTh........	Studia Theologica (Lund).
ThLitZ......	Theologische Literatur Zeitung (Leipzig).
ThQ........	Theologische Quartalschrift (Tübingen).
ThSts........	Theological Studies (Baltimore).
ThR.........	Theologische Revue (Münster).
ThRs........	Theologische Rundschau (Tübingen).
ThStn.......	Theologische Studien (Utrecht).
ThZ.........	Theologische Zeitschrift (Basel).
TThZ.......	Trierer Theologische Zeitschrift (Trier).
VD..........	Verbum Domini (Roma).
VerV........	Verdad y Vida (Madrid).
VT..........	Vetus Testamentum (Leiden).
VTSupp.....	Vetus Testamentum Supplementum (Leiden).
ViChr.......	Vie Chrétienne (Paris).
ViSp.........	Vie Spirituelle (Paris).
VigChr......	Vigiliae Christianae (Amsterdam).
VirLet.......	Virtud y Letras (Manizales, Colombia).
Wor.........	Worship (Collegeville, Minn. J.).
ZAW........	Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZDPV.......	Zeitschrift des Deutschen-Palästinavereins (Wiesbaden).
ZKTh.......	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck).
ZNTW......	Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft (Berlin).
ZThKirch....	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. *TEXTO SAGRADO*

TM......... R. Kittel, *Biblia Hebraica*[7] (Stuttgart 1951).

LXX........ A. Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum graece iuxta LXX Interpretes* 2 tom. (Stuttgart 1935).

Vg.......... *Biblia Sacra cura et studio Monachorum Abbatiae S. Hieronymi in Urbe O. S. B.* (Marietti 1959).

Biblia Vulgata Latina[3], edic. preparada por A. Colunga-L. Turrado (Madrid, BAC, 1960).

Tisch........ Tischendorf, *Novum Testamentum graece*, ed. 8.ª Crit. Maior (Lipsiae 1869...).

WH......... Wescott-Hort, *The New Testament in the original Greek* (Cambridge-London[3] 1898).

Sod.......... H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testament* II Teil (Göttingen 1913).

Aland-Black.. *The Greek New Testament* (Stuttgart 1966).

Merk........ A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine* (Roma[9] 1964).

Bover........ J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid[4] 1959).

Vogels....... E. J. Vogels, *Novum Testamentum graece et latine* (Freiburg 1950).

Nestle....... E. Nestle-K. Aland, *Novum Testamentum graece et latine* (Stuttgart[19] 1960).

W-W........ Woedsworth-White, *Novum Testamentum latine* sec. ed. S. Hieronymi. Edit. Maior (Oxonii 1898-13). Edit. minor curante White (Oxonii-Londini 1911).

Novum Testamentum Dni. N. J. Ch. Editionem paravit J. Leal (Matriti, BAC, 1960).

2. *APOCRIFOS*

A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos* (Madrid, BAC, 1956).

C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha* (Lipsiae 1853).

J. P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, tom. 23-24 de la Encyclopédie Théologique (Paris 1856).

F. Amiot, *Evangiles Apocryphes* (Paris 1952).

A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2 tomos (Lipsiae 1891-8).

3. *DOCTRINA DE LA IGLESIA Y PADRES*

Dz.......... H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgi-Barcinone[32] 1963).

EB.......... *Enchiridium Biblicum* (Neapoli-Romae[2] 1954).

AAS......... *Acta Apostolicae Sedis.*

CB.......... *Corpus Berolinense* (escritores griegos cristianos) (Leipzig).

CSEL....... *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (Wien).

MG......... *Patrologia graeca* (J. M. Migne) (Paris).

ML......... *Patrologia latina* (J. M. Migne) (Paris).

PO.......... *Patrologia orientalis* (R. Graffin) (Paris).

4. *LINGÜISTICA*

Abel......... F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (EtB) (Paris 1927).
WB......... W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wort. z. N. T.* (Berlin[5] 1958).
BDb......... BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen[12] 1965).
C. H. BRUDER, *Concordantiae omnium vocum N. T.* (Göttingen 1922).
G. DALMAN, *Jesus-Jeschua, Die drei Sprachen Jesu* (Leipzig 1922).
MM......... MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London 1952).
A. SCHMOLLER, *Hand-Konkordanz zum Griechischen N. T.* (Stuttgart[10] 1953).
M. ZERWICK, *Analysis philologica N. T. graeci* (Romae[2] 1960); *Graecitas Biblica* (Romae[4] 1960).
F. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (Parisiis 1931).

5. *DICCIONARIOS*

BBW........ J. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Gratz-Wien 1959). (Edic. esp. Barcelona 1967).
CBENT..... J. E. STEINMUELLER, *Catholic Biblical Encyclopedia N. T.* (New York 1950).
DAB........ W. CORSWANT, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* (Neuchâtel-Paris 1956).
DAChL...... CABROL-LECLERCQ, *Dict. d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris).
DAFC....... A. D. ALÉS, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* (Paris).
DB.......... *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux) (Paris).
DBH........ *A Dictionnary of the Bible* (J. Hastings) (Edinburgh).
DBS......... VIGOUROUX-PIROT, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément (Paris).
DEB........ A. VAN DEN BORN..., *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Turnhout-Paris 1960).
DTC........ A. VACANT, *Dictionnaire de la Théologie Catholique* (Paris).
EBG........ *Enciclopedia de la Biblia. Edit. Garriga* (Barcelona 1963-1965).
EncCatt...... Enciclopedia cattolica (Città del Vaticano).
HBA........ H. HAAG-A. VAN DEN BORN-S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963).
LexB........ HAGEN, *Lexicon Biblicum* (CSS) (Paris).
LTK........ M. BUCHBERGER, *Lexicon für Theologie und Kirche*[2] (Freiburg).
PW......... A. PAULY-G. WISSOWA, *Realencyclopaedie der classischen Altertums Wissenschaft* (Stuttgart 1893ss); 2 Reihe (R. Z.) 1914ss; Supplementbände I-VII, 1903-1940.
RAC........ *Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart 1950ss).
ThWNT..... G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (Stuttgart).
VB.......... J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-Paris 1954).

6. *GEOGRAFIA*

F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* (EtB) 2 tomos (Paris 1933-38).
ADAM SMITH, *The historical Geography of the Holy Land* (London 1947).

D. Baldi, *Enchiridion locorum sacrorum*[2] (Jerusalem 1955).
M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte* (BJ) (Paris 1958).
G. Dalman, *Orte und Wege Jesu* (Gütterlosh[3] 1924).
G. Caprile, *Atlante della vita di Cristo* (Firenze 1959).
A. Fernández, *Geografía Bíblica* (Barcelona 1955).
L. H. Grollenberg, *Atlas de la Bible* (Paris-Bruxelles 1955).
C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien* (Regensburg 1959).
P. Lemaire-Baldi, *Atlante Storico della Bibbia* (Torino 1955).

7. *HISTORIA Y JUDAISMO*

Flavio Josefo (FL), *Opera*. Ed. Dindorf 2 vol. (Paris 1866); Ed. Niese 7 vol. (Berlin 1887-95); Vers. Ricciotti (Torino-Roma 1937).
Filón de Alejandría (FA), *Opera*. Ed. L. Cohn-P. Wendland, 6 vol. (Berlin 1897ss).
H. L. Strack-P. Billerbeck (Str-B), *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, 4 vol. (München 1922).
H. Danby, *The Mishnah, translated from the hebrew with Introduction and brief explanatory notes* (Oxford 1933).
J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques* (Roma 1955). *Le judaïsme Palestinien* 2 vol. (Paris 1934).
M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant J. Christ* (EtB) (Paris 1931).
E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig 1901).
U. Holzmeister, *Historia aetatis N. T.* (Romae 1938).
— *Chronologia Vitae Christi* (Romae 1933).
G. Ricciotti, *Historia de Israel*, 2 vol. (Barcelona 1945).
F. M. Abel, *Histoire de la Palestine* (EtB) 2 vol. (Paris 1952).
F. X. Kortleitner, *Archaeologia biblica* (Oeniponte 1917).
J. Leal, *El mundo de los Evangelios* (Madrid-Cádiz 1955).
C. Spicq, *Agapé dans le N. T.* 3 tomos (EtB) (1958-9).
A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos del Qumrân* (Madrid 1956).
A. Vincent, *Los manuscritos del desierto de Judá* (Madrid 1957).
J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (Paris 1957).
Th. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (New York 1957).
M. Burrows, *Lumières nouvelles sur les Mss. de la M. Morte* (Paris 1959).
A. Dupont-Sommer, *Les écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris 1959).
J. Van der Ploeg..., *La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme* (Bruges 1959).
J. Carmingnac, *Le Docteur de Justice et Jesu Christ* (Paris 1958).
D. Gonzalo Maeso, *Manual de Historia de la Literatura hebrea, bíblica, rabínica, neojudaica* (Madrid 1960).

8. *INTRODUCCION GENERAL AL N. T.*

Ballarini-Lyonnet, *Introduzione a la Bibbia* vol.5 (Torino 1964-66).
R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Script. libros compendium* (Paris 1940).
G. S. Glanzman-J. A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Westminster, Marylands 1961).
H. Hoepfl-B. Gut-A. Meizinger, *Introductio specialis in N. T.* 5 (Neapoli-Romae 1949).
M. Meinertz, *Einleintung in das N. T.* (Paderborn[5] 1950).
P. Morant, *Introductio specialis in libros N. T.* (Romae 1950).
T. G. de Orbiso, *Praelectiones exegeticae de N. T.* (I, Romae 1956; II, 1958).

R. Rábanos, *Propedéutica Bíblica. Introducción general a la Sda. Escritura* (Salamanca 1960).
P. G. Rinaldi-P. de Beneditti, *Introduzione al N. T.* (Brescia 1961).
J. Renie, *Manuel d'Ecriture Sainte* (Paris-Lyon⁶ 1949). Vol. 4-6.
A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, Nouveau Testam. (Tournai 1959).
A. Robert-A. Tricot, *Initiation Biblique* (Paris² 1954).
H. Simón-J. Prado, *Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum I, II* (Taurini 1947-1952).
A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960).
Institutiones Biblicae Scholis accommodatae I (Roma 1951).

9. *COMENTARIOS CONTEMPORANEOS AL N. T.*

A) Católicos

BC.......... *Biblia comentada* vol.5-7 (Madrid).
BJ........... *La Sainte Bible Jérusalem* (Paris).
BM.......... *La Biblia de Montserrat* (Barcelona).
BPIB........ *La Sacra Bibbia a cura del P. I. Biblico, N. T.* Vol. 8-9.
CSS.......... *Cursus Scripturae Sacrae* (Cornely...) (Paris).
EBi.......... *Das N. T. Echterbibel* (Würzburg).
EtB.......... *Études Bibliques* (Paris).
HBK......... *Herders Bibelkommentar* (W. Lauck N. T.) (Freiburg).
HSNT....... *Die heilige Schrift des Neuen Testaments* (Bonn).
RNT......... *Regensburger Neues Testament* (Regensburg)
SBibb........ *La Sacra Bibbia*, Garofalo (Torino-Roma).
SBG......... *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata* a cura e sotto la direzione di M. S. Garofalo (Torino).
SBPC........ *La Sainte Bible* Pirot-Clamer (Paris).
SENT....... *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento* (Madrid).
TKNT...... *Herders Theologischer Kommentar zum N. T.* (A. Wikenhauser, Freiburg i. Br.).
VbD......... *Verbum Dei*. Traducción española de «A Catholic Biblical Commentary» (Barcelona).
VS.......... *Verbum Salutis* (Paris).

B) No católicos

AnchB....... *The Anchor Bible* (New York).
BNTC....... *Black's New Testament Commentaries* (London).
CBCNEB.... *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible* (Cambridge).
CBSC........ *Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge).
CGTC....... *Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge).
CNT......... *Commentaire du Nouveau Testament* (Neuchâtel-Paris).
HKNT...... *Hand-Kommentar zum NT* (Holtzmann) (Freiburg i. Br.).
HNT......... *Handbuch zum N. T.* (Tübingen).
IB........... *The Interpreter's Bible* (New York).
ICC.......... *International Critical Commentary* (Edinburgh).
KNT......... *Kommentar zum N. T.* (Zahn) (Leipzig).
MFF......... *The Moffat N. T. Commentary* (London).
MKNT...... (Meyer) *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* (Göttingen).
NICNT..... *The New International Commentary on the N. T.* (Grand Rapids).

NTC........ *New Testament Commentary* (Michigan).
NTD........ *Das neue Testament Deutsch* (Göttingen).
THK........ *Theologischer Handkommentar zum N. T.* (Leipzig).
TNTC...... *Tyndale New T. Commentary* (London).

10. *MISCELANEAS BIBLICAS*

BNTEsch.... *The Background of the N. T. and its Eschatology.* Studies in Honour of C. H. Dodd (Cambridge 1956).
MelG........ *Aux Sources de la Tradition Chrétienne.* Mélanges offerts à M. Goguel (Neuchâtel-Paris 1950).
MelP........ *Mélanges* E. Podechard (Lyon 1945).
MelBR...... *Mélanges Bibliques redigés en l'honneur* A. Robert (Paris 1957).
MemAG..... *Mémorial Albert Gelin* (La Puy 1961).
MemCh..... *Mémorial* Chaine (Lyon 1950).
MemLag..... *Mémorial* Lagrange (Paris 1940).
MisBU...... *Miscelánea Bíblica* B. Ubach (Montisserrati 1953).
MisC........ *Miscelánea Comillas* (Santander).
MisM....... *Miscellanea* G. Mercati (C. Vaticano 1946).
NTEssays.... *New Testament Essays. Studies in Memory of* T. W. Manson (Manchester 1959).
RecLC....... *Recueil* L. Cerfaux, 2 tomos (Gembloux 1954).
SPag......... *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica,* 2 vol. (Paris-Gembloux 1959).
SBEsp....... *Semana Bíblica Española* (Madrid).
StEvang...... *Studia Evangelica. Papers Presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957»* (Berlin 1959).
StGosp...... *Studies in the Gospels. Essays in Memory of* R. H. Lightfoot. Edited by D. E. Nineham (Oxford 1957).
SvanOven.... *Symbolae ad ius et historiam antiquitatis pertinentes* Iulio Christiano van Oven *dedicatae,* quas ediderunt M. David, B. A. van Groningen, E. M. Meijers (Leiden 1946).
SynStn....... *Synoptische Studien.* A. Wikenhauser *zum Siebzingsten Geburtstag dargebracht* (München 1953).

11. *EL «CORPUS» PAULINO*

A) Bibliografía general

A. A. Estelan, *San Pablo. Su persona... en la bibliografía contemporánea española* (Madrid 1963).
A. Denis, *St. Paul dans la littérature récente:* EthL 26 (1950) 383-408.
A. Descamps-B. Rigaux, *Littérature et théologie pauliniennes:* Jornadas Bíblicas de Lovaina, 1959 (Bruges 1960).
J. Coppens, *Le présent des études pauliniennes:* EthL 32 (1956) 363-72.
S. Lyonnet, *Bulletin d'exégèse paulinienne:* B 32 (1951) 104-13.
B. M. Metzger, *Index to periodical Literature on the Apostle Paul* (Leiden 1960).
R. Rábanos, *Boletín bibliográfico de la carta a los Romanos:* Sal 6 (1959) 705-90.
B. Rigaux, *Examen des récents publications sur St. Paul* (Louvain 1959).
L. Turrado, *Boletín de Sagrada Escritura. San Pablo:* Sal 1 (1954) 206-26.
G. Turressi, *Rassegna... publicazioni italiane:* RivB 12 (1964) 79-88.

B) Introducción

F. Amiot, *Lire St. Paul* (Paris 1963).
R. L. Archer, *The Epistolary Form in the N.T.*: ExpT 63 (1951) 296-98.
J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne* (Paris 1939).
A. Brunot, *Le génie littéraire de St. Paul* (París 1955; edic. esp., Madrid 1959).
K. L. Carrol, *The Expansion of Pauline Corpus* (London 1955).
L. Cerfaux-J. Cambier, *Paul*: DBS VI.
F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex epistolis S. Pauli* (Taurini 1951).
J. A. Eschlimann, *La rédaction des épîtres pauliniennes par comparaison avec les lettres profanes de son temp*: RB 53 (1946) 185-96.
J. Finegan, *The original form of the pauline collection*: HTR (1956) 85-103.
V. Heylen, *Les métaphores et les métonymies dans les épîtres pauliniennes*: EThL 12 (1935) 253-90.
S. Lyonnet, *De arte litteras exarandi apud antiquos*: VD 34 (1956) 3-11.
L. Murillo, *Paulus et Pauli scripta* (Romae 1926).
J. Nelis, *Les antithèses littéraires dans les épîtres de St. Paul*: NRTh 305 (1948) 360-87.
S. del Páramo, *Fórmulas protocolarias en las cartas del N. T.*: EstB 10 (1951) 333-55.
J. Thils, *Pour mieux comprendre St. Paul* (Paris 1941).
M. Vitti, *L'eloquenza di S. Paolo nelle sue lettere*: B 21 (1940) 413-25.
M. Vosté, *Studia paulina* (Romae 1928).
S. Zedda, *Para leer a S. Pablo* (Salamanca 1965).

C) Comentarios

a) *Padres griegos*

Cris. . . . . San Juan Crisóstomo, *Homiliae in omnes Pauli Epistolas*: MG 60,391-63,236.
Teod. . . . . Teodoreto, *Commentarii in epistolas S. Pauli*: MG 82, 36-877.
Mops. . . . . Teodoro de Mopsuestia, *Fragmenta in epist. S. Pauli*: MG 66,788-868.
Ecum. . . . . Ecumenio, *Commentarius in omnes Pauli Epistolas*: MG 118,307-119,452.
Teof. . . . . Teofilacto, *Expositiones in omnes Pauli Epistolas*: MG 124,335-125.

b) *Padres latinos*

Ambter. . . . . . Ambrosiáster, *Tredecim epistolarum explicatio*: ML 16, 45-508.
Vict. . . . . Victorino, *Commentarii in Apostolum*: ML 8,1145-1294.
Jer. . . . . San Jerónimo, *Commentarii in Gal.Eph., Tit., Phil.*: ML 26,331-656.
Pel. . . . . Pelagio, *Expositiones XIII Epistolarum Pauli*: ML 30, 669-940: MLSupp. 1,110-1374.
Primasio, *In XIII Epistolas S. Pauli commentarius*: ML 68,415-794.
Casiodoro, *Complexiones in epistolas Pauli*: ML 70, 1321-62.

c) *Autores medievales*

Rábano Mauro, *Enarrationes in epistolas B. Pauli:* ML 111,1273-112,834.

Pedro Lombardo, *Collectanea in epp. D. Pauli:* ML 191,1297-192.

Santo Tomás, *In omnes D. Pauli Epp. commentaria* (Parisiis 1870-4) 3 tom.

d) *Autores modernos*

Lap.......... C. a. Lápide, *Commentaria in omnes S. Pauli epp.* (Taurini 1928-34) 3 tom.

Est.......... G. Estius, *In omnes D. Pauli Epp. Item in catholicas commentarii* (Parisiis 1891) 3 tom.

Just.......... B. Justiniani, *In omnes B. Pauli Epp. explanationes* (Lugduni 1612) 2 tom.

Pic.......... B. A. Piconio, *Epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio* (Parisiis 1855) 3 tom. Opera omnia, vol. 4-5.

A. Catarino, *In omnes D. Pauli ap. Epp.* (Parisiis 1566).

Cal.......... A. Calmet, *Commentaire littéraire* (París 1716).

J. A. van Steekiste, *Commentarius in omnes S. Pauli Epp.* (Brugis 1879) 2 tom.

P. Drach, *Les épîtres de St. Paul* (Paris 1871).

A. Bisping, *Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Paulus*[2] (Münster 1860).

Mac Evilly, *An Exposition of the Epistles of St. Paul and of the Catholic Epistles*[3] (Dublin 1875).

e) *Autores recientes* (siglo xx)

J. M. Bover, *Las Epístolas de S. Pablo*[4] (Barcelona 1959).

C. J. Callan, *The Epistles of St. Paul*[2] (New York 1953).

J. Cantinat, *Les Epîtres de St. Paul expliquées* (Paris 1960).

F. C. Ceulemans-Thils, *Commentarius in Epp. S. Pauli* (Mechliniae 1943) 2 tom.

P. Delatte, *Les épîtres de St. Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres* (Louvain 1929).

H. Escoffier, *Las Epístolas de San Pablo* (Buenos Aires 1952).

A. García-Figar, *Vida y Epístolas de San Pablo* (Madrid 1951-2).

A. Lemonnyer, *Epîtres de St. Paul* (París 1907-8) 2 tom.

S. Obiols, *Epistoles de Sant Pau* (Montserrat 1928-30) 2 t.

E. Osty, *Les Epîtres de St. Paul* (Paris 1955).

G. Re, *Le lettere di S. Paolo* (Torino 1926).

J. Ricciotti, *Lettere di San Paolo* (Roma 1949; ed. esp., Madrid 1953).

J. Straubinger, *Las cartas de San Pablo* (Buenos Aires 1949) 2 tom.

C. Toussaint, *Epîtres de St. Paul* (Paris 1910-13) 2 tom.

D) Teología de San Pablo

E. B. Allo, *L'évolution de l'évangile de Paul:* RB (1941) 48-77.165-93.

F. Amiot, *L'enseignement de St. Paul* (Paris 1938) 2 vol.

— *Les Idées maîtresses de St. Paul* (Paris 1959).

J. Bonsirven, *L'Evangile de Paul* (Paris 1948).
L. Bouvet, *L'ascèse dans St. Paul* (Lyon 1936).
J. M. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946).
— *San Pablo, Maestro de la vida espiritual* (Barcelona[3] 1955).
A. Brunot, *Paul et son Message* (Paris 1958).
L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul* (Paris[2] 1948; edic. esp., Bilbao 1959).
— *Le Christ dans la théologie de St. Paul* (Paris 1951; edic. esp., Bilbao 1955).
— *Le chrétien dans la théologie de St. Paul* (Paris 1959).
P. Dacquino, *La formola paolina «in Christo Iesu»*: ScCatt 87 (1959) 278-91.
J. Dupont, *L'union avec le Christ suivant St. Paul* (Bruges 1952).
— *La réconciliation dans la théologie de St. Paul* (Louvain 1953).
— *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de St. Paul* (Louvain-Paris 1949).
J. de Fraine, *Adam et son lignage* (Bruges 1959).
J. Goitia, *La «carne» y la «ley» como causa del pecado en la teología paulina*: VerVid 16 (1958) 339-56.
— *Noción dinámica del «pneuma» en los libros sagrados*: EstB 15 (1956) 147-85.341-80; 16 (1957) 115-59.
W. Goossens, *L'Eglise corps du Christ d'après St. Paul* (Paris 1949).
S. Lyonnet, *De peccato et de redemptione* (Romae 1957).
F. Prat, *Théologie de St. Paul* (2 tom.; París 1938; ed. esp., Méjico 1947).
F. Puzo, *Significado de la palabra «pneuma» en San Pablo*: EstB (1942) 347-60.
T. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus* (Düsseldorf 1951).
F. Spadafora, *L'Escatologia in San Paolo* (Roma 1957).
E. Tobac, *Le problème de la justification dans St. Paul* (Louvain 1903).
L. Tondelli, *Il pensiero di San Paolo* (Milano 1938).
C. Tresmontant, *St. Paul et le mystère du Christ* (París 1956).
S. Zedda, *L'adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952).
— *«Vivere in Christo» secondo S. Paolo*: RivB 6 (1958) 83-92.
A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystiche Leib nach dem Apostel Paulus* (München 1940).
— *Die Christusmystik der Apostels Paulus* (Freiburg 1956).

12. *LAS EPISTOLAS CATOLICAS*

A) Padres griegos

Dídimo Alejandrino, *Enarrationum fragmenta:* MG 39,1750-1818.
Ecumenio, *Commentaria:* MG 119,451-722.
Teofilacto, *Commentarii:* MG 125,1131-126,104.

B) Padres latinos

Casiodoro, *Complexiones epp. catholicarum:* ML 70,1361-1380.
San Beda, *Expositio super catholicas Epistolas:* ML 93,9-130.

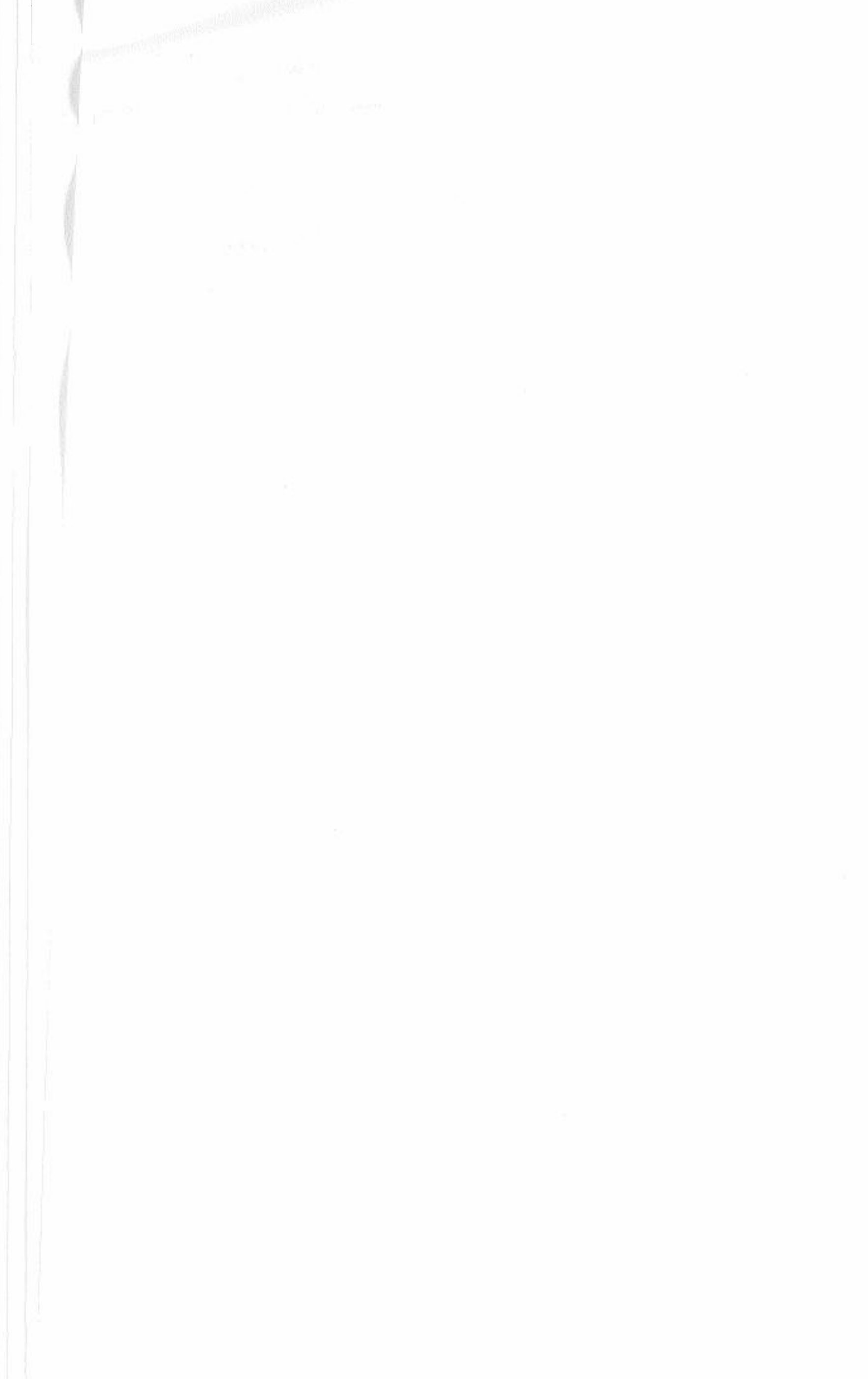
C) Autores modernos (s.xvi-xix)

G. Estio, *Commentaria in omnes epistolas* (Moguntiae 1848) t.3.
I. Lorino, *In catholicas epistolas Ioannis et Petri* (Lugduni 1609).
— *In Iacobi et Iudae epist.* (Lugduni 1619).
B. Justiniani, *Explanationes* (Lugduni 1621).

Bisping, *Erklärung der katholischen Briefe* (Münster 1871).
Drach, *Les sept Epîtres catholiques* (Paris 1873).

D) Autores recientes

F. C. Ceulemans, *Commentarius in Epist. catholicas* (Mechliniae 1904).
Th. Calmes, *Epîtres catholiques, Apocalypse* (Paris 1907).
A. Camerlynck, *Commentarius in Epist. catholicas* (Brugis 1909).
F. de la Cot, *Epístolas Católicas* (Barcelona 1921).
P. Eaton, *The Catholic Epistles of SS. Peter, James, Jude, John* (London 1937).
S. Rosadini, *Epistolae catholicae et Apocalypsis* (Romae 1939).



C A R T A   A   L O S   H E B R E O S

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

MIGUEL NICOLAU, S. I.
Profesor en la Pontificia Universidad de Salamanca



INTRODUCCION

Tres cuestiones vamos a tratar: 1) *la canonicidad*, o autenticidad canónica de esta carta, problema íntimamente enlazado con la cuestión del *autor de esta epístola* y de su *estilo peculiar*, comparado con los escritos paulinos; 2) el *contenido o teología;* 3) los comentarios a que ha dado lugar.

1. Canonicidad de la carta a los Hebreos

No puede ser puesta en duda, y pertenece a la *fe divina y católica*[1]. La carta a los Hebreos se encuentra ya de una manera explícita entre los libros canónicos en el *Decreto del papa Dámaso*, según las actas del Sínodo Romano del año 382[2]. Asimismo, en el canon de la Sagrada Escritura, formulado por el Concilio Cartaginense III en el año 397[3]; en la *carta de Inocencio I*, el año 405, al obispo de Tolosa Exuperio, al hacer mención en conjunto de las catorce epístolas de San Pablo (incluyendo, por tanto, bien que no de una manera explícita, la epístola *ad Hebraeos)*[4]; también en la *Decretal de Gelasio I* (año 495) sobre los libros que se deben recibir y los que se deben rechazar[5]; en el llamado *Decreto pro Iacobitis*, según la bula *Cantate Domino*, del 4 de febrero de 1442, formulado en el Concilio Florentino[6]; en el Concilio Tridentino, en la previa definición dogmática acerca de los libros sagrados (sesión 4.ª, 8 de abril 1546)[7]; y en el Concilio Vaticano I (sesión 3.ª, 24 de abril 1870), que hizo suya la definición anterior del Concilio Tridentino[8]. Por esto no es de extrañar que la Pontificia Comisión Bíblica, en respuesta del 24 de junio 1914, corroborara de manera expresa los anteriores documentos, declarando que la canonicidad de esta carta es de fe definida[9].

Y, sin embargo, esta canonicidad fue puesta en duda, no por la Iglesia universal, pero sí por algunos en particular. El *Fragmento Muratoriano* (ca.180) no menciona *ad Hebraeos*; Cayo, presbítero romano (ca.210) no la conoce[10]; lo mismo San Cipriano († a.258)[11]. Pero, a partir del siglo IV, creciendo la comunicación con el Oriente, la epístola a los Hebreos llega a hacerse más conocida en Occidente, y es puesta explícitamente en el Canon. Por esto es curiosa la sen-

[1] Recuérdese lo que se entiende por esta denominación, según el Concilio Vaticano I (Dz 1792) y el *Codex Iuris Canonici* cn.1323 § 1: «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur».
[2] Dz 84.
[3] Dz 92.
[4] Dz 96.
[5] Dz 162.
[6] Dz 706.
[7] Dz 784.
[8] Dz 1787.1809.
[9] Dz 2176.
[10] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 6,20: MG 20,572C.573A.
[11] Cf. v. HOLZMEISTER, *Summa introductionis in N. T.* (Oeniponte 1924) p.146,88.

tencia de Cayetano, que, interpretando a San Jerónimo (que en este particular parece contradecirse en sus escritos [12]), enseñó que la carta *ad Hebraeos*, lo mismo que otras, eran de autor dudoso o de menor autoridad [13].

Sin embargo, la iglesia alejandrina, como asimismo las iglesias orientales, nunca dudaron de la inspiración y canonicidad de esta carta ni de su origen paulino. Enviada con la autoridad de Pablo a alguna iglesia, que más abajo trataremos de identificar, fue reconocida como epístola de San Pablo, tanto en las iglesias orientales como en la alejandrina. Pero esta testificación como escrito paulino llegó más tarde a las iglesias occidentales, las cuales, con su poderoso sentido de tradición, se resistieron a admitirla como genuinamente paulina. Por esto algunos escritores del Occidente, anteriores al siglo IV, piensan que no es de San Pablo. Así San Ireneo († 202) [14], Tertuliano († 220) [15], Hipólito Romano († 235) [16] y otros posteriores [17].

2. Autenticidad paulina

El origen paulino de esta carta queda atestiguado de múltiples maneras. El testimonio más antiguo es el del *papiro P 16*, correspondiente a los alrededores del año 200 *(Codes Chester Beatty)*; lo cual supone una opinión formada ya con anterioridad, es decir, por lo menos de mediados del siglo II. Vienen después Panteno, cuyas palabras nos ha conservado Clemente de Alejandría († 215), juntamente con su idéntica opinión [18]; y Orígenes († 254).

De Orígenes son las siguientes palabras: «La índole estilística de la epístola que se titula a los Hebreos, no presenta aquella rudeza de palabra de quien se declara *imperito en el decir* (2 Cor 11,6), es a saber, en la manera de decir; sino que aquella carta es muy griega en la composición de las palabras, lo cual concederá quienquiera que con pericia pueda juzgar de la diferencia de expresiones. Pero también todo el que haya leído atentamente los escritos apostólicos concederá que las ideas de la carta son admirables y que en nada ceden a ningún pensamiento de los libros apostólicos». Y continúa el mismo Orígenes: «Las ideas son ciertamente del Apóstol, la dicción y la composición son de otro, que quiso recordar lo del Apóstol, como quien escribe (σχολιογραφήσαντος) las palabras del Maestro. Por esto, si alguna iglesia tiene esta carta como de San Pablo, hay que felicitarla por ello; porque no sin causa nuestros mayores nos la entregaron como carta de Pablo. Pero quién la ha escrito, en verdad sólo Dios lo sabe». Unos piensan—dice Orígenes—que este secretario es San Clemente Romano, otros que San Lucas [19].

12 Cf. HOLZMEISTER, ibid. p.146 n.105.
13 Cf. *Institutiones Biblicae* I[6] l.2 n.60.
14 PHOTIUS, *Bibliotheca* 232: MG 103,1104D.
15 *De pudicitia* 20: ML 2,1074D.1075A.
16 PHOTIUS, l.c. 404A.
17 Cf. P. GÄCHTER, *Summa introductionis in N. T.* (Oeniponte 1938) n.278; U. HOLZMEISTER, *Summa introduct. in N. T.* p.143.145.146.
18 EUSEBIO, *Hist. Eccles.* 6,14: MG 20,549B.
19 EUSEBIO, *Hist. Eccles.* 6,25: MG 20,584BC.585A.

La crítica moderna no ha avanzado más, en substancia, sobre lo ya formulado por Orígenes. Algunos dijeron, con Tertuliano [20], que la carta es de San Bernabé. También San Gregorio de Elvira († 392) la atribuye a San Bernabé [21]. Otros, considerada la elegancia griega del estilo, han pensado atribuirla a Apolo. Más adelante, al hablar del redactor probable de la epístola, tendremos ocasión de volver sobre este particular.

Cualquiera que sea el secretario utilizado, hay otros escritores *alejandrinos*, además de Orígenes, que atribuyen la carta a San Pablo, como son San Dionisio († ca.264), San Atanasio († 373), Hierakas, Pedro Alejandrino, Alejandro, Dídimo, Macario Alejandrino, los «Cánones Apostólicos», Teófilo, Isidoro Pelusiota, San Cirilo Alejandrino, Eutalio, Cosme Ind. y diferentes códices alejandrinos y versiones cópticas, que atestiguan el origen paulino de la epístola [22]. Abundan en el mismo sentido escritores *antioquenos*, como San Juan Crisóstomo († 407), Teodoro Mopsuest. († 428), Teodoreto, Severiano y el concilio del año 264 [23]; escritores *sirios*, como Afraates, San Efrén, el canon publicado alrededor del 400 y la versión *Pesitta* [24]. Igualmente escritores *palestinenses*, como Eusebio († 340), San Cirilo de Jerusalén († 386), Tito Bosr., San Epifanio y San Juan Damasceno [25]. Y *otros asiáticos*, ante todo los Capadocios: San Metodio, el Concilio de Laodicea, San Basilio, San Gregorio Nazianceno, San Gregorio Niseno, Anfiloquio [26]. Y los *bizantinos* Nestorio, Proclo, Leoncio, Jumilio, Focio, Ecumenio, Teofilacto, Eutimio [27]. Los únicos que desacuerdan en este magno concierto oriental son Marción, quizá el también hereje Basílides, Porfirio, Ufilas y algunos arrianos posteriores [28].

Los protestantes de nuestros días, casi unánimemente, propenden a negar el origen paulino de la carta; J. Chr. K. von Hofmann [29] lo ha defendido.

La Pontificia Comisión Bíblica contesta (24 de junio 1914) que no hay que atribuir tanta fuerza a las dudas, si se tienen en cuenta —notemos cada una de las palabras siguientes—la *perpetua*, *unánime* y *constante* afirmación de los Padres orientales, a la que se agregó después del siglo IV el pleno consentimiento de toda la Iglesia occidental; y si se ponderan las actas de los Sumos Pontífices y de los sagrados concilios, sobre todo del Tridentino, y el uso perpetuo de la Iglesia universal. Teniendo todo esto presente—contestaba la Pontificia Comisión—, no es lícito dudar, no sólo de que

20 *De pudicitia* 20: ML 2,1074D.1075A.

21 «Sed et Sanctissimus Barnabas: Per ipsum offerimus—inquit—hostiam laudis [Heb 13, 15]». Cf. *Tractatus de libris S. Scripturae*, ed. BATTIFOL (RB 8 [1899] 278-283); HOLZMEISTER, *Summa introduct.* p.146.84.

22 Los testimonios están cuidadosamente recogidos y citados en U. HOLZMEISTER, *Summa introductionis in N. T.* p.143.144.

23 Ibid.

24 Ibid.

25 Ibid. p.143.145.

26 Ibid. p.143.145.

27 Ibid. p.143.145.

28 Ibid. p.143.145.

29 *Die heilige Schrift des N. T.*; HOLZMEISTER, l.c. p.142.

se trata de una epístola canónica, lo cual es de fe, pero tampoco de que es una epístola genuina de San Pablo [30]. Y, aunque podrá parecer que la Pontificia Comisión Bíblica hoy día no trata de imponer ordinariamente sus respuestas en las cuestiones de autor de los libros sagrados, ni esta cuestión es puramente accidental ni pertenece al depósito de la revelación [31]; sin embargo, en este caso, creemos que los argumentos críticos expuestos por la Pontificia Comisión en su respuesta conservan todavía plena fuerza en sí mismos.

Las razones que se han alegado para no atribuir esta carta a San Pablo son las siguientes:

1) *La ausencia del nombre de Pablo y del exordio y de la salutación final*, como se acostumbra a poner en las otras epístolas del Apóstol; aunque es verdad que al final tiene cláusula epistolar (Heb 13,24-25). Podrá decirse, por tanto, con O. Roller, que tal forma epistolar es parte semítica y parte helenística [32].

2) *La pureza de la lengua griega y la perfección y elegancia del estilo y dicción*. En efecto, el curso rítmico de las ideas y el arte sonoro y rotundo, enfático en no pocas ocasiones, no suele encontrarse en los escritos de San Pablo, al menos no por largos períodos. El estilo de Pablo es movido, agitado, vivo y variado. Pablo con facilidad pasa del discurso y exposición dogmática al exabrupto del sentimiento y de la exhortación, conmovido por la fuerza de lo que dice o por el recuerdo que se agolpa a su mente; mientras que el que escribió *ad Hebraeos* es mucho más tranquilo y reposado, y domina la retórica de la época, y propone sus pensamientos con orden y claridad. Se ha dicho que Pablo en sus cartas *habla*, y el autor de Heb *escribe* [33]. Este autor sabe proponer largos períodos elegantes (v.gr. 1,3-4); la estructura de sus frases concuerda muy bien con la sintaxis griega y con la gramática; no hay anacolutos (y aun el pretendido de 7,20 puede explicarse de otra manera); el ritmo con que propone sus frases es cadencioso al oído y nos recrea [34].

En el curso de la epístola tendremos ocasión de observar aliteraciones (como en 1,1: πολυμερῶς... πολυτρόπως... πάλαι... πατράσιν... προφήταις) y paranomasias (v.gr. 3,12: ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι; 5,8: ἔμαθεν ἀφ'ὧν ἔπαθεν) [35].

La carta se acerca al lenguaje culto y erudito de los helenistas, usando, v.gr., αἴτιος, ἀποβλέπειν, ἔπος, νέφος, πηγνύναι [36]. Y algunos términos son del lenguaje filosófico (μετριοπαθεῖν, αἰσθητήριον; δημιουργός) y de la literatura contemporánea (Heb 7,9: ὡς ἔπος εἰπεῖν) [37].

[30] Dz 2176.
[31] Cf. M. Nicolau, *Dos clases de decretos de la Comisión Bíblica:* EstB 19 (1960) 97-109.
[32] *Das Formular der Paulinischen Briefe* (Stuttgart 1933) p.213-238; cf. Gächter, *Summa introductionis in N. T.* n.273.
[33] Cf. Gächter, ibid. n.278,2b.
[34] Cf. F. Blass, *Brief an die Hebräer* (Halle 1903); *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa* (Leipzig 1905) p.78-91; Gächter, l.c. n.274.
[35] Cf. J. Moffat, p.LX.
[36] Cf. B. F. Westrott, *The Epistle to the Hebrews* (London 1892) p.xlv; Gächter, l.c. n.274.
[37] Cf. Cornely-Merk, *Compendium...* [11] p.917.

Con todo, los períodos de forma clásica son pocos, ni sus constitutivos son de larga longitud; más bien son breves, y las oraciones subordinadas siguiendo casi siempre simplemente a la oración principal. Por esto no falta quien piense que el autor literario de la carta *ad Hebraeos* no era griego, ni aticista, ni de los asiáticos, sino semita, aunque conocedor de la lengua griega y perito en ella [38].

En cuanto a las palabras, hay por lo menos 124 palabras que no se leen en San Pablo, y 168 voces que tampoco aparecen en el NT (recuérdese que Rom contiene 113 *hápax legómena)*. Y, sin embargo, aunque el lenguaje de la carta a los Hebreos difiere notablemente del lenguaje de San Pablo, hay, con todo, 53 palabras comunes con las cartas del Apóstol que no aparecen en el restante NT; otras se emplean en un sentido típicamente paulino (v.gr. κοινωνία, σταυρός), o son expresiones de San Pablo (διακονεῖν τοῖς ἁγίοις, ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας, ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης) o análogas a ellas [39].

3) La tercera razón que se menciona para negar a San Pablo la paternidad de esta carta es *la manera de alegar el VT y de argüir con él*. Porque en esta carta *se usa la versión griega de los LXX*, lo cual parecerá raro tratándose de destinatarios «hebreos». Pero es de saber que no nos consta hasta qué punto los LXX coincidían o no con el texto hebreo «de la época» y hasta qué punto los judíos de Jerusalén, para quienes el griego estaba en uso tanto o más que el arameo, se servían de la versión de los LXX.

4) Se ha pretendido también *que exista diferencia doctrinal entre esta carta y las otras de San Pablo*. Pero aquí son de recordar las palabras de Orígenes antes mencionadas, que con razón insisten en que las ideas de la carta *ad Hebraeos* son de San Pablo. Hay, en efecto, una perfecta concordia entre Heb y la doctrina conocida de San Pablo, y aun semejanza de avisos y exhortaciones.

Por esto, todas las razones aducidas [40] no son suficientes o eficaces, y quedan en pie las refutaciones presentadas y los motivos que confirman el origen paulino.

Todo lo cual no es decir que San Pablo haya sido el *redactor* de la epístola. Pudo dar otro la forma literaria al pensamiento y a las ideas de San Pablo, que éste había concebido y expresado bajo la inspiración del Espíritu Santo. Y esta solución la admitía la Pontificia Comisión Bíblica [41], en consonancia con lo que ya indicaba Orígenes. Pero no conocemos con certeza quién fue este secretario-redactor [42].

[38] GÄCHTER, l.c. n.274; cf. H. CLADDER; ZKTh 29 (1905) 5ss.

[39] Cf. B. HEIGL, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer* (Freiburg 1905) p.250-262; GÄCHTER, l.c. n.278,2.

[40] Hemos seguido el orden con que las aducía la Pontificia Comisión Bíblica en 1914 (Dz 2177).

[41] Ibid. n.2178.

[42] Antes hemos indicado algunos nombres, de otros distintos de San Pablo, a quienes se atribuye directamente la redacción.

3. Redactor probable

Entre los nombres propuestos por algunos escritores antiguos, figuran San Bernabé, San Lucas y San Clemente Romano.

La razón para atribuirla a San Bernabé se reduce a la alusión al significado de su nombre: «hijo de la exhortación o de la profecía» (Act 4,36), que se recordaría en Heb 13,22: «palabra de la exhortación». Pero faltan escritos del Santo con los cuales comparar el estilo de Heb; porque la llamada *Epistola Barnabae* es del siglo II. Por esto, el fundamento para atribuir Heb a Bernabé nos parece debilísimo. Los testimonios de Tertuliano y de San Gregorio de Elvira más bien atribuyen a San Bernabé no la redacción dependiente de San Pablo, sino el ser autor de la carta.

La comparación con los escritos de San Lucas (Lc, Act) y de San Clemente Romano muestra, aunque no faltan semejanzas, la gran diversidad de estilo con Heb. Y Clemente, aunque de prosa artificiosa, es más mortecino y no alcanza el vigor estilístico de Heb.

También se ha hablado de Silvano o Silas (Act 15,40; 2 Cor 1,19), que ayudó a San Pedro como amanuense para escribir su primera carta (1 Pe 5,12). El argumento es la semejanza de vocabulario.

Pero entre todos los nombres propuestos no carece de seducción el de Apolo, de quien se habla en Act 18,24-28 y después en 1 Cor c.1-4. En Apolo parecen concurrir una serie de condiciones que deberían darse en el redactor de esta carta. Porque tendría que ser: *a)* discípulo de San Pablo; *b)* judío convertido al cristianismo; *c)* perito y entendido en la Sagrada Escritura; *d)* elocuente; *e)* conocedor de la erudición y retórica alejandrina. Y tal es el hombre que se describe en Act 18,24-28. Algunos, siguiendo a Lutero, quieren tenerle por autor de la carta; otros por *redactor* [43].

4. Destinatarios de la carta

Sin duda que son los hebreos. Así dicen:

a) Los testimonios más antiguos (P46, Clemente Alejandrino [44], Tertuliano [45], etc.); y la manera con que esta carta siempre ha sido designada. Por este nombre, *ad Hebraeos*, se significan los cristianos convertidos del judaísmo.

b) Además, los destinatarios conocen muy bien el AT, cuyas palabras se alegan con frecuencia; conocen muy bien el templo y su culto mosaico (v.gr. 8,1-10,18) y los términos rituales, como ἀποδεκατοῦν, βαπτισμοί, λευιτικὴ ἱερωσύνη, σαββατισμός... [46]. Algunos de los destinatarios podrían ser sacerdotes de los muchos convertidos al principio, según Act 6,7.

c) El modo de argumentar se acerca a la argumentación rabínica, que debía serles usual (v.gr. 4,3-10; 7,4-10).

d) Estos hebreos probablemente se encontraban en Palestina y en Jerusalén. Porque constituían una comunidad numerosa y jerarquizada, con sus presidentes (οἱ ἡγούμενοι ὑμῶν; Heb 13,7. 17.24), que difícilmente podría hallarse en sitio distinto de Jerusalén.

[43] Cf. Holzmeister, *Summa introductionis in N. T.* n.160.
[44] Cf. Eusebio, *Hist. Eccles.* 6,14: MG 20,549B.
[45] *De pudicitia* 20: ML 2,1074D.1075A.
[46] Cf. Gächter, l.c. n.276.

Además eran ya de antiguo cristianos (5,12), y esto cuadra bien a los judíos-cristianos de aquella ciudad de David. Se agrega que habían padecido persecuciones (10,32-34), y sus prepósitos habían acabado con santo fin y en pleno testimonio de fe. Tales pueden ser los mártires de Jerusalén de que nos hablan los Actos de los Apóstoles, a saber, San Esteban Diácono y Santiago el Mayor, además de Santiago el Menor, también allí martirizado [47].

Por lo demás, el peligro de recaer en el judaísmo que ofrecen los destinatarios de la carta es manifiesto. Parece que tienen el templo mosaico y su magnificencia externa ante los ojos, y les deslumbra; todo lo cual se aviene bien pensando que viven en Jerusalén.

La objeción tomada de Heb 13,24 en que envían saludos «los que son de Italia» (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας), como si la carta se enviara a Roma y saludaran «los que están fuera de Italia» (según han querido algunos interpretarlo), lejos de debilitar los argumentos anteriores, más bien los confirma. Porque «qui sunt ex Italia», son más bien «los que viven en Italia» (cf. Act 17,13; según el texto griego: οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης; «in Thessalonica iudaei» Vg).

Ni tiene particular fuerza el pensamiento de que la iglesia de Jerusalén era muy pobre y no podía enviar limosnas, como lo habían hecho los hebreos, según 6,10. Aunque no fuera iglesia opulenta y rica, podía no ser tan pobre como para no impedirles dar limosna a los más necesitados que ellos.

5. Lugar y tiempo de la composición

Si San Pablo escribe desde Italia, como parecen indicarlo los saludos «de los que están en Italia» (Heb 13,24), y promete visitar «a los hebreos» (13,23), es que goza ya de plena libertad; es decir, después de su liberación en el año 63 debió de escribirles la carta; y, al parecer, no antes de su estancia en España, sino después; o sea, a su vuelta de España, el año 64 [48].

Evidentemente que la carta no fue escrita después del año 70, cuando el templo ya había sido destruido. La nanera de hablar supone que el culto mosaico está vigente (cf. 9,7.13.25); y, aunque floreciente y tentador con su pompa y solemnidad externas, es, sin embargo, una sombra (ya vacía) de la nueva realidad y alianza. El autor quiere prevenir a sus destinatarios contra ese peligro y tentación. No tendría sentido hacerlo si el culto judío hubiera ya pasado.

Por otra parte, la persecución se cernía sobre aquellos cristianos; habían padecido ya y dado testimonio sus principales. Recuérdese que el martirio de Santiago, obispo de Jerusalén, había sido el año 62 [49]; y el Apóstol los arma con la paciencia (10,36) y los anima a dar completo testimonio por Cristo (13,13).

[47] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiq.* 20,9,1; GACHTER, n.276.
[48] Cf. GÄCHTER, n.279,4.
[49] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiq.* 20,9,1; GÄCHTER, n.288.

6. Plan de la carta

Se ha dicho que la disposición de esta epístola todavía no nos es suficientemente conocida [50]. Pero podemos presentar de ella el siguiente plan general y distribución de las ideas [51]:

En primer lugar contiene *un proemio o prólogo,* con una *proposición general de toda la carta:* la grandeza del Hijo de Dios, Redentor de los pecados, glorificado (1,1-4).

El pensamiento que preside toda la *parte primera, dogmática* (1,5-10,18), es *la superioridad del cristianismo, por razón de Cristo,* por encima de toda otra religión, en particular la de los judíos.

A) En efecto, *Cristo, el Hijo, es superior a los ángeles* (1,5-2,18).

B) *Cristo es superior a Moisés* (3,1-4,13).

C) *El sacerdocio de Cristo es superior al sacerdocio levítico* (4,14-7,28).
Este pensamiento se desarrolla por cuanto:
   1.º Jesucristo es Pontífice verdadero y misericordioso (4,14-5,10).
   2.º Jesucristo es sacerdote según el orden de Melquisedec, sacerdote eterno y único, muy por encima de los sacerdotes levíticos (7,1-28). Melquisedec, en efecto, es figura de Cristo (7,1-3); es superior a Abrahán y a Leví (7,4-10); el sacerdocio «según Melquisedec» abroga el sacerdocio levítico (7,11-14) y la Ley antigua (7,15-19); y el sacerdocio de Cristo es superior al de Leví por su inmutabilidad y perpetuidad (7,20-28).

D) *El sacrificio de Cristo, con que ha ejercitado su sacerdocio, está por encima de todos los sacrificios antiguos* (8,1-10,18). La idea de este apartado o sección se desarrolla de la siguiente manera:
   1.º Se describe el nuevo santuario y la nueva alianza (8,1-13).
   2.º Cristo, Sumo Sacerdote, penetra por su propia sangre en el santuario celeste (9,1-14).

[50] Cf. H. Cladder: ZKTh 29 (1905) 5-27.500-524.

[51] Trabajos recientes sobre la estructura y composición de la carta a los Hebreos son los de R. Gillenberg, *Die Komposition des Hebräerbriefes:* SvenskExegArs 22-23 (1957-1958) 137-147; L. Vaganay, *Le plan de l'Epître aux Hébreux:* MémLag p.269-277; sobre todo A. Vanhoye, *De structura litteraria Epistolae ad Hebraeos:* VD 40 (1962) 73-80, con bibliografía; y del mismo autor *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (Paris-Bruges 1963). Las conclusiones de este libro son que el autor de la Epístola *a)* compone de una manera muy consciente y utiliza fielmente ciertos procedimientos; *b)* que ha adoptado para su obra una estructura concéntrica, que puede reconocerse en muchos criterios formales, de perfecta convergencia; *c)* ha puesto esta presentación literaria al servicio de un pensamiento perfectamente estructurado. En cuanto a las ideas o teología de la Carta, A. Vanhoye dice que el centro de ella es el sacrificio de Cristo, y a los lados (I, V), el «perfeccionamiento» y (II, IV) la Alianza, la Iglesia. El autor de la Epístola al final de una parte (1,4) anuncia lo que sigue (1,5-2,18: Cristo por encima de los ángeles); y a lo último de ésta se anuncia: Cristo es fiel (3,1-4,14) y misericordioso (4,15-5,10) Pontífice. La conclusión de la carta indica las tres partes: Sacerdocio según Melquisedec (7,1-40), Cristo como sacrificio (8,1-9,28) y valor de su sacrificio (10,1-18). Al final (10,36-39) se anuncian otras partes: fe (11,1-40), paciencia (12,1-13) y en 12,11 el fruto de la paz (12,14-13,18).

3.º La sangre de Cristo es el sello de la nueva alianza (9,15-28).
4.º La eficacia infinita y eterna del sacerdocio de Cristo (10,1-18).

La parte moral o parenética ha comenzado por entreverarse con la parte dogmática, en la cual se encontrarán algunas perícopas exhortativas. Tales son: en 2,1-14 *(que hay que atender a la práctica de la religión de Cristo y a su revelación)*, en 3,7-4,13 (que para entrar en el reposo de Dios no hay que imitar a los que no fueron fieles en el desierto); en 5,11-6,20 (se dan advertencias y normas de vida cristiana).

Pero la parte donde el autor propone su exhortación más de propósito y a la larga es hacia el final (10,19-12,29). *La idea predominante es que hay que perseverar en la fe.* El pensamiento se desarrolla por las siguientes secciones:

A) *La fidelidad a Jesús nos estimula y la apostasía sería castigada* (10,19-39).
 1.º Jesús nos espera (10,19-25).
 2.º Castigos de la apostasía (10,26-31).
 3.º Recordad vuestro fervor pasado (10,32-39).

B) *Modelos de fe en la antigua alianza* (11,1-40).

C) *Las lecciones del pasado* (12,1-29) ayudan para esta fidelidad.
 Porque, en efecto,
 1.º El ejemplo de Jesucristo nos estimula (12,1-4).
 2.º Dios tiene providencia paternal en las pruebas (12,5-13).
 3.º Hay terrible castigo para la infidelidad (12,14-29).

La epístola continúa su parte exhortativa o moral con un *apéndice*, que contiene *las últimas recomendaciones* (13,1-19).

1.º Sobre diversas virtudes (13,1-6).
2.º Sobre la fidelidad a Cristo (13,7-16).
3.º Otras recomendaciones (13,17-19).

El *epílogo* expresa *los últimos deseos y saludos* (13,20-25).

7. Teología de la carta

En el comentario, que más abajo ofrecemos, procuraremos exponer y comentar la Escritura con la misma Escritura, es decir, la epístola a los Hebreos con otros pasajes paralelos de la Biblia, y *muy en particular con pasajes de las otras cartas de San Pablo.* El lector atento podrá descubrir la plena coincidencia de pensamiento entre la doctrina que desarrolla Heb y la que propone el Apóstol acerca de Cristo y de sus atributos principales; acerca de la redención obrada por Cristo mediante su sacrificio en su propia sangre; acerca de la humillación y acerca de la exaltación gloriosa de Jesucristo; acerca de la impotencia de la Ley para salvarnos y de la eficacia de la fe en Cristo, de la fe que obra por la caridad. Las

virtudes de fe, esperanza y caridad tienen el mismo valor en Heb que en las epístolas paulinas. Las ideas escatológicas tienen dominio paralelo en uno y otros escritos. El valor de la Sagrada Escritura, palabra de Dios, está atestiguado por igual en una y otra parte.

Proponemos algunas ideas que creemos centrales en toda la epístola:

a) *Cristo y su obra sacerdotal nos parece ser el centro de toda la carta a los Hebreos:* desde que es presentado en el capítulo I, exaltado a los cielos y entronizado a la diestra del Padre, hasta el final (13,8-14), en que se vuelve a presentar como el objeto a quien deben ses fieles los hebreos. Y así, en todo el transcurso de la epístola, la obra sacerdotal y salvadora y permanente de Jesucristo es la que se pone de relieve; muy en particular en 7,1 hasta 10,18. Toda la carta es una exaltación del sacerdocio y mediación de Cristo (3,15; 5,1-5; 2,11-18). Cristo es el «conductor» (2,10), es el «santificador» (2,11) y el Sumo Sacerdote (2,17). Si el capítulo 7 comienza hablando del Rey-Sacerdote, termina tratando del Sacerdote-Víctima, asunto que después amplificará.

Pero el autor tiene buen cuidado de presentar a Cristo como Dios, Hijo de Dios. Es imagen de Dios e igual a El, es creador y conservador (1,3); con doctrina coincidente con la de San Pablo en Col 1,15-17; Flp 2,6; 2 Cor 4,4. Y Este, que estaba en «forma» de Dios, se abajó tomando nuestra naturaleza inferior (2,14.16), como el Apóstol también lo expuso en Flp 2,8; 2 Cor 8,9. Y quiso con su muerte destruir al que tenía el imperio de la muerte, y librar a los que estaban sujetos a servidumbre (2,14.15), ofreciéndose como víctima de expiación con su sangre (1,3; 10,10-19). Compárese todo esto con los pensamientos de Ef 5,2; 1 Cor 5,7; Rom 3,25 acerca de Cristo, que es propiciación en su sangre por nuestros pecados.

Por esto es mediador del NT (9,15-28; cf. Rom 3,21-26) en su propia sangre (9,12; cf. Ef 1,7; Col 1,14; 1 Cor 6,20; 7,23). Cristo ha justificado al pueblo por su propia muerte (13,12); con su sangre nos santificó (10,29) y adquirió (Ef 1,7; Col 1,14.20; Rom 3,25).

Pero si Cristo se ha abajado y se ha abrazado con la ignominia, teniendo en poco la confusión (12,2), y si ha ofrecido preces y súplicas con lágrimas al que le podía salvar de la muerte, y en obediencia ha padecido... (5,7-8), también por todo ello ha sido causa de salud eterna para nosotros (5,9) y ha sido glorificado sentado a la diestra de Dios (12,2; 1,3). El paralelismo acerca de la preexistencia divina, abajamiento, pasión y exaltación de Jesucristo, que resplandece en estos pasajes, es perfecto paralelismo con el que ofrecen lugares similares que leemos en Flp 2,6-11 («cum in forma Dei esset... semetipsum exinanivit... et Deus exaltavit illum...») y en 2 Cor 8,9 («cum esset dives... egenus factus est... ut illius inopia vos divites essetis»). Remitimos al lector a la lectura y consideración directa de estos lugares.

El pensamiento tan cristiano y tan paulino de la cruz camino

de la gloria y causa de la salud para nosotros, es también pensamiento de la carta a los Hebreos.

La intercesión de Cristo en los cielos la hallamos en Heb 7,25 y en Rom 8,34. Y Cristo está sentado a la diestra de Dios (1,3; Rom 8,34).

A El canta el autor su himno de alabanza en doxología final (13,21), como también San Pablo lo hizo en 2 Tim 4,18.

b) *La redención de los hombres y la justificación han venido por Cristo, no por la Ley ni por las antiguas ceremonias,* incapaces de justificar y salvar (9,9; 10,1-4). Para esto son impotentes, inútiles (7,16-18). El lector recordará aquí todo lo que San Pablo escribe a los Romanos 1,17; 3,28, y por toda esta carta y en la epístola a los Gálatas.

La Ley, con haber sido promulgada por los ángeles (2,2; Gál 3, 19), es sólo figura de los bienes futuros (8,5...; Col 2,16-17) y produce temor y servidumbre (12,18-21; cf. Rom 8,15). Toda la alianza antigua, fundada en la Ley, ha tenido que ser reemplazada por una alianza nueva y sempiterna (8,6-7; Gál 4,3...).

c) *Lo que salvará es la fe.* La fe es lo que vale en toda la justificación (10,38 y cf. toda la carta a los Romanos y la carta a los Gálatas).

Pero es la fe que va con las buenas obras, y que hace imitar sin pereza a los que por la fe y la paciencia heredan las promesas (10,12). Es, al fin y al cabo, la fe que obra por la caridad (Gál 5,6).

Esta fe es condición o causa de toda santidad (Heb c.11, donde aparece tantas veces la palabra πίστει; y compárese con Rom 3,28; 2 Cor 1,24). En otros pasajes leemos ἐκ πίστεως (Heb 10,38; y en Rom 1,17; 5,1, etc.); asimismo διὰ πίστεως (Heb 6,12; 11,39, y cf. Rom 3,22.25.30.31...).

Con la fe se recibe ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς (4,2; cf. 1 Tes 2,13; Gál 3,2.5).

d) *Las virtudes teologales,* la fe, la esperanza y la caridad, que San Pablo enseña y ensalza en sus cartas, aparecen en Heb (10,22-24).

Con ellas va también la penitencia por los pecados. Si en el AT hay «recuerdo» de los pecados (10,3), en el NT Dios no los recuerda (10,18), ponderando la excelente redención de la nueva alianza. Pero sería moralmente imposible la penitencia, si uno pecara contra la luz y resistiera al Espíritu Santo (6,4.6; cf. 10,26-29; 12,17) [52].

e) *Dios es el autor de la Escritura,* Dios es el que habla en ella (12,5) aunque sea el autor humano el que dice las palabras que se atribuyen a Dios (12,6). Fácilmente recordará el lector el texto de 2 Tim 3,16 («omnis Scriptura divinitus inspirata»). El Espíritu Santo es el que atestigua en la Escritura (10,15; 3,7; 9,8); es el Espíritu de la gracia (10,29).

La explicación de las palabras de la Escritura se inicia no raras veces con fórmulas como ἐν τῷ ὑποτάξαι (2,8), ἐν τῷ λέγεσθαι (3,15), ἐν τῷ λέγειν (8,13).

[52] Véase el comentario a estos pasajes.

El mismo procedimiento de interpretación alegórica es el que sigue el autor de Heb (entrada en la tierra de promisión: 4,3-11; y Melquisedec: 7,1-3) y el que sigue San Pablo en sus cartas (Jacob y Esaú: Gál 4,22-31; salida de Egipto: 1 Cor 10,1-11).

f) *Los pensamientos escatológicos* sobre el infierno (10,27.30.31), sobre el juicio (10,27), sobre la parusía del Señor (10,25), sobre la renovación del mundo (12,26-28), son pensamientos de la Escritura toda. Sobre este último cf. Rom 8,19-22; 2 Pe 3,10.

g) *En la parte moral*, las semejanzas entre las exhortaciones y avisos de Heb y los de San Pablo en sus cartas son grandes y manifiestas. El autor de Heb quiere, v.gr., que se evite el escándalo (12,13; 10,24.25), y San Pablo en sus epístolas enuncia el mismo principio (1 Cor c.8-13; Rom 14,1; 15,1ss).

Como San Pablo quiere que todos los cristianos alcancen la perfección y sigan todo lo santo para ser encontrados juntos en el día del Señor, así el autor de Heb propone la obra de Cristo con las almas, cuya tendencia espiritual es la de la perfección. La τελείωσις, el perfeccionar a los suyos, «es uno de los hilos de oro con que está tejido el admirable cañamazo de esta epístola. Se combina con todos los otros» (Lenski) [53].

h) *Los pretendidos errores* litúrgicos del autor de la carta a los Hebreos, sobre el lugar del altar de oro (9,4) y los sacrificios *diarios* del Sumo Sacerdote (2,27) [54], y los supuestos errores teológicos (divinidad de segundo rango e ignorancia atribuidas a Cristo [Ménégoz]), no son errores que necesariamente deban atribuirse al autor, ni el texto de San Pablo obliga a interpretar de este modo sus palabras; a lo más, son falsas interpretaciones de algunos exegetas.

Se dice también que San Pablo tiene por centro de su doctrina a Cristo crucificado y resucitado, y que aquí el centro es Cristo sentado a la diestra del Padre. Se dice que Pablo habla del sacrificio de la cruz, y que aquí se habla del sacrificio celeste. Se dice, asimismo, que en San Pablo la Ley judía se tiene por excelente en sí misma, aunque incapaz de perfeccionar por razón de la debilidad del hombre, y que aquí los ritos de la Ley se dicen vacíos y figuras del futuro sacerdocio de Cristo... Pero cualquiera ve que estas pretendidas oposiciones entre la doctrina de San Pablo en sus cartas y las enseñanzas de la carta a los Hebreos no son verdaderas contradicciones. Son sólo complemento de doctrina e insistir en un aspecto más que en otro, como es natural que suceda, si alguna diversidad tiene que haber en los escritos de un mismo autor y no plena identidad en ellos [55].

11. Bibliografía selecta

A) *Comentarios antiguos:* San Juan Crisóstomo, *Homiliae XXXIV in epist. ad Hebr* (obra póstuma): MG 63,9-236; Teodoreto, *Interpretatio ep. ad Hebr:* MG 82,673-786; Santo Tomás, *Commentarius in ep. ad Hebr:*

53 Citado por C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux* II p.310 v.10.

54 Véase el comentario a estos lugares.

55 Cf. P. Médebielle, *Epître aux Hébreux* p.278.

cf. Ang (1942) p.268; F. DE RIBERA, *Commentarius in Ep. B. Pauli Ap. ad Hebraeos* (Salmanticae 1598) (obra empezada por el A. [1,1-5,5] y completada y publicada después de su muerte).

B) *Comentarios modernos católicos:* A. BISPING, *Erklärung des Briefes an die Hebräer* (Münster W. 1864); A. SCHAEFFER, *Erkl. d. Hebr.-Briefes* (Münster W.1893); J. GRAF, *Der Hebräerbrief* (Freiburg i.Br.1918); I. ROHR: HSNT (1934); A. MÉDEBIELLE: SBPC (1951²); J. BONSIRVEN: VS (1943); *Epistola agli Ebrei* (Roma 1961; P. KETTER: HBK (1950); TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO: SBibb (1952); SBG (1961); C. SPICQ: BJ (1952); EtB (1952-53); J. REUSS: EBi (1952); O. KUSS: RNT (1966²); W. LEONARD: VbD (1959); S. ZEDDA, *Prima lettura di San Paolo* (1959).

C) *Comentarios modernos no católicos:* B. WEISS: MKNT ⁶ (1897); B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews* (London 1903); E. RIGGENBACH: KNT ³ (1922); H. WINDISCH: HNT ² (1931); J. MOFFAT: ICC (1924.1948); B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews* ³ (London 1928); Th. H. ROBINSON: MFF (1933); G. H. LANG, *The Epistle to the Hebrews* (London 1951); H. STRATHMANN: NTD (1953); W. MANSON, *The Epistle to the Hebrews* (London 1953); J. HERING: CNT (1954); O. MICHEL: MKNT ¹⁰ (1957).

D) *Estudios generales:* A. VITTI, *L'ambiente vero della Lettera agli Ebrei:* MiscBiblica 2 (1934) 245-276; *Le bellezze stilistiche della Lettera agli Ebrei:* B 17 (1936) 137-66; C. M. PERRELLA, *De iustificatione secundum Ep. ad Heb:* B 14 (1933) 1-21.150-69; L. VENARD, *L'utilisation des psaumes dans l'ép. aux Hébr.:* MelP 253-64; J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'AT dans l'ép. aux Hébr:* RB 54 (1947) 187-228; B. DE U. VIEIRA, *A Consumação Soteriológica na Epistola aos Hebreus* (São Paolo 1954); J. J. MORENO GÓMEZ, *La epístola de San Pablo a los Hebreos* (Lima 1955); O. KUSS, *Zur Deutung des Hebräerbriefes:* TR 53 (1957) 247-254; *Der Verfasser des Hebr. als Seelsorger:* TrierTZ 67 (1958) 1-12.64-80; G. BOURGIN, *Le Christ-Prêtre et la purification des péchés selon l'Ep. aux Hébr:* LumVie 7 (1958) 67-90; I. FRANSEN, *Jésus Pontife parfait du parfait Sanctuaire:* BVieCh 20 (1957-8) 79-91; G. SCHILLE, *Die Basis des Hebräerbriefes:* ZNTW 48 (1957) 270-80); TEODORICO DA CASTEL, S. PIETRO, *Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei:* Greg 39 (1958) 319-34; P. KATZ, *The Quotations from Deuteronomy in Hebrews:* ZNTW 49 (1958) 213-23; A. WIKGREN, *Patterns of Perfection in the Ep. to the Hebr:* NTSt 6 (1960) 159-67; C. E. CARLSTON, *Eschatology and Repentence in the Ep. to the Hebr:* JBLit 78 (1959) 296-302; P. M. GALOPIN, *Le sacerdoce du Christ dans l'Ep. aux Hébr:* BVieCh 30 (1959) 34-44; C. SPICQ, *Hébreux (Epître aux):* DBS 7 (1961) 226-79; R. RÁBANOS, *Sacerdote a semejanza de Melquisedec*² (Salamanca 1961); P. M. BRETSCHER, *Faith Triumphant. Echoes from the Epistle to the Hebrews:* ConTM 31 (1960) 728-739; W. ROBINSON, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews. A study in the Christian doctrine of hope:* Encounter 22,1 (1961) 337-51; A. FEUILLET, *L'attente de la parousie et du jugement dans l'Epître aux Hébreux:* BVieCh 42 (1961) 23-31; J. F. FONTECHA, *La vida cristiana como peregrinación según la Epístola a los Hebreos:* StLegionense 2 (1961) 251-306; M. L. LOANE, *Key-Texts in the Epistle to the Hebrews* (London 1961); J. MORIN, *L'Eglise dans l'épître aux Hébreux*, en «Studia. Recherches... publiées par les Facultés S. I. de Montréal», n.13 (Bruges 1962) p.117-127; J. COPPENS, *Les affinités qumrâniennes de l'épître aux Hébreux:* NRTh 84 (1962) 128-141.257-282; Anal. Lov. 4,1 (Lov. 1962); L. SUÁREZ, *Cesarea y la Epístola «ad Hebraeos»:* Studia Paulin. Congressus 1961, II (Roma 1963) p.169-174; A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (Paris-Bruges 1963); H. ZIMMERMANN, *Die Hohepriester. Christologie des Hebräerbriefes* (Paderborn 1964).

1 [1] **Después de hablar Dios en el pasado muchas veces y de mu-**

CAPITULO I

Proposición general. 1,1-4

Estos cuatro versículos son como un resumen-presentación del argumento de toda la carta. Un prólogo comparable al prólogo de San Juan, aunque mucho más breve. Con densidad de pensamiento se concentra aquí todo lo que será objeto de los siguientes versículos y capítulos, y se ofrece *la imagen excepcional de Cristo,* a quien nadie debe renunciar. El es el Revelador de la última economía de salud, con un mensaje superior y definitivo, que se contrapone a los muchos mensajes, fragmentarios, de los profetas. Es superior a los profetas y a los ángeles (v.1.2a.4). Es el representante de Dios por ser Hijo de Dios, Creador con el Padre y resplandor de su gloria, marca y efigie de su substancia, que sustenta y guía todas las cosas (v.2b.3a.3b). Si en el prólogo de San Juan se insistía en la iluminación y en el carácter de luz del Verbo, aquí se pondera la redención que alcanzamos por su medio. Porque El es el Redentor de los pecados y reina a la diestra del Padre (v.3c).

1 *Muchas veces y de muchas maneras.* La expresión literal griega es de paranomasia en las tres primeras palabras, repitiendo la misma voz (πολύς); y de aliteración, repitiendo la misma letra inicial (π) en cinco palabras del primer verso. Esta solemnidad de la cadencia y de la entonación se presta para indicar rítmicamente una idea de sucesión en la revelación del AT. *Después de hablar:* el hablar de Dios es la revelación propiamente dicha. Esta tuvo lugar muchas veces en el AT, todas las veces que Dios habló a los Padres sirviéndose de los profetas. Por esto, cada una de estas revelaciones era fragmentaria y no total; iba creciendo no sólo en la claridad de su manifestación, pero también en el objeto revelado. Por contraste—muy pretendido en toda la epístola por el autor entre el AT y el NT—, en el NT será una revelación definitiva y total, que ya no crecerá más en su objeto, por lo que toca a la revelación pública. Es el Dios (ὁ θεός, con artículo) el que habla, es decir, el Padre, el mismo único y determinado Dios del AT y del NT, sugiriendo así que una y otra revelación es divina. Dios ha revelado *de muchas maneras,* porque lo puede hacer y lo hizo en el sueño y en la vigilia, por medio de símbolos o de expresiones claras y explícitas, por medio de enigmas o de comparaciones, actuando directamente en la inteligencia o por medio de los sentidos y de la imaginación. Los modos de la revelación profética son objeto de lucubraciones eruditas [1]. También ha sido «de muchas maneras» la forma con que Dios se ha comunicado con los Padres, ora comunicándoles e intimándoles sus mandamientos, ora sus enseñan-

[1] V.gr., J. Enciso, *El modo de la inspiración profética según el testimonio de los profetas:* EstB 9 (1950) 5-38.

chas maneras a los padres en los profetas, [2] en lo último de estos días

---

zas, ora descubriéndoles el porvenir de ellos, ora prefigurando el futuro del Mesías, modos y maneras diversos de hablar con ellos y de revelárseles. *En el pasado:* cuando Dios hablaba en los profetas, es decir, hasta Malaquías, el último de los profetas, en el siglo v antes de Cristo. La interrupción de la profecía se expresa en Sal 73,9: «Ya no hay profeta»; y en 1 Mac 4,46; 14,41. Pero Juan el Bautista es el último profeta de la Antigua Ley; porque «los profetas y la Ley hasta Juan han profetado» (Mt 11,13). *Los padres* son los patriarcas (Rom 9,5; 11,28; 15,8) y los antecesores de los judíos (Heb 3,9; 8,9; cf. Jn 4,20: «nuestros padres adoraron en este monte»; 6,31.49: «comieron el maná en el desierto». 58; Mt 23,30.32; Lc 6,23. 26; 11,47s; Act 3,25; 7,38.44s.51s; 13,16). La relación de ingratitud para con los profetas, existente en esos antecesores (padres) de los judíos, queda de manifiesto en Mt 23,30-32; Lc 6,23.26; 11,47s; Act 7,52.

2 *En lo último de estos días:* es la expresión que los LXX usan para indicar los tiempos mesiánicos (Núm 24,14; Jer 23,20; Dan 10,14), *in novissimis diebus* de la Vg. Subraya lo reciente de la revelación hecha por medio del Hijo, en contraposición a la antigüedad de la revelación por medio de los profetas, ya pasada. *Estos días* son los días de la generación presente, que ha oído la voz del Hijo.

Dios ha hablado *en un Hijo* del todo singular, que ni siquiera es calificado con un epíteto ni tampoco con un artículo determinante, pero que después será descrito como verdadero hijo natural y propiamente divino, Dios de Dios. La revelación última y definitiva se hace, ciertamente, *por medio* del Hijo, pero se expresa con un *en*, que, si puede tener sentido instrumental, *por medio de* (cf. Act 17,31; Mt 9,34), también puede conservar el sentido local, ya que Dios se revela en toda la acción y en todas las palabras del Hijo [2], como que descansa y habita en El la divinidad sustancialmente. La revelación por medio de los profetas era fragmentaria y preparatoria; la que se ha hecho en el Hijo por el mismo Dios del AT continúa ciertamente la anterior, pero es ya total y definitiva. Nadie, por otra parte, tan autorizado para hablar del Padre y de las cosas del Padre como el Hijo, que es tan Dios como el Padre (Jn 1,18), y nadie conoce lo del Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quisiere revelar (Mt 11,27).

Que puso por heredero de todas las cosas: si es Hijo, es también heredero (Gál 4,7); pero no precisamente por muerte del poseedor o transmisor de la herencia, sino porque se la han dado ya en dominio y posesión legítima (Sal 2,8) [3]. Este dominio total del universo corresponde, sin duda, al Hijo en razón de su naturaleza divina; pero aquí se quiere significar que también le corresponde en cuanto hombre, a este Dios hombre que revela las palabras del Padre

[2] Cf., por ejemplo, FR. LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo,* al nombre de *Faces de Dios.*

[3] Cf. WESTCOTT, *The biblical idea of inheritance* p.169-171; MÉDEBIELLE, p.292. Sobre el aspecto cristológico inicial de esta carta, cf. A. VANHOYE, *Christologia a qua initium sumit epist. ad Hebraeos (Heb 1,2b.3.4):* VD 43 (1965) 3-14.49-61.113-123.

nos ha hablado en un Hijo que puso por heredero de todas las cosas, por quien hizo también los siglos; [3] el cual, siendo resplandor de su

---

(cf. Mt 11,27; 28,18; Jn 3,35; 13,3). «Porque conviene que reine hasta que ponga a todos sus enemigos por escabel de sus pies y entregue el reino a Dios y al Padre» (1 Cor 15,24-27; Sal 109,1).

También por medio de este Hijo *hizo Dios los siglos*. Ya se entiende que, si antes la herencia de todas las cosas se le daba al Hijo en cuanto hombre, ahora la creación de todas ellas no puede atribuírsele sino según la naturaleza divina. El pensamiento es paralelo al de San Juan: por el Verbo se hicieron todas las cosas (Jn 1,3); y a lo que San Pablo dice en Col 1,16 y 1 Cor 8,6. Es lo mismo que se dice de la Sabiduría divina, con la cual Dios formó al hombre (Sab 9,2). *Los siglos* no son aquí la sucesión temporal de las cosas a través de las edades del mundo, sino esas mismas cosas en su totalidad, que están colocadas en el tiempo y en los siglos (cf. Heb 11,3; 2 Tim 4,10; Sab 13,9; 14,6; 18,4).

Si Dios hace las cosas por medio del Hijo, es porque el Hijo posee la naturaleza divina, y Dios produce las obras de la creación por su naturaleza, que es común a las tres divinas personas. Las acciones *ad extra* son de las tres divinas personas en una única acción indivisible. Al decir que Dios lo hizo todo por medio del Hijo, no hay aquí sentido de instrumentalidad, que implique subordinación e inferioridad del Hijo respecto del Padre, como pretendían los arrianos. La fuerza creadora está en el Hijo, la misma que en el Padre, por comunicación de naturaleza. También se dice que Dios crea por el Hijo, en cuanto que el Hijo es la expresión adecuada del pensamiento divino, el Verbo de su mente, y la *causa ejemplar* de todo lo que hace [4].

3 Este Hijo es el *resplandor de la gloria del Padre*. La *gloria* divina es objetivamente la misma naturaleza divina, que, en cuanto manifestada a los hombres, produce la admiración y alabanza de éstos, la gloria formal (cf. Jn 1,14; 2,11), y tiene su claridad (cf. 2 Cor 4,6: «para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo Jesús»).

Esta *gloria* en Dios, es decir, el conocimiento que Dios tiene de sí y de sus perfecciones, es el principio del Verbo, engendrado por este conocimiento. Si Dios es luz (1 Jn 1,5) y va acompañado de luz, como con frecuencia se le describe en el AT (Ex 24,17; Sal 49,3; 103,2...), el Hijo es «luz de luz», según el Concilio de Nicea. Es el «resplandor» de esa luz del Padre. El *resplandor* (ἀπαύγασμα) es, en sentido pasivo, el reflejo de esa luz, la imagen que refleja el espejo; y es también, por su sentido fundamental, luz destellante, destello de la luz. El resplandor va siempre unido a la luz y procede de ella, y ésta siempre necesariamente produce el resplandor. Así el Padre—como lo pusieron de manifiesto los escritores eclesiásticos contra las herejías, sirviéndose de estos textos—necesariamente produce al Hijo, y éste siempre procede de

[4] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* 1 q.34 a.3.

gloria y marca de su substancia, llevando además todas las cosas con la palabra de su poder, después de realizar la purificación de los peca-

---

aquél y está unido con El. Con lo cual se indica la eterna consustancialidad de estas personas divinas, señaladada también con el participio presente y permanente *(siendo*, ὤν).

La misma idea se expresa en lo siguiente: el Hijo es *marca de la sustancia del Padre. Marca* (χαρακτήρ) designa la señal o figura grabada, que es como una reproducción del objeto, la impronta que deja un sello, etc. Representa los rasgos distintivos o característicos de ese objeto; es su *marca*. También se usaba en el sentido de estatua o imagen, que aquí sería como la imagen, fiel reproducción, de la *sustancia del Padre*. La *sub-stantia* es lo que hay debajo de las apariencias externas y accidentales, es el ser y esencia de las cosas; y significaba también los bienes raíces y fundamentales que se poseían. Indica, por consiguiente, aquí el ser y la naturaleza que el Padre posee. La impronta que deja el sello, y la reproducción en estatua o imagen, es algo diferente del sello y de la persona representada. Así, el Hijo es persona diferente del Padre y no mera modalidad de El, aunque consustancial con El. Pero esto último queda mejor indicado en la frase anterior: resplandor de la gloria del Padre. El sentido que la palabra griega *hipóstasis* alcanzó en las controversias cristológicas y trinitarias del siglo IV, como el de *prósopon*, aludiendo a la *personalidad*, no sería de este lugar en el momento de escribirse la epístola a los Hebreos.

Llevando todas las cosas, tanto en el sentido de sustentarlas como en el de regirlas y conducirlas; porque ambos significados se acomodan a la palabra griega φέρων. Según esto, el Hijo sería como «el piloto del universo». Además, por la partícula τε griega, que enlaza íntimamente esta frase con la anterior. En efecto, este sustentar y conservar y regir todas las cosas es consecuencia del poder creador del Hijo y de su unidad de naturaleza con el Padre. Todas las cosas subsisten en el Verbo (Col 1,17). No es, pues, un mero sustentar, como quien sostiene un peso; es más: es conducir, guiar hasta un fin. Y esto lo hace *por medio de la palabra de su poder*. La palabra es expresión de voluntad o manifestación de poder. El universo fue dispuesto por la palabra de Dios (11,3).

Este Dios Creador es también *Redentor*. Por esto realizó *la purificación de los pecados*. La realizó en tiempo pasado (aoristo), porque el autor quiere señalar la eficacia para siempre de ese sacrificio de expiación: de una vez para siempre; en lo cual insistirá después en la misma epístola.

Y así, porque le era debido, siendo el resplandor de la gloria del Padre y marca de su sustancia, Creador del universo, y también por haber realizado su obra de redención, este Hombre-Dios ya puede ocupar el sitio que le corresponde y *se ha sentado a la diestra de la Majestad en las alturas*. «Se ha sentado» de modo permanente, ἐκάθισεν, aoristo equivalente al perfecto. La expresión *a la diestra* indica el lugar más digno (3 Re 2,19; Sal 44,10) y participación en el

dos, se ha sentado a la diestra de la Majestad en las alturas, [4] habiendo

poder y en los derechos de un modo excepcional. Es alusión manifiesta al salmo mesiánico 109,1, donde se usa la misma frase para el Mesías, Hijo de Yahvé, que volverá a repetirse (8,1; 10,12; 12,2) y en Act 2,34; 7,56; Ef 1,20; Col 3,1; Ap 3,21. *La Majestad en las alturas* designa, por uno de sus atributos, al mismo Dios (cf. Dt 32,3; Sal 144,3.6).

4 Este Mesías Redentor, Dios hombre, que reina en las alturas celestiales a la diestra del Padre, es allí muy *superior a los ángeles.* Así, con este pensamiento, se prepara la transición al v.5ss, donde de intento se demostrará esa superioridad y esa transcendencia de Cristo. Los ángeles, que forman la corte celestial, son también los más próximos a Dios (cf. Is 6,2ss); pero Cristo es superior a ellos, y está sentado a la diestra de Dios. *Ha heredado un nombre,* es decir, le corresponde un nombre, lo cual es también decir una dignidad y excelencia, ya que el nombre (según el semitismo usual) es sustitutivo de la persona con todas sus cualidades esenciales. Este nombre y esta dignidad que sugiere es muy superior al nombre y excelencia de los ángeles, las criaturas más excelsas de la creación; con lo cual se insinúa que el nombre y la dignidad que corresponde a Cristo es de orden divino. Se refuerza el pensamiento con el adverbio διαφορώτερον, «más diferente», que acentúa la distinción en dignidad y la superioridad, comparada con la de los espíritus puros, los ángeles.

El perfecto κεκληρονόμηκεν indica la permanencia con que ha heredado este nombre; una idea que encontramos en otros pasajes de San Pablo: Dios le ha dado un nombre por encima de todo nombre; por efecto de su humillación y del vaciarse de la gloria externa que le era debida (Flp 2,6-9) [5]. También, después de su resurrección, le ha colocado «a su diestra sobre todo principado» (Ef 1,21). Este nombre o dignidad y excelencia es como un premio heredado por Cristo, después de su resurrección, en su ascensión gloriosa, por la obediencia y redención llevada a cabo. Cristo está, por consiguiente, muy por encima de los ángeles; así como antes se ha dicho que, como Hijo, está por encima de los profetas. Nótese también la paranomasia final (κεκληρονόμηκεν ὄνομα), que recalca con énfasis terminal la idea del nombre o dignidad excelente que corresponde a Cristo.

Parte primera, dogmática. 1,5-10,18

Cristo, el Hijo, superior a los ángeles. 1,5-2,18

La perícopa se concatena con el último versículo anterior, perteneciente al prólogo general, y demuestra con argumentos tomados de la Sagrada Escritura el pensamiento enunciado en el v.4, la superioridad de Cristo sobre los ángeles. Es la primera sección

[5] Véase el comentario de la carta a los Flp en este lugar.

sido hecho superior a los ángeles, tanto más cuanto que tiene heredado un nombre incomparable al de ellos.

[5] Porque ¿a quién de los ángeles dijo alguna vez: «Hijo mío eres

---

dentro del plan general de esta parte dogmática, que quiere demostrar la excelencia del cristianismo, por cuanto su Mediador y Sacerdote, Dios hombre, Cristo, sobrepuja a los ángeles, a Moisés, al sacerdocio levítico. El autor insiste en esa superioridad sobre los ángeles, ya que para los hebreos, según su tradición, los ángeles habían transmitido a Israel la Ley divina [6]. Esta superioridad de Cristo sobre los ángeles la quiere recalcar bien el autor, sirviéndose de argumentos escriturísticos, de los salmos en particular, argumentando al estilo rabínico y aduciendo los textos en número septenario, que se han querido ver dispuestos en forma de *quiasmo*: los dos primeros mirando directamente a Cristo; los dos siguientes, relativos a los ángeles, para terminar volviéndose a Cristo [7].

5 *Porque ¿a quién de los ángeles...?* Esta pregunta es una manera de exponer una razón de la superioridad de Cristo. Por esto se pone la partícula causal. La cita aducida está tomada de Sal 2,7, según los LXX. Se trata de un salmo directamente mesiánico, como lo supone y reconoce la primera comunidad cristiana, al mismo tiempo que lo atribuye a David en Act 4,23-26. San Pablo interpreta de la resurrección de Cristo el versículo que ahora nos ocupa: *yo hoy te he engendrado* (Act 13,33; Rom 1,4). Lo cual quiere decir que Cristo, Hijo natural de Dios (γεγέννηκα significa generación propiamente dicha, y en perfecto indica acción perfectamente acabada), es entronizado solemnemente en el mundo como Rey Mesías y como manifiestamente Dios, engendrado por el Padre, en el día de su resurrección. Porque, en efecto, después de la pasión y vida humillada de Cristo es cuando aparece mejor su exaltación pública por el Padre; y en el día de la resurrección como que nace a vida gloriosa. Con esta interpretación, que tenemos por la más fundada en la misma Escritura (Act 13,33), con San Hilario, San Ambrosio, A Lápide, Vázquez, Linder [8], no es menester recurrir a los que han visto este momento de entronización en la encarnación o generación temporal de Cristo (San Atanasio, San Crisóstomo, Teodoreto); porque ni entonces aparece Cristo con una dignidad externa regia, ni el salmo describe a este Rey como niño. Tampoco parece aludirse en el salmo expresamente a la generación divina en el *hoy* perpetuo de la eternidad (San Agustín, Santo Tomás), aunque esta generación evidentemente se suponga; porque, por todo el contexto, en el salmo se trata de una manifestación externa, temporal e histórica, de esa divinidad. Ni parece que esta manifestación haya tenido lugar tan plenamente en el bautismo o transfiguración de Jesús, aunque entonces se manifestara la dignidad y divinidad de Cristo en alguna manera. Porque el salmo 2 pone esta manifestación

[6] Cf. C. Spicq, 2,14.50ss.
[7] Cf. Médiebelle, in h. l. p.294.
[8] Cf. M. Nicoláu, *De revelatione christiana*[5] n.598: SThS I[5] (Matriti 1962); J. Dupont, «*Filius meus es tu*». *L'interprétation de Ps II 7 dans le Nouveau Testament*: RScR 35 (1948) 522-543.

tú; yo hoy te he engendrado»; y otra vez: «Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo»? [6] Y nuevamente, cuando introduce el Pri-

---

de la divinidad después de describir las maquinaciones de los enemigos contra Jesús, que tuvieron su cumplimiento en el día de la pasión (Act 4,27).

Aunque se aluda con esas palabras a la resurrección de Jesús, que pone de manifiesto su divinidad, esa divinidad y filiación natural respecto del Padre se presupone y se afirma. A ninguno de los ángeles se han dicho las palabras que indican la filiación divina de Cristo, entendida no al modo de los hijos adoptivos, como lo son los ángeles; sino entendida en el sentido de filiación divina natural, como la entiende el autor de la carta.

Las palabras que siguen: *Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo*, están tomadas del vaticinio de Natán a David (2 Sam 7,14; 1 Par 17,13), aludiendo no sólo a Salomón, que edificaría el templo al nombre de Yahvé (2 Sam 7,13), sino también a toda su descendencia, cuyo reino quedará firme eternamente; esta eternidad no es sólo en un sentido de larga duración, como con frecuencia se toma la voz *eterno* en el AT, sino en sentido propio, como entiende este pasaje el Sal 88,29s.37s («su trono como los días del cielo»), y como se expresa el ángel Gabriel en Lc 1,32s hablando del Mesías y aplicando al Mesías el vaticinio de Natán. Según el ángel, el Mesías reinará en la casa de Jacob *eternamente*, es decir, en el sentido propio de esta palabra, según declara inmediatamente, por negación: «su reino no tendrá fin». El vaticinio de Natán se refiere, por consiguiente, a toda la descendencia regia de David, comenzando por Salomón, y en esta descendencia se incluye también al Mesías, que es el culmen y parte principal de toda ella. La aplicación a Cristo la ven algunos no en sentido literal, sino en sentido místico (Cayetano) o en sentido típico (Spicq). De cualquier manera que se vea aquí incluido al Mesías, en la aplicación de este vaticinio prosigue la afirmación de la filiación divina de Cristo, subrayando las relaciones afectuosas que median entre el Padre y el Hijo, que se aplicarán después a todo el que venza (Ap 21,7).

6 *Y nuevamente* dice (Dios). Parece, en efecto, lo más natural referir las palabras introductorias *(et cum iterum)* al dice *(dicit)*, como fórmula que repite la expresión del v.5 *(et rursum)*. Así con muchos intérpretes (von Soden, Moffat, Windisch, Seeberg, Médiebielle, Vénard, Spicq). Otros, sin embargo (Cayetano, Westscott, Padovani), las refieren a *introduce*, de suerte que el sentido sería según ellos: «Cuando de nuevo introduce al Primogénito en el universo», pensando en una nueva venida de Cristo o parusía, distinta de la primera [9], en la cual sería adorado por los ángeles [10]. Pero la introducción del Primogénito en el mundo, en la tierra, οἰκουμένη, tuvo lugar en la Encarnación. Desde entonces tienen

[9] Cf. A. M. VITTI, *Et cum iterum introducit...*: VD 14 (1934) 306-312.368-374; 15 (1935) 15-21.

[10] En la *Ascens. de Is* 11,21-23, la adoración de los ángeles se dirige a Cristo resucitado; cf. SPICQ, 2,17.

mogénito en el mundo, dice: «Y adórenle todos los ángeles de Dios». [7] Y por lo que toca a los ángeles dice: «El que hace a sus ángeles vientos, y a sus ministros llama de fuego». [8] Mas por lo que toca al Hijo:

---

que adorar a Cristo hombre todos los ángeles, porque la humanidad de Jesucristo, como unida hipostáticamente al Verbo, merece honores divinos, y a ella se le tributa culto de latría [11].

Este Hombre-Dios es llamado el *Primogénito*, que en sentido rabínico significa también *hijo predilecto y preferido*. Es un título que en otros pasajes se atribuye a Cristo por San Pablo (Rom 8,29; Col 1,18) y por Ap 1,5, indicando una relación particular con Dios, que es de prioridad y preferencia. Por eso, nada tiene de particular que tengan que adorarle los mismos ángeles, como a su Señor y superior a ellos. El mandato dirigido a los ángeles se expresa con las palabras del Sal 96,7: «Adoradle a El (a Yahvé) todos sus ángeles»; o más literalmente según una glosa de Dt 32,43 en la versión de los LXX: «Adórenle a El (a Yahvé) todos los ángeles de Dios». Es a Dios a quien deben adorar los ángeles en uno y otro texto. Pero el sentido *plenior* de estas palabras con razón permite aplicarlas con San Pablo a Cristo según su naturaleza humana, porque se le aplican después de introducirle, ya encarnado, en el mundo.

7 *Por lo que toca*, πρός, en sentido de περί (Mc 12,12; Rom 10,21): *acerca de ellos*. Porque va a hablar acerca de los ángeles y de sus oficios. Si el Hijo es Rey (v.7-9), los ángeles son puros servidores y mensajeros. El que *dice* las palabras que se aplican a los ángeles es Dios, el mismo sujeto del v.6, según el texto gramatical. Porque, aunque las palabras que se le hacen decir (del Sal 103,3) las diga el autor inspirado y a él se le atribuyan, sin embargo Dios es el autor de la Escritura y de sus palabras inspiradas, y a El también se le pueden atribuir. Un caso análogo ocurre en Heb 4,4; y, a la inversa, considerando como dicho por la Escritura lo que dice Dios, en Rom 9,17; Gál 3,8.

Las palabras del Sal 103,3 no se citan según el texto hebreo: «haces tus mensajeros a los vientos, y al fuego llameante tus ministros», donde no hay alusión a los ángeles; sino según la versión de los LXX (y Vg): *el que hace a sus ángeles vientos, y a sus ministros fuego llameante*. Aquí se califica a los ángeles, mensajeros de Dios, como vientos, por la agilidad, sutileza y rapidez que les es propia, como del aire; y a los ministros de Dios se les atribuye el ardor del fuego para promover la causa de su Señor.

8. *Mas por lo que toca al Hijo*. Es bien visible la oposición entre los ángeles, puros servidores, y el Hijo, que es Rey y Dios. Con razón se marca con las adversativas μέν (v.7)... δὲ (v.8). Ahora las palabras pronunciadas *acerca del Hijo* están tomadas del salmo me-

[11] Recientemente P. ANDRIESSEN, *De Beketnis van Heb* 1,6 (StudCath 35 [1960] 2-13) refiere este versículo a la introducción de Cristo en el *mundo celeste*. Según este autor, todo el pasaje 1,2-13 se refiere a la Ascensión de Cristo y a su entronización en el cielo. Los v.5-13 son exclusivamente para ilustrar este motivo. Y el término οἰκουμένη, si se toma en su sentido original de «tierra habitada», puede designar el cielo (2,5). Para A. VANHOYE la introducción en la οἰκουμένη (1,6) es exaltación por encima de los ángeles (1,4-6) y tiene lugar desde el triunfo pascual: *L'οἰκουμένη dans l'épître aux Hébreux*: B 45 (1964) 248-253.

«Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos», y «el cetro de rectitud el cetro de tu reino. [9] Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad;

---

siánico 44,7: *Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos.* Este salmo es un epitalamio donde se describen las nupcias singulares de un rey singular con una esposa singular. Las alabanzas que se aplican a este rey no pueden convenir sino al Mesías. Por esto el salmo es mesiánico sin duda (además de su analogía con los salmos mesiánicos 2 y 109); y también porque así lo entendieron del Mesías la tradición de los judíos [12] y los Padres, que han visto en él una alegoría de las nupcias de Cristo con su Iglesia, como en el Cantar de los Cantares. A este Rey, cuyo trono es eterno, se le llama aquí Dios, en vocativo; y no cabe duda que está en la mente del autor de Heb atribuirle dignidad divina, como en el v.3 (cf. Is 9,5). Luego, no por hipérbole, sino por estricta realidad se llama Dios al Mesías, y su trono de Rey se dice eterno.

Continúan citándose palabras del Sal 44,7b.8: *El cetro de rectitud* (es) *el cetro de tu reino.* La rectitud, la equidad, son propias de este reino mesiánico, que con tales notas se describe asimismo en todo el salmo 71, también mesiánico. *Rectitud,* εὐθύτης, aparece una vez en el NT; significa en los LXX la justicia y rectitud moral, la lealtad...

9 Todavía se aplica a Cristo el v.8a del Sal 44: *Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad,* que es repetición del pensamiento anterior y manifiesta la causa de la rectitud y justicia de este reino; es decir, por la eximia santidad de este Rey. *Por esto,* precisamente por esta eximia santidad y rectitud del gobierno y gestión de este Rey, *¡oh Dios!, te ha ungido tu Dios con óleo de exultación, más que a tus compañeros.* De nuevo le llama *Dios,* en vocativo y con artículo determinado (ὁ Θεός), muy en consonancia con los atributos divinos que antes le ha aplicado (v.2-4) y con el contexto de los v.5-6. La unción que se le ha conferido es de alegría y júbilo; por esto parece referirse a un premio, y premio de gloria, después de haberla ganado. *Por eso,* por la rectitud de tu gestión, por tu amor a la justicia y odio a la iniquidad, te ha ungido; como por la obediencia y humillación, *por eso* Dios le ensalzó (Flp 1,9).

La unción de Cristo fue con la divinidad, en la unión hipostática y en la encarnación. También fue ungido por el Espíritu al comenzar su vida pública (cf. Lc 4,18; Is 61,1; Act 10,38). Pero sobre todo la unción de alegría le vino con su ascensión y gloria celeste (cf. 1 Tim 3,16). La gloria y alegría que—como goce accidental—le sobreviene a su naturaleza humana, está muy por encima de la que puede caber a sus compañeros, es decir, a los otros reyes de este mundo; y, mejor todavía, por encima de la que vendrá a todos los que participen de la filiación divina y sean consortes de la naturaleza divina (2 Pe 1,4). En éstos (hombres y ángeles) la filiación divina es meramente adoptiva; en Cristo es filiación divina natural [13].

[12] Cf. Targum de los Salmos; STR.-B., III 679.
[13] Puede verse I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Etude de Théologie biblique:* NRTh 80 (1958) 225-252.

por esto, ¡oh Dios!, te ha ungido tu Dios con óleo de exultación, más que a tus compañeros». [10] Y «Tú al principio, ¡oh Señor!, pusiste fundamento a la tierra, y obra de tus manos son los cielos. [11] Ellos perecerán, pero tú permaneces; y todos, como un vestido, se harán viejos. [12] Y los envolverás como un manto, como un vestido, y serán cambiados. Pero Tú eres el mismo, y tus años no se acabarán». [13] Y ¿a

---

10-12 El autor de la carta continúa probando la superioridad de Cristo sobre los ángeles. Ahora le aplica tres versos del Sal 101, 26-28 que en el texto hebreo y en los LXX se dicen de Dios [14]. El salmista describe a Dios como autor y creador del mundo, Señor eterno del universo, Señor que permanece y no perecerá, en contraste con la temporalidad, caducidad y mutaciones de todo lo criado. La cita, como antes, no es por el texto hebreo, que no tiene aquí el vocativo «¡oh Señor!», sino por los LXX: *Tú, ¡oh Señor!, al principio pusiste fundamento a la tierra.* El nombre de Κύριος, Señor, es propio de Dios, y es también el nombre que el NT y los primeros cristianos aplican a Cristo [15]. *Al principio* indica la preexistencia de Cristo, antes del tiempo, *cimentando la tierra,* es decir, creándola, conservándola y disponiéndola. El autor se sirve poéticamente de una imagen, como si la tierra estuviera suspensa sin fundamentos y necesitara de éstos, colocados precisamente por Dios, para subsistir. San Pablo reproduce aquí el texto de los LXX, pero alterando el orden y comunicando énfasis a las primeras palabras: *Tú, al principio, ¡oh Señor!, pusiste fundamento a la tierra* (LXX), acentuando así su divinidad y preexistencia. Después prosigue con la idea de la creación: *Obra de tus manos son los cielos.* Ya se deja entender que el autor predica de Cristo estos atributos según su naturaleza divina.

Continúa aplicándole las palabras del salmista que se refieren a la permanencia y eternidad de Dios: *Ellos perecerán, pero tú permaneces* (en presente; Dios siempre en un mismo ser); *y todos, como un vestido, se harán viejos, y los envolverás como un manto, como un vestido, y serán cambiados.* Las comparaciones están tomadas de prendas de vestir, manto, vestido, que con el uso sufren alteración —en agudo contraste con el «permaneces» de antes—y, con la alteración, la corrupción y el hacerse inútiles y viejos. Así serán viejos y caducos los cielos, donde creían algunos que estaban los ángeles. Por esto habrá nuevos cielos y nueva tierra (2 Pe 3,10-13; Ap 21,1). *Pero tú eres el mismo:* no hay en Dios mutación alguna ni eclipse debido a cambios (Sant 1,17). *Y tus años no se acabarán:* la idea de preexistencia antes del principio, que se ha atribuido a Cristo (v.10), ahora se completa con la de eternidad en sentido estricto. Cristo (evidentemente según su naturaleza divina) es eterno en su ser: nuevo contraste con los ángeles.

13 La superexcelencia de Cristo sobre los ángeles vuelve a inculcarse con el pensamiento que apareció en el v.3: Porque *¿a quién de los ángeles ha dicho Dios alguna vez...?* Ningún ángel puede

[14] Cf. B. W. BACON, citado en SPICQ, 2,20 (1950) 515-543; 48 (1960) 420-452.
[15] Sobre el título *Kyrios* en relación con Jesús, cf. L. CERFAUX, *Le titre Kyrios:* RecLC p.1-188.

quién de los ángeles ha dicho alguna vez: «Siéntate a mi diestra hasta

---

aplicarse las palabras solemnes y victoriosas del Sal 109,1 que Yahvé pronuncia dirigidas al Mesías: *Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies.* El salmo es reconocidamente davídico y mesiánico, por los testimonios de Jesús (Mt 22, 41-46) y de San Pedro (Act 2,34s), recibidos por los fariseos y judíos. Es salmo directamente mesiánico, en el que las propiedades del Rey-Sacerdote y del reino que se describe, universal, no pueden convenir a ningún rey del AT, ni siquiera a David mismo [16]. El salmo ofrece gran analogía con otros salmos ciertamente mesiánicos, como el 2.44.71; y de él se ha hecho frecuente mención en el NT (1 Cor 15,25; Col 3,1; Ef 1,20; Heb 1,3.13; 5,6.10; 6,20; 7,17ss; 10,12s; Ap 3,21). Yahvé es el que habla al Mesías, a quien David le llama «su Señor»: «Dijo el Señor a mi Señor», reconociendo en su descendiente una autoridad y dignidad superior (cf. Mt 22,43; Mc 12, 35-37). *Sentarse a la diestra* ya sabemos que es ocupar el primer lugar, el de más honor, y ser copartícipe de la dignidad de aquel a cuya derecha se está; en este caso, ser copartícipe de la dignidad divina (cf. 3 Re 2,19, donde se habla de la madre de Salomón, reina, sentada a la derecha del rey). La partícula que aquí se usa, ἐκ δεξιῶν, en vez de ἐν, puede expresar la idea de movimiento. Los apóstoles entendieron de la ascensión de Cristo a los cielos y de su glorificación este sentarse a la diestra de Dios, como gloria que se le tributa a Cristo en su naturaleza humana. Baste recordar el testimonio de Mc 16,19: «El Señor Jesús, después que les habló (a los apóstoles), fue llevado a los cielos y está sentado a la diestra de Dios» Y cf. Act 2,34; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3.

Hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies, es decir hasta que te someta perfectamente a tus enemigos y (a la manera de los orientales vencedores, según los monumentos asirios y asiriobabilónicos) estén sometidos a tus pies, como para pisar sobre su cuello. Así estarán como escabel en que te apoyes y como grada para subir al trono. Esta acción de triunfo se atribuye a Dios; El es el que derrotará completamente a los enemigos. Cristo sólo tiene que estar sentado. Los enemigos de Cristo, después de su ascensión, todavía no están perfectamente sometidos; pero, de grado o de fuerza, quedarán un día sometidos. El sentarse a la diestra *hasta que ponga* a los enemigos a sus pies, no quiere significar que, una vez subyugados los enemigos, deje de reinar y de sentarse a la diestra. Entonces, por el contrario, será cuando reine más cumplidamente. No habrá cesación ni discontinuidad en la acción de reinar. Una manera semejante de expresar la misma idea con el *donec,* ἕως ἄν, sin que por ello se signifique discontinuidad de la acción en 1 Cor 15,25; Mt 1,25.

[16] En contra E. RODECHARD, *Le Psaume CX:* Etudes de critique et d'histoire religieuse 2 (Lyon 1948) p.17; citado por SPICQ, 2,21, que aplica el salmo al Mesías en sentido tipológico. Sobre el mismo argumento escribe J. COPPENS, *La portée messianique du Ps. CX:* EThL 32 (1956) 5-23.

que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies»? [14] ¿No son todos espíritus servidores, continuamente enviados para servir en favor de los que han de heredar la salvación?

---

14 *¿No son todos espíritus servidores...?* No hay excepción entre los ángeles: *todos* ellos son servidores. Y la evidencia de la respuesta negativa se acentúa con el οὐχὶ inicial, más enfático que el simple οὐ. Son *espíritus*, como se les llama en Núm 16,22; 27,16; 2 Mac 3,24; pero espíritus *servidores*, λειτουργικά, como antes v.7. El servicio de todos los ángeles es *litúrgico*, en el sentido de *sagrado*, en obsequio de Dios. Y todavía se subraya este servicio con las palabras que siguen: εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα, para el servicio obligado (no espontáneo y voluntario) en favor de aquellos que han de alcanzar la salud, es decir, para servir al bien sobrenatural de los hombres, a saber, de aquellos que han de heredar la salvación, los cristianos. Son *enviados continuamente*, por razón del participio presente de acción continua: ἀποστελλόμενα. Su oficio es, por consiguiente, religioso: servidores de Dios y auxiliares de los hombres en la economía de la salud. Estaría fuera de su sitio cualquier pensamiento de acción angélica o de intervención para el puro correr material de los siglos. Son, sí, servidores de Cristo Dios, centro del universo; y los ángeles suben y bajan prontos a obedecer los mandatos del Hijo del hombre (Jn 1,51). Y son también custodios de los hombres, como canta la liturgia; compañeros que puso el Padre celestial a la frágil naturaleza humana para que no sucumbiera ante los enemigos [17].

Resumiendo: en Heb 1,5-14 se trata de una exaltación de Cristo por encima de todos los ángeles. Se le proclama Dios en el v.5; y, por tanto, todos los ángeles deben sometérsele (v.6-7). A El solo le corresponde el trono y sentarse a la diestra de Dios (v.13). Es una exaltación de Cristo análoga a la que leemos en Flp 2,9-11, donde rinden homenaje a Cristo los cielos, la tierra y los infiernos, y toda lengua tiene que confesar que Cristo es el Señor *(Kyrios)*.

CAPITULO 2

Exhortación que se entrevera: Hay que atender a la práctica de la religión de Cristo y a su revelación. 2,1-4

El autor inicia lo que después seguirá practicando, entreverar partes exhortativas con las partes dogmáticas, aunque el gran núcleo de exhortación comienza en el capítulo 10,19. Aquí, después de haber presentado a Cristo como Revelador, lógicamente exhorta a no desatender la revelación que nos ha traído.

[17] En el oficio de los santos ángeles custodios, himno de Vísperas y Laudes: «Custodes hominum psallimus Angelos, — Naturae fragili quos Pater addidit — Caelestis comites, insidiantibus — Ne succumberet hostibus».

2 [1] Por esto es menester que atendamos con mucha atención a las cosas oídas, no sea que nos extraviemos. [2] Porque, si la palabra hablada por los ángeles resultó firme, y toda transgresión y desobediencia recibió justa retribución, [3] ¿cómo escaparemos nosotros si des-

---

1 *Por esto,* es decir, por todas las razones anteriormente expuestas: porque Dios habla en el Hijo, y sería grave peligro desoírle; porque el Hijo es también Dios y nos ha purificado de nuestros pecados, y porque envía a sus mismos servidores, los ángeles, para cooperar a nuestra salvación.... Y así, preocupándose tanto Dios y Cristo de nosotros, *es menester que atendamos con mucha atención.* Es menester, con obligación moral; que atendamos (προσέχειν, dirigir la vista, la atención del espíritu), en un sentido intelectual, de donde se sigue el sentido moral de adhesión a una verdad o persona, de obediencia. *A las cosas oídas,* que son las que Dios nos ha dicho en el Hijo (1,2); es decir, el mensaje que Cristo ha comunicado a los apóstoles. La atención y adhesión consiguiente a este mensaje es por la fe; de esta fe se hablará copiosamente en la epístola. Hay que atender *con mucha atención,* περισσοτέρως, comparativo de un adverbio que ya indica exceso y medida extraordinaria; para significar la intensidad y fuerza de la adhesión. *No sea que nos extraviemos,* παραρυῶμεν, literalmente: correr a la deriva, que es peor que estar quieto en un sitio. Este desviarse sería ir lejos del Evangelio, ir a la ruina. Esta palabra παραρυῶμεν, que es *hápax legómenon* en el NT, en la literatura profana [1] tiene el sentido de resbalar, de escaparse. Sería, por consiguiente, perder la pista de la salud, que es la fe, y perder el camino: extraviarse. No es todavía una realidad presente este extravío; pero sí un peligro (μή ποτε).

2-4 *Porque,* en efecto, dando la razón de por qué hay que atender con mucha atención. *La palabra hablada por los ángeles* se refiere, en primer lugar, a la ley de Moisés, «promulgada por ángeles en mano de un mediador» (Gál 3,19; y cf. Act 7,35.38.53, en el discurso de San Esteban, y la presencia de ángeles en el Sinaí, señalada en Dt 33,2). También se refiere a todas las revelaciones del AT que manifestaron los profetas, mensajeros o ángeles de Dios. Esta palabra o revelación por ángeles se ha manifestado firme (βέβαιος), sobre la que se puede caminar con seguridad y, por tanto, segura, cierta, garantizada. Como consecuencia de esta garantía, *toda transgresión* positiva contra ella (παράβασις) y toda *desobediencia* o hacerse el sordo a ella (transgresión negativa) ha recibido *justa retribución* (la palabra μισθαποδοσία no se encuentra en la literatura profana); por esto, arguyendo *a fortiori, ¿cómo escaparemos nosotros si descuidamos,* es decir, si no nos preocupamos, en contraposición a la mucha atención con que debemos atender el mensaje que nos procura *tan gran salvación?* Queda con esto también indicado otro motivo para atenderlo: la salvación tan grande e importante que nos procura este mensaje. Cuanto más excelso es el

[1] Cf. Spicq, 2,25; P. Teodorico, *Metafore nautiche in Ebr 2,1 e 6,19:* RiB 6 (1958) 33-49.

cuidamos tan gran salvación? La cual, anunciada primeramente por el Señor, nos ha sido garantizada por los que la oyeron, [4] atestiguándola Dios con ellos mediante señales y prodigios y variedad de obras

---

objeto del mensaje anunciado, tanto más punible es el desatenderlo y descuidarlo. La salvación que se nos ofrece es grande sobremanera, literalmente τηλικαύτης, es decir, «de esta edad», no tiene par ni comparación con la antigua: la salvación que comunicaba el mensaje antiguo de la Ley era, primariamente, de bienes temporales, y daba a conocer la transgresión y el pecado; la salvación que comunica la nueva Ley y alianza es, primariamente, de bienes eternos y da la gracia para la observancia de la Ley.

A estas razones de excelencia que hay en la nueva Ley y nuevo mensaje del Señor, se agrega que esta salvación nos ha sido *anunciada*, no por los ángeles, sino *por el Señor*, por Cristo. Toda su vida, desde la encarnación, ha sido para nosotros un mensaje de salvación, que nos declaró con su predicación y nos mereció con su pasión, muerte y resurrección. Toda su vida, por tanto, desde el principio nos ha anunciado la salvación (ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι). La cual *nos ha sido* también *garantizada por los que la oyeron*, en cuanto que ellos confirman el testimonio divino (cf. Cor 1,6) y el Evangelio (Flp 1,7), bien por el ardor y certeza de su predicación, que se demostraba verdadera, propia de testigos fidedignos, poseedores de conocimiento cierto de lo que decían y de veracidad, enviados por Cristo para dar testimonio en Jerusalén y en Judea y Samaria y hasta los últimos confines de la tierra (Act 1,8), porque estuvieron con El desde el principio (Jn 15,27); bien *atestiguándola Dios con ellos mediante señales y prodigios*. Dios da también su testimonio en cuanto pone el sello divino de los milagros al compás de la predicación. El Señor coopera a la predicación y confirma la palabra con las señales que la siguen (Mc 16,20) y cooperó a la predicación y apostolado de San Pablo con señales, prodigios y demostraciones de poder (2 Cor 12,12). Con tres palabras se designan los milagros: son *signos*, señales (σημεία); son *prodigios* (τέρατα) y *virtudes* o demostraciones de poder (δυνάμεις). En los milagros, «una cosa es lo que se hace, que es algo que sobrepasa la fuerza de la naturaleza, y según eso los milagros se llaman *virtudes*. Otra cosa es aquello por lo que se hacen, a saber, para manifestar algo sobrenatural; y, según esto, se llaman comúnmente *signos*. Por su excelencia se llaman *portentos* o *prodigios*, como mostrando algo lejano» (Santo Tomás) [2].

También Dios confirma el testimonio *con variedad de obras de su poder* (ποικίλαις δυνάμεσιν). Todo ello muestra la verdad del mensaje divino; cómo Jesús de Nazaret fue aprobado por Dios en «virtudes», prodigios y señales (Act 2,22). Este recurso al valor demostrativo del milagro para confirmar la revelación divina es usual en el AT y el NT (Mt 11,4s; Lc 7,22; Jn 5,31-36; 10,25.38; 14, 10-13; Rom 15,19; 2 Cor 12,12; Gál 3,5) y será después tradicional

[2] *Summa Theologica* 2.2 q.178 a.1 ad 3.

de su poder, y donaciones del Espíritu Santo, distribuidas según su voluntad.

[5] Porque no a los ángeles sometió el mundo que ha de venir, del

---

en la Iglesia, contra las afirmaciones gnósticas y modernistas de quienes no quieren reconocerle su valor probativo, y contra los que han querido negarle su carácter de primacía objetiva en la demostración apologética [3]. *Y donaciones del Espíritu Santo distribuidas según su voluntad*, es decir, según su beneplácito (θέλησις, en contraposición a voluntad definida y concreta y preceptuada: θέλημα; cf. Heb 10,36; 13,21). También esas donaciones del Espíritu son señales para atestiguar el mensaje divino, como los milagros. Porque significan, más que la acción interna del Espíritu con su gracia en el interior de cada hombre, los carismas externos que se manifiestan para utilidad de los demás y bien de la Iglesia. Por lo demás, son doctrina paulina esas distribuciones del Espíritu Santo, en que se manifiestan las gracias *gratis datas* en provecho de los demás: «Hay divisiones de gracias, pero es el mismo Espíritu. Y hay divisiones de servicios, pero es el mismo Señor. Y divisiones de operaciones; pero es el mismo Dios el que obra todas las cosas en todos. A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para la utilidad común. A uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro, fe en el mismo Espíritu; a otro, gracia de curaciones en este único Espíritu; a otro, el obrar milagros; a otro, la profecía; a otro, el discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, la interpretación de las palabras. Todas estas cosas las obra el único y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno según su beneplácito» (1 Cor 12,4-11). No podíamos presentar mejor comentario de esas «donaciones del Espíritu Santo distribuidas según su voluntad», que las palabras transcritas de San Pablo; que, por otra parte, confirman la identidad de pensamiento y de doctrina entre el autor de las epístolas paulinas y el autor de la carta a los Hebreos.

Confirmación de la excelencia y superioridad de Cristo sobre los ángeles: Cristo es nuestro verdadero Redentor. 2,5-18

Después de la exhortación entreverada (2,1-4) dentro de la parte dogmática, el Apóstol vuelve a su argumento anterior inicial: la superioridad de Cristo sobre los ángeles. El argumento que, para probarla, ahora se desarrolla, es el de la realeza y dominio de Jesucristo respecto del mundo que ha de venir, sometido a Cristo, y no a los ángeles (v.5-9). Cristo es Rey, a pesar de sus humillaciones y abajamientos redentores, a pesar de su pasión. Es más: lo es también por esta redención y pasión. En esto se asemeja a sus hermanos los hombres, y por esta pasión será Pontífice misericordioso y fiel. Así nos acercamos al tema central del sacerdocio de Cristo.

5 *Porque no a los ángeles sometió (Dios) el mundo que ha de venir.* El sujeto de la oración sigue siendo Dios. La conjunción *porque*,

[3] Cf. M. Nicoláu, *De revelatione Christiana*[5] n.129-174: SThS I (Matriti 1962).

cual hablamos, [6] sino que en algún lugar testificó alguien diciendo: «¿Qué es el hombre, que te acuerdas de él; o el hijo del hombre, que

---

γάρ, introduce la razón de lo dicho anteriormente acerca de los milagros y prodigios que Dios obra; es decir, la razón es porque el mundo está sometido, no a los ángeles, sino al hombre y es en orden al hombre. También puede considerarse esa partícula causal como una manera de comenzar un nuevo párrafo: siempre da razón o respuesta a las preguntas hechas anteriormente.

El mundo que ha de venir (μέλλουσα) es el que, a) pasado *el mundo presente* de sufrimientos y pecados, y b) pasados *los días del Mesías*, en los cuales se establece el que ha de venir, c) *existirá después del juicio y de la resurrección*, según la concepción judía de tres períodos del mundo [4]. Pero aquí quiere señalarse el nuevo orden que ha de reinar, el que está en la mente del autor de la carta, que en diferentes ocasiones habla del «siglo que ha de venir» (μέλλοντος αἰῶνος; Heb 6,5; de los «bienes que han de venir» (μελλόντων ἀγαθῶν; Heb 10,1; 9,11) y de la «ciudad que ha de venir» (πόλιν τὴν μέλλουσαν; Heb 13,14). Este orden, que ha comenzado ya con la venida del Hombre-Dios al mundo, es el orden al que tendemos y el que esperamos y gustamos ya por anticipado (Heb 6,4); es decir, aquí se quiere señalar la nueva economía de salud, el orden sobrenatural. *Del cual hablamos*, esto es, venimos hablando de ello en esta carta, unos con otros.

Pues bien, no a los ángeles ha sometido Dios el mundo este espiritual y sobrenatural, de que hablamos, aun siendo ellos, según la concepción bíblica y judía, los que protegen las naciones (cf. Dan 10,13.20s; 12,1; Dt 32,8 [LXX]) y a quien se someten los elementos (cf. Dan 3,49) [5].

6 *Testificó alguien:* El mismo Dios, autor de la Escritura y del salmo que se va a citar como testimonio solemne dado por el mismo Dios, bien que las palabras se pongan en boca del hombre que habla con Dios. Estas palabras están tomadas del Sal 8 en sus vv.5.6.8a (omitiendo el v.7), según los traen los LXX. Lo que el salmista dice del hombre en general, maravillándose de las obras del poder de Dios, tan inmensas y grandes en comparación de la pequeñez aparente del hombre y del hijo del hombre, aquí descubre un sentido más profundo, *plenior* [6], porque el autor lo aplica a Cristo, que era llamado *Hijo del hombre* [7], con alusión al vaticinio mesiánico de Dan 7,13s [8]. *¿Qué es el hombre, que te acuerdas de él?*, es decir, *para que* te acuerdas de él (ὅτι; cf. Mt 8,27; Lc 4,36; Jn 2,18). *Y el hijo del hombre, que le visitas*, igualmente, *para que* le visites. Visitarle en provecho de él, según el matiz hebreo de la palabra del salmo. Este hombre de quien Dios se acuerda, el hombre a

[4] Cf. STR.-B., IV 2 p.799-976.

[5] Más citas en BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* I (París 1934) p.231-239.

[6] Sobre este sentido plenior y la reciente bibliografía acerca de él, escribimos en el tratado *De Sacra Scriptura* [5] n.218-220: SThS I (Matriti 1962); EstEcl 34 (1960) 349-359.

[7] Más ampliamente en nuestro tratado *De revelatione christiana* [5] n.394-398, con ulterior bibliografía.

[8] Cf. J. LINDER, *Commentarius in librum Daniel* 309-315.

le visitas? [7] Le hiciste, un instante, menos que los ángeles; de gloria y honor le has coronado; [8] todo lo has sometido debajo de sus pies». Porque, en el someterle a él todas las cosas, no ha dejado nada que no le esté sometido. Pero ahora no vemos todavía que las cosas le estén sometidas. [9] Sino que al que un momento fue abajado debajo de los

---

quien Dios visita, es un ser superior a los ángeles, ya que Dios le ha sometido el mundo universo.

7 El hombre, cuya naturaleza es parte material y parte espiritual, es, por consiguiente, inferior en algo a la naturaleza excelsa, puramente espiritual, de los ángeles. Por esto dice: *le hiciste menos que los ángeles.* El texto hebreo lee, en vez de ángeles (LXX), «menos que un ser divino», es decir, menos que Dios. Pero aquí es claro que el autor quiere compararle con los ángeles, según leen los LXX. ¿Cómo es posible que sea Cristo inferior a los ángeles, si le ha ensalzado por encima de ellos? La inferioridad fue por *un instante* (βραχύ; *ad breve:* Act 5,34). De los sentidos posibles de βραχύ, no hay que aplicarlo en sentido local o de medida de distancia, sino en el sentido temporal. Porque Cristo ha sido momentáneamente humillado en su pasión; pero de ahí se ha seguido su exaltación. *De gloria y honor le has coronado.* Son los mismos loores («el honor y la gloria por los siglos de los siglos») que San Pablo tributa al Rey de los siglos, inmortal e invisible, a solo Dios (1 Tim 1,17).

8 *Todo,* sin excluir nada, *lo has sometido debajo de sus pies,* esto es, debajo de su humanidad (Santo Tomás). Y arguye el autor, repitiendo el mismo pensamiento y sacando la conclusión de estas palabras absolutas del salmo, que *en el someterle a El* (con el énfasis intencionado del dativo *a El) todas las cosas, no ha dejado nada,* ni siquiera los ángeles, *que no le esté sometido.*

Es fácil la objeción que se propone el escritor de la carta: *Pero ahora no vemos todavía que todas las cosas le estén sometidas.* Porque, en efecto, ni los infieles sin fe, ni los pecadores en desgracia y rebeldía contra El, ni los demonios, le están sometidos. Aunque de derecho y por la fuerza de su poder los pueda tener sometidos en cualquier momento, pero, ciertamente no lo están ahora, atraídos por los lazos del amor (cf. Os 11,4). Estarán después plenamente sometidos, de fuerza, los que no hayan querido de grado, cuando el Padre los ponga como escabel de sus pies (Heb 1,13).

9 *Sino que, al que un momento,* entendiendo βραχύ, como antes, en sentido temporal, *fue abajado por debajo de los ángeles,* esto es, con la ignominia de su pasión, *a Jesús le miramos* (βλέπομεν, con atención fija y perseverante) que está *coronado de gloria y de honor,* y esto permanente y definitivamente (ἐστεφανωμένον, en perfecto pasivo). Y la razón, la causa (διά), no es otra que *por el padecimiento de la muerte.* Plan divino de glorificar al Hijo, precisamente por lo que padeció, que tan de relieve expresan, con San Pablo (Flp 2,5-11), Isaías (53,10ss) y San Juan (11,23s.32; 13.31s).

El Señor *gustó la muerte,* expresión semítica que indica la experiencia, en este caso experiencia lenta de la muerte, y como sa-

ángeles, a Jesús, le miramos coronado de gloria y de honor por el padecimiento de la muerte; de suerte que, por gracia de Dios, gustó la muerte en beneficio de todos.

[10] Porque convenía a Aquel para quien son todas las cosas y por

---

boreándola, con plena conciencia de lo que padecía y de por qué lo padecía. Se gusta la amargura de un cáliz o bebida, y el Señor bebió el cáliz amargo presentado en su agonía (Lc 22,42; Jn 18,11). Gustó la muerte, y la pasó; como médico misericordioso, que, para animarnos a nosotros a tomar la amarga medicina, la gustó él antes que nosotros (San Juan Crisóstomo).

Fue una muerte *en beneficio de todos*, ὑπὲρ παντός, en singular, que sin ser construcción excepcional (cf. Mc 9,49; Lc 16,16), comprende aquí la universalidad de todos los hombres, el universo entero, todos los que son muchos o multitud, según la expresión de Mt 20,28, hablando del Hijo del hombre, que vino para dar su vida como rescate *por los muchos* (ἀντὶ πολλῶν) y para quitar los pecados *de los muchos* (Heb 9,28), es decir, por los que son multitud, por todos (cf. 1 Tim 2,6; Ap 7,9); propiciación, no sólo por nuestros pecados, sino también por los de todo el mundo (1 Jn 2,2).

En esta redención universal se muestra la donación gratuita o gracia de Dios sobre todos los hombres; pero fue también *por gracia de Dios* que Cristo gustó la muerte, es decir, por libérrima y gratuita dignación de Dios (χάρις; cf. Rom 5,15). Dios, en efecto, le dio el mandato salvador para el género humano; y fue la gracia y ardiente caridad que ardía en el corazón de Jesucristo la que le llevó a realizar aquel mandato [9].

10 *Porque:* quiere dar la razón de por qué Cristo gustó la muerte en beneficio de todos, que acaba de ser frase de la carta. Razones ciertamente de conveniencia y oportunidad *(decebat*, ἔπρεπεν). Por esto dice: *convenía a Aquel.* No tenía necesidad física ni obligación moral; era pura conveniencia con los atributos divinos de misericordia y sabiduría. Y era pura gracia, gratuita y libre donación (Tit 3,4s), el decidirse a salvar al hombre por medio de sus propios padecimientos. *Para quien son todas las cosas* y *por quien son todas las cosas* son dos frases que expresan el fin de toda la creación, para Dios, para su gloria, y la causalidad eficiente de todas las cosas, en consonancia con análogos pasajes de San Pablo y de San Juan, que significan con énfasis esa misma finalidad y eficiencia (Rom 11,36; 1 Cor 8,6; Col 1,16, Heb 1,2; Jn 1,3.10). Así se realiza el *conducir muchos hijos a la gloria*, ya que este fin y felicidad del hombre es en realidad el fin que Dios se propone al crearlo, fin identificado realmente con la gloria de Dios, que viene expresado en la frase *para quien son todas las cosas*. Son *muchos* estos hijos que conduce a la gloria, muchos sin limitación ni restricción, en cuanto es y se dice de la voluntad de quien los conduce. Porque su voluntad de salvarlos es seria y operosa para todos. Por esto *muchos* tiene aquí, en cuanto es de parte de Dios y de la acción de

[9] La lectura de algunos códices χωρις θεου no nos parece probable.

Dios, sentido de universalidad, en consonancia con lo indicado más arriba (v.9): «en beneficio de todos». Son llamados *hijos* los que son conducidos a la gloria, porque en realidad son hijos adoptivos de Dios (Rom 8,21.23; 1 Jn 3,2), participantes de la naturaleza divina (2 Pe 1,4), engendrados y nacidos a nueva vida sobrenatural (Jn 3,5ss), herederos de la gloria. Nada tiene de extraño que el que es Hijo de Dios en sentido natural y propio (Heb 1,2s.5) y primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29), llame a éstos más abajo (v.11) sus «hermanos».

El conducir (ἀγαγόντα) Dios a la gloria a sus hijos (participio aoristo) no significa que la acción sea exclusivamente pasada, como si sólo se indicaran aquí los santos del AT, sino que es acción indeterminada, en cuanto al tiempo, según sea la del verbo principal τελειῶσαι. Ahora bien, este *perfeccionar* a Cristo por los padecimientos, esta pasión de Cristo, es la razón de conducir a la gloria; y, perseverando moralmente aquella pasión en sus efectos, también persevera y es continuo el conducir a los hijos a la gloria.

La palabra que se aplica a lo que Dios hace, ἀγαγόντα *(al conducir)*, se parece a la palabra ἀρχηγός, que se aplica a Cristo, indicando la excelencia de su función también conductora (ἀρχι-ἄγω). El significado de ἀρχηγός en la literatura profana puede ser vario, aunque siempre están relacionados entre sí los diversos sentidos. Se dice del héroe, fundador y protector de una ciudad; del jefe político o militar; de la causa o del autor [10]. Y aunque estas acepciones pueden aplicarse justamente a Cristo, y sería fácil encontrar un fundamento bíblico para referirle cada uno de estos atributos [11], aquí parece mejor tomar la palabra en el sentido de *autor* de la salvación, ya que en la misma epístola (Heb 12,2) se aplica la misma palabra en el sentido de *auctor* (y consumador) de la fe; sin perjuicio de que a este «autor», o causa de la salvación de los hijos, se puedan conjuntamente aplicar los matices de jefe, caudillo *(duce, Führer, leader, pionner)*, porque inicia y abre camino para llevar a los hijos a la salvación.

Perfeccionar por los padecimientos al autor de la salvación de ellos. Este autor de la salvación ha sido perfeccionado como tal mediante los padecimientos. Su función salvífica y sacerdotal, aunque iniciada con la encarnación, llegó a su consumación y perfección con la pasión y con la muerte. Allí es donde realizó perfectamente el acto de la redención; allí donde llegó a su perfección la función sacerdotal del Sumo Sacerdote de la Nueva Ley, cuando el mismo Sumo Sacerdote se constituyó en víctima. Por esto fue perfeccionado (τελειῶσαι), que no sólo obtiene el sentido de alcanzar el final y término de la vida con la muerte, pero también el de llegar a la perfección y consumación y acabamiento de su obra salvadora [12].

10 Cf. ThWNT y ZORELL, a la misma palabra.
11 Cf. SPICQ, 2,38.39.
12 Cf. WESTCOTT, *The idea of* τελείωσις p.64-68; RIGGENBACH, *Der Begriff der* τελείωσις *in Hebr.*: Neue Kirchliche Zeitschrift (1923) p.184-195; MÉDIEBELLE, p.300.

cionar por los padecimientos al autor de la salvación de ellos. [11] Porque el que santifica y los santificados, todos [proceden] de uno. Por

---

11 *Porque:* da la razón por qué se conducen muchos hijos a la gloria, a saber, porque son *hermanos* del Hijo. *El que santifica* es Cristo, que hace santos a los suyos, es decir, los consagra y dedica a Dios, purificándolos de sus manchas y pecados en virtud del sacrificio expiatorio y propiciatorio de la cruz. «Jesús—en efecto—, para *santificar* al pueblo con su sangre, padeció fuera de la ciudad» (Heb 13,12). Con razón se llama a los cristianos *los santificados,* puesto que son «santos», como se complace en llamarlos San Pablo (Rom 1,7; 1 Cor 1,2...).

Todos [proceden] de uno. ¿Quién es este *uno* de quien proceden todos, el santificador y los santificados? Algunos entienden: «de una misma raza, de un mismo género», tomando como neutro la palabra griega ἑνός, y supliendo las que significan «sangre, semilla, raza» (αἵματος, σπέρματος, γένους). Otros piensan que este *uno,* de quien proceden todos, es *Dios,* y que ésta es la palabra que hay que sobrentender. Arguyen de que la orientación de esta sección es teocéntrica y de que el santificar es prerrogativa divina [13]; pero se les puede objetar que, aunque el santificar sea prerrogativa divina, aquí se aplica claramente a Cristo, a quien se llama *santificador,* y Cristo es santificador en cuanto es sacerdote, y es sacerdote según su naturaleza humana. Por esto, otros, con más fundamento (a nuestro juicio), tomando ἑνός como masculino, suplen con el nombre de Adán o Abrahán, para indicar así la común procedencia que hay entre el santificador y los santificados. Ya en Act 17,26 se dice: Dios «hizo que, [procediendo] de uno [Adán], todo el género humano habitara sobre toda la faz de la tierra». Y en Rom 5,15 se escribe de parecida manera: «Si por el delito de uno [Adán, por el contexto] han sido hechos pecadores los que son multitud...» Por otra parte, esta común naturaleza entre el santificador y los santificados es algo propio para expresar el sacerdocio de Cristo, puesto que Cristo es sacerdote y mediador según su naturaleza humana [14].

Por lo cual no se avergüenza de llamarlos «hermanos». Aun siendo Cristo Hijo de Dios en sentido propio, no se dedignó de nuestra bajeza, y reconoció el parentesco natural que tenía con nosotros los hombres. Precisamente realizó su obra de redención tomando nuestra naturaleza; y sin encarnación no hubiera habido redención, tal como la planeaban la misericordia y la justicia divina, aceptando la bondad de Dios la satisfacción vicaria llevada a cabo por Cristo en nuestro lugar, de lo que en rigor de justicia se debía; era, como es sabido, satisfacción realizada en la naturaleza humana de Cristo, pero de valor infinito por ser de una persona divina. Este amor de Cristo para con los hombres se manifiesta en el mismo modo de llamarlos: *hermanos.* Así llamó a sus discípulos estando todavía en

[13] Cf. SPICQ, 2,41.

[14] Sobre la interpretación patrística de Heb 2,11 cf. J. C. DHOTEL, *La «sanctification» du Christ d'après Hébreux 2, 11. Interprétation des Pères et des scolastiques médiévaux:* RScR 47 (1959) 515-543; 48 (1960) 420-452.

lo cual no se avergüenza de llamarlos hermanos, [12] diciendo: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos; en medio de la asamblea te alabaré». [13] Y nuevamente: «Yo confiaré en El». Y otra vez: «Heme aquí,

---

este mundo (Jn 20,17; Mt 28,10). Así llama a todos los hombres, y no sólo a los judíos, en el salmo profético 21.

12 *Diciendo: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos; en medio de la asamblea te alabaré».* Este salmo 21 es reconocidamente davídico, como lo indican el título y la tradición de los judíos. Y es directamente mesiánico, puesto que se contienen no pocas afirmaciones en él (v.17-20) que no pueden entenderse de David, y otras que se refieren al reino mesiánico universal (v.28-30). Es el salmo que dijo Cristo en la cruz (Mt 27,46); que los evangelistas le aplican como prenuncio profético (Mt 27,35; Jn 19,24). Es la oración de queja filial que pronuncia el justo y el siervo de Yahvé en medio de sus desamparos y hecho el oprobio y el desprecio del pueblo (v.7-9). Padece sed (v.16) y las injurias de los que le rodean (v.13-18) y dividen sus vestidos (v.19). Pero allí mismo se proponen los efectos saludables de esta pasión (v.23-31). Este Mesías paciente, que es Doctor y Revelador (cf. Dt 18,18; Sal 2,6; Is 2,3...), *anunciará el nombre* y la gloria *de Dios a sus hermanos; en medio de la asamblea,* en una gran asamblea (según el texto hebreo), *le alabará* (Sal 21,23); es decir, en la sociedad universal, en consonancia con los v.28-30, que suenan a universalidad. Porque «se acordarán—leemos—y se convertirán al Señor todos los confines de la tierra, y se prosternarán en su presencia todas las familias de las naciones. Porque del Señor es el reino, y El es el que domina entre las gentes. A El solo adorarán todos los que duermen en la tierra, ante El se doblarán todos los que descienden al polvo...» (v.28-30).

13 *Y nuevamente* [dice]: *«Yo confiaré en El».* Son casi las mismas palabras de Is 8,17 ante la invasión de los asirios: «Yo esperaré en el Señor»; con lo cual Isaías era aquí un tipo de Cristo, cuya confianza filial en su Padre es nota bien reconocida en los evangelios, y por sus mismos enemigos, cuando estaba en la cruz (Mt 27, 43: «Confía en Dios; pues que le libre ahora, ya que le quiere...»), y por los protestantes liberales, que han visto en esta confianza y sentimiento de filiación respecto del Padre una de las notas más características de Jesús de Nazaret [15]. Que las palabras de confianza estén tomadas de la Escritura, y precisamente de Is 8,17, lo parecen significar las palabras que *nuevamente,* es decir, otra vez se citan seguidamente, tomadas de Is 8,18, continuación de las anteriores: *Heme aquí, yo y los hijos que Dios me dio.* Isaías añade que están «como signo y prodigio para Israel [puesto] por el Señor Dios de los ejércitos». Los hijos de Isaías, que Dios le dio, serían también tipo de los hijos que Dios da a este Cristo Salvador y Santificador. Sobre el carácter mesiánico de este capítulo de Isaías, citando el

[15] «En el sentimiento: Dios el Padre, la providencia, la filiación, el valor infinito del alma humana, se expresa todo el Evangelio». A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* 91; cf. LERCHER, *Theologia fundamentalis* (ed. 1927) n.158.

yo y los hijos que Dios me dio». [14] Como los hijos, por consiguiente, participan de la sangre y de la carne, también El participó semejantemente de las mismas cosas, para destruir por la muerte al que tiene

---

v.14 (la piedra de escándalo y ruina para Israel), cf. Is 28,16; Mt 21, 42; Lc 2,34; Rom 9,33; 1 Pe 2,8.

14 *Como los hijos, por consiguiente, participan de la sangre y de la carne.* La sangre y la carne designan la naturaleza humana con sus tendencias naturales, débil y flaca. Es frase de frecuente cita en San Pablo (1 Cor 15,50: «la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios»; Gál 1,16: «no asentí a la carne y a la sangre»; Ef 6,12: «no es nuestra pelea contra la sangre y la carne» [en el griego con este mismo orden, anteponiendo *sangre*]; cf. Mt 16,17: «la carne y la sangre no te lo han revelado»). Los hijos, que son los hombres todos, participan de esta naturaleza. *Igualmente,* es decir, de idéntica manera (παραπλησίως), con semejanza de naturaleza (cf. Flp 2,7: «En semejanza de los hombres»; Rom 8,3: «en semejanza de carne») *participó El* (en aoristo pasado), designando el momento histórico de la encarnación y el término ya pasado de la flaqueza mortal de esa naturaleza asunta; es decir, participó *de las mismas cosas.* La finalidad de haber asumido esta naturaleza mortal se indica a continuación: *para destruir por la muerte al que tiene el poder de la muerte, esto es, al diablo.* Siendo la muerte la consecuencia del pecado y su salario (Rom 6,23) e incitando el demonio al pecado de nuestros primeros padres (Gén 3,1-19) y a todos los pecados, incita por lo mismo a la muerte y es como el que domina en ella (cf. 1 Cor 5,5). Pero Cristo es el que *destruye* este poder, lo hace ineficaz, vano y estéril, porque El es el que destruirá (καταργήσῃ, la misma palabra) todo principado, potestad y poder (1 Cor 15,24; cf. 2 Tes 2,8). Cristo destruyó la muerte (2 Tim 1,10; cf. 1 Cor 15,26) y El es quien sujeta al príncipe de este mundo (cf. Col 2,15; Jn 16,11). Le destruye *con su misma muerte,* según la paradoja que ha entrado en el prefacio del tiempo pascual («mortem nostram moriendo destruxit») y en las antífonas de la liturgia [16], reminiscencia de Os 13,14: «¡Oh muerte, yo seré tu muerte!» Porque, en efecto, al librarnos del pecado grave con su muerte propiciatoria y satisfactoria, nos ha librado de la muerte del alma y nos ha obtenido la gracia divina, que es la vida sobrenatural del alma. No puede decirse, según creemos, que nos haya librado de la muerte corporal, aunque ésta es la consecuencia histórica del pecado de nuestros primeros padres (Rom 5,12ss), del cual nos ha librado Cristo. La muerte corporal es un hecho y triste realidad aun después de la redención; solamente que esta gran penalidad de nuestra naturaleza corruptible no es ni será definitiva. Pero, siguiendo el ejemplo de Cristo vencedor y resucitado, «primicias de los que duermen» (1 Cor 15,20), «es preciso que esto corruptible se revista de incorrupción, y que esto mortal se vista de inmortalidad. Y entonces, cuando esto mortal se vista de inmortalidad, se realizará la palabra

[16] Laudes del Sábado Santo.

el poder de la muerte, esto es, al diablo; [15] y para librar a cuantos por el temor de la muerte estaban sometidos de por vida a servidumbre. [16] Porque en verdad que no asume ángeles, sino que asume descendencia de Abrahán. [17] De ahí que debió de asemejarse en todo a los

---

que ha sido escrita: «La muerte ha sido absorbida en victoria. ¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu victoria? ¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu aguijón? [Is 25,8; Os 13,14]. El aguijón de la muerte es el pecado [...]. Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15,53-57) [17].

15 Así se entiende que la participación de nuestra misma naturaleza tenía por finalidad *librar a cuantos por el temor de la muerte estaban sometidos de por vida a servidumbre.* El temor es un sentimiento deprimente que hace esclavos y siervos. El Señor aleja de los suyos este temor en cuanto les da la esperanza de la resurrección y de la vida futura inmortal. Es más. Jesús les dirá que no teman a aquellos que matan el cuerpo (Mt 10,28). Y muchos de los suyos, el ejército triunfador de los mártires, anhelarán dar por Cristo el testimonio de su sangre y de su vida; o en arrebatos de místico amor dirán con San Pablo: «Tengo deseos de ir a unirme con Cristo» (Flp 1,23).

16 *Porque en verdad que no asume ángeles.* Es una consecuencia, o mejor, un presupuesto de todo lo dicho anteriormente acerca de la pasión y muerte de Cristo. De ahí que lo matice con la expresión *en verdad,* como algo que ya está dicho y sabido. Porque, en efecto, si hubiera asumido una naturaleza angélica, no hubiera podido padecer en su carne ni hubiera podido morir, destruyendo con su muerte el imperio de la muerte (v.14-15)[18]. Por esto, no es la naturaleza angélica; es la naturaleza humana la que ha asumido, como se dice a continuación: *sino que asume descendencia de Abrahán.* Es sabido que Cristo es de raza judía (Rom 9,3-5; Gál 4,4), hijo de Abrahán, «a quien se dijeron las promesas y a su descendencia» (Gál 3,16). Esta es la naturaleza que ha asumido en su encarnación y asume perpetuamente (ἐπιλαμβάνεται, presente continuado). Los judíos pueden gloriarse de que el Salvador es de su misma nación y raza. Y se comprende que, si la carta va dirigida a judíos [19], se ponga de relieve este linaje del Salvador. Pero son también descendencia de Abrahán (cf. Is 41,8) todos aquellos, procedentes del universo mundo, que están en Cristo Jesús. Porque, si son de Cristo, son asimismo descendencia de Abrahán (Gál 3,29), que es padre de muchas gentes (Gén 17,5; Rom 4,16s).

17 *De ahí que* (ὅθεν, que encontramos seis veces en Heb) *debió,* ὤφειλεν, que indica obligación moral, esto es, algo necesario para Cristo, supuesta la libre determinación divina de realizar la encarnación y la redención de los hombres, y supuesto el papel que

[17] De intento trata de este versículo A. M. Vitti, *Ut per mortem destrueret... diabolum:* VD 15 (1935) 312-318.
[18] Asimismo en el himno de Laudes del tiempo pascual: «... Victor triumphat et suo — Mortem sepulcro funerat».
[19] Véase nuestra introducción a esta epístola, n.4.

hermanos, para llegar a ser misericordioso, y Pontífice fiel, en lo que

---

a Cristo correspondía, del que acaba de hablarse (v.10-16), *asemejarse en todo a los hermanos.* Por consiguiente, no con una semejanza cualquiera, sino *en todo,* en el padecimiento también y en la muerte. Así, en virtud de esta semejanza y experiencia de las penalidades humanas, podía *llegar a ser misericordioso y Pontífice fiel.* Se comprende que sin tener la naturaleza humana no podía ser intermediario entre Dios y los hombres. Precisamente Cristo es sacerdote por el hecho de la encarnación, y lo es según su naturaleza humana. Pero es también *Pontífice* (ἀρχιερεύς), Gran Sacerdote, como se le llamará en esta epístola. Es propio del sacerdote y del Gran Sacerdote, sacado de entre los hombres, ser constituido en favor de los hombres *en lo que toca a Dios* (τὰ πρὸς τὸν θεόν), fórmula que se repite en Heb 5,1; es decir, en las relaciones que median entre Dios y los hombres.

Todavía continúa este mismo pasaje de Heb 5,1: «para que ofrezca dones y sacrificios por los pecados». La función expiatoria y reparadora por el pecado, que ahí se señala al sacerdote, a todo sacerdote, está también indicada en el capítulo y versículo que ahora comentamos: *para expiar los pecados del pueblo.*

Misericordioso adjetiva gramaticalmente a «Pontífice», aunque separado con énfasis de este sustantivo, para expresar así, al principio de la frase, una de las más bellas cualidades de Cristo, de que El mismo se preció en el evangelio (Mt 9,13; 5,7). Expresa, en efecto, la compasión de las enfermedades y miserias del pueblo. Atributo tanto más significativo en el Sumo Sacerdote de la Nueva Ley, cuanto que esta idea del sacerdote misericordioso no estaba en la mentalidad de la época, que conoció sacerdotes avaros, crueles e insolentes [20]. No se comprende la función sacerdotal, que es en favor de los hombres, sin estas entrañas de misericordia para con ellos; y no se tienen de ordinario estas entrañas de misericordia, si no ha pasado uno por la prueba y por la experiencia del dolor y de la ignominia. Por esto, la humillación de Cristo y sus dolores, este asemejarse en todo a los hombres, le han capacitado y dispuesto (en lo humano) para ser su sacerdote, sacerdote misericordioso de verdad. Algunos, sin embargo, por estar separada la voz *misericordioso* del sustantivo *Pontífice,* la desligan de esta palabra, para hacerla independiente. Pero no podrá negarse que, como atributo de «Pontífice», es uno de los más bellos predicados que pueden atribuirse a un sacerdote.

El adjetivo *fiel* va, sin duda alguna posible, con *Pontífice.* Si Jesús es *misericordioso* con los hombres, es también *fiel* para con Dios. San Pablo nos dirá que Cristo es fiel al que le hizo (Heb 3,2), lo mismo que Moisés (Heb 3,5), es decir, fiel a Dios. Y, hablando de los dispensadores de los misterios de Dios, exigirá en ellos *la fidelidad* (1 Cor 3,4); y dará gracias al que le confortó, Cristo Jesús, porque le creyó *fiel,* poniéndolo en el ministerio (1 Tim 1,12). La

[20] Cf. SPICQ, 2,47.

toca a Dios, para expiar los pecados del pueblo. [18] Porque, probado en aquello que ha padecido él mismo, puede socorrer a los que son probados.

---

fidelidad está, por consiguiente, en la *lealtad* para con Dios, en la permanencia y constancia respecto de las disposiciones del ánimo para con Dios; en ser *auténtico* (πιστικός, cf. Jn 12,3) para con Dios, en aquello que uno debe ser; está en el cumplimiento exacto de todas las obligaciones para con El [21]. Es claro que esta fidelidad y lealtad para con Dios, propia del sacerdote, no excluye, antes puede armonizarse con la fidelidad y lealtad para con el pueblo. Si Cristo es Pontífice misericordioso y fiel para con los hombres, siempre y constantemente podrán los hombres acudir a su misericordia, que estará patente a ellos en todo momento. Precisamente es sacerdote *para expiar los pecados del pueblo,* como lo expresa el oficio del Sumo Sacerdote, descrito en Lev 4,13-21; 16,17.

En este versículo que acabamos de comentar, tenemos un resumen de lo que en torno a la función sacerdotal de Cristo se dirá en toda la carta: Cristo es semejante en todo a sus hermanos, misericordioso, fiel con Dios, expiador y reparador de los pecados del pueblo.

18 *In quo,* ἐν ᾧ, equivale a una causal que da la razón. Por esto lo traducimos por la conjunción *porque.* Y así de Cristo, *probado en aquello que ha padecido El mismo,* vuelve a repetirse lo que tantas veces se ha dicho de la necesidad de esta prueba y experiencia personal en El. *Probado,* experimentado, tentado, pudo conocer la debilidad de la naturaleza humana, deseando con la voluntad natural que pasara de El el cáliz (Mt 26,39), y experimentando la tristeza y el temor (Mt 26,37s; Mc 14,33); temor de la muerte y de todo lo doloroso que se le avecinaba *en aquello que ha padecido.* Lo ha padecido, mejor, lo *tiene padecido,* en perfecto, con permanente posesión de esta experiencia, siempre dispuesto a *socorrer a los que son probados.* Con la misma palabra (πειρασθείς, πειραζομένοις) se habla del *probado* y de los que son *probados,* es decir, tentados, experimentados en la prueba. Tal vez los mismos hebreos, los destinatarios de la carta, ellos mismos están en tribulación y prueba. Y para quien lee toda la carta no cabe duda que lo estaban. En todo caso siempre puede decirse que los hombres pasan tribulación. Pero ¡ánimo!, dice el autor de la carta; aquí está Cristo, que entiende de tribulaciones y puede ayudar en la necesidad.

CAPITULO 3

Cristo, superior a Moisés. 3,1-4,13

La gloria y el predicamento de Moisés eran grandes sobremanera entre los judíos. El mismo Yahvé le había alabado sobre los otros profetas. A los demás, el Señor les aparecería y hablaría en visión o sueño. «Pero no así con Moisés, que en toda mi casa es fidelísimo

[21] Sobre la fidelidad en el AT, cf. C. Spicq, *La fidélité dans la Bible:* ViSp n.437 (mars 1958) p.311-327.

3 [1] **Por tanto, hermanos santos, partícipes de vocación celestial,**

—decía Yahvé—. Porque le hablo boca a boca, y ve al Señor abiertamente y no por enigmas y figuras» (Núm 12,6-8). Por esto algunos rabinos consideraban la gloria de Moisés como superior a la de los ángeles. Si un ángel gobernaba el fuego, y así sendos ángeles otros elementos, Moisés gobernaba el mundo entero por medio de la Ley *(Torah)*, y Dios no le negaba su confianza, porque era fidelísimo [1]. Por esto se explica que en la argumentación del autor de la carta acerca de la superioridad de Cristo, después de hablar de su superioridad respecto de los ángeles, pase a hablar de la superioridad y excelencia de Cristo sobre el mismo Moisés.

1 *Por tanto,* como consecuencia de lo dicho anteriormente. Es la misma palabra ὅθεν que apareció antes en 2,17 y aparecerá todavía cuatro veces en esta misma epístola. *Hermanos santos:* dos palabras que se pueden juntar o separar. *Hermanos* han sido llamados antes (2,12.17); pero antes se les llamaba hermanos de Cristo e hijos de Dios. Ahora es el hagiógrafo quien así los apellida, distinguiéndose a sí de ellos, dándoles el nombre (ἀδελφοί) que recibieron los cristianos en la primitiva Iglesia, y leemos unas treinta veces en los Act y unas ciento cincuenta en San Pablo. Son hermanos en el Señor (Flp 1,14), por la comunidad de fe en El y por la unión de caridad, fundada en el mismo Señor, que debe reinar entre ellos. Y estos hermanos son *santos,* es decir, segregados del mundo y de lo profano e impuro y dedicados a Dios por aquel que los *santifica* (2,11). San Pablo gusta de llamar *santos* a los cristianos, a los que pertenecen a Cristo Jesús, a su Cuerpo místico, por cuanto el estar en Cristo Jesús les coloca en una situación excepcional para la salvación y perfección y para allegarse a Dios. Son, en efecto, *partícipes de vocación celestial,* porque van al premio del llamamiento de Dios, «de arriba», en Cristo Jesús (Flp 3,14); y este llamamiento viene precisamente de quien mora en los cielos, de Dios.

El autor les exhorta a *considerar,* es decir, a mirar atentamente y a meditar con reflexión y espíritu, *al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, a Jesús.* Jesús es llamado aquí *Apóstol,* palabra que no se le aplica en otros pasajes del NT. Su sentido fundamental es el de *enviado* (missus); y, efectivamente, Jesús es el enviado del Padre para la obra de nuestra salvación y para transmitirnos la revelación y doctrina del Padre, como aparece manifiesto en los evangelios, en los sinópticos (Lc 4,43; Mt 10,40s; 21,37), y muy en particular en San Juan (3,16-19; 7,16; 8,26-29; 12,49s). También se le llama *Pontífice,* como antes ya le había llamado (2,17), y añade ahora: *de nuestra confesión,* ὁμολογίας, que es propio de los que dicen la misma cosa, según la etimología de la palabra. La comunidad de fe en Cristo Jesús, a quien tenemos por Hijo de Dios, Revelador y Santificador, Pontífice de nuestra salvación, es también causa de la identidad de sentir, a saber, es causa de nuestra confesión al unísono

[1] Cf. Str.-B., III 683.

considerad al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, a Jesús, [2] que es fiel al que le hizo, como lo fue Moisés en toda su casa. [3] Este, en efecto, ha sido juzgado digno de tanta mayor gloria que la de Moisés, en la medida en que el constructor de la casa tiene mayor honor que

---

y de la proclamación concorde de la expresión religiosa comunitaria.

2 Lo que los hebreos tienen que considerar en Jesús, en este Pontífice y Apóstol, es *que es fiel al que le hizo.* Otra vez la fidelidad (cf. 2,17) se pone de relieve en este Sumo Sacerdote, su lealtad a los mandatos y al beneplácito divino; es el ejemplo de constancia y perseverancia, que el autor quiere que contemplen los destinatarios de su escrito. *Al que le hizo* significa, sin duda, a Dios. Dios Creador hizo la naturaleza humana de Cristo; lo cual es muy verdadero. Pero aquí, en el contexto de esta carta, en la cual se ha puesto de relieve la divinidad de este Hijo (1,2.5) y que todas las cosas le están sometidas, no parece que ahora quiera aludirse a la acción creadora de la naturaleza humana de Cristo, sino más bien a la acción de Dios, que por el decreto y realidad de la encarnación constituyó a Cristo Sacerdote y Pontífice, mediador entre Dios y los hombres. También Moisés, a quien tanto apreciaban los judíos, fue fiel a Dios *en toda su casa,* esto es, en la casa o posesión que Yahvé tenía en Israel, como se la llama en el Sal 104,21 («Constituit eum dominum super domum suam et principem super omnem possessionem suam»; hablando de José). A Moisés Yahvé le había dado el gobierno de *toda* su heredad, de toda su casa, con plenos poderes. Y la fidelidad de este siervo la puso de relieve el mismo Señor, cuando María y Aarón hablaron contra Moisés, pretendiendo que también a ellos les hablaba el Señor. Este llama a los tres y les habla desde la nube a la entrada del tabernáculo de la alianza: «Si alguno de vosotros—les dice—fuera profeta de Yahvé, le apareceré en visión o le hablaré en sueños; pero no es así con mi siervo Moisés, *que es fidelísimo en toda mi casa.* Porque le hablo boca a boca y abiertamente, y no ve al Señor por enigmas y figuras...» (Núm 12,6.7). Por esto leemos en el Eclesiástico que Dios a Moisés le hizo santo en su fe (Ecli 45,4).

3 Moisés era muy estimado en Israel (Ecli 45,1-6), como lo revela también el siguiente texto de Filón: «Amigo de la virtud y amigo de lo bueno, y con mucho amigo de los hombres, era el santísimo Moisés» [2]. Pero mayor es la gloria y la dignidad de Cristo. *Este, en efecto, ha sido juzgado digno de tanta mayor gloria que la de Moisés en la medida que el constructor de una casa tiene mayor honor que la casa.* La casa de la Nueva Alianza es la Iglesia, y esta casa vale más que la casa de la Antigua Alianza, la sinagoga. Pero al constructor o hacedor de la casa le corresponde mayor honor que a la casa. Luego a Cristo, hacedor de la Iglesia, le corresponde todavía mayor honor que a la Iglesia y, por consiguiente, mayor honor que a la sinagoga, donde estaba la gloria de Moisés.

[2] *De virt.* 175; cf. Spicq, 2,66. Véase también más arriba la introducción a estos v.1-6.

la casa. [4] Porque cada casa es edificada por alguno, pero el que lo ha construido todo [es] Dios. [5] Y Moisés, ciertamente [ha sido] fiel en toda su casa, como siervo para testimoniar lo que debía ser dicho; [6] pero Cristo, como Hijo [y] sobre su casa. Su casa somos nosotros si mantenemos firme la confianza y el gozo de la esperanza.

---

4 Si este versículo comienza con una verdad bien sabida: *cada casa es edificada por alguno*, termina con otra verdad que encierra particular profundidad, al decirnos que Cristo, constructor de la casa, es Dios: *pero el que lo ha construido todo* [*es*] *Dios* (sin artículo). Cristo, según su naturaleza divina, es autor de todas las cosas. «Todas las cosas han sido hechas por El, y sin El no se ha hecho nada de cuanto se ha hecho» (Jn 1,3). La superioridad sobre Moisés es manifiesta.

5 La diferencia entre Moisés y Jesús radica en lo siguiente: *Moisés, ciertamente, ha sido fiel en toda su casa* (cf. v.3); pero, en primer lugar, Moisés era siervo, y Cristo es Hijo; en segundo lugar, Moisés estaba, sí, *en* toda la casa, el pueblo de Israel, y la gobernaba; Cristo, en cambio, está *sobre* la casa y domina en ella, porque es suya. Efectivamente, Moisés era *como siervo*, θεράπων, el mismo término con que los LXX designan a Moisés en Ex 14,31; Núm 11, 11; 12,7; Dt 3,24; Jos 1,2; Sab 10,16; muy parecido al término cultual θεραπεύτης de la literatura profana. No se le llama esclavo, δοῦλος, porque hay en la esclavitud un matiz de coacción y de necesidad, al menos de ordinario [3], en oposición a la voluntariedad del *siervo*. Esta servidumbre de Moisés era *para testimoniar* ante el pueblo *lo que debía ser dicho*, a medida que se le transmitía la revelación de Yahvé, aquella revelación que se manifestó muchas veces y de muchas maneras (Heb 1,1). Moisés, en efecto, era el testigo. Yahvé «le hizo oír su voz y le acercó a la nube (donde Yahvé se manifestaba). Y le entregó los mandamientos, la ley de vida y de inteligencia, para enseñar a Jacob sus estatutos y sus testimonios y ordenanzas a Israel» (Ecli 45,5). Como quien había hablado con Yahvé boca a boca (Núm 12,7), podía dar eficaz testimonio y «servir» para el caso.

6 *Pero Cristo* (es la primera vez que en Heb se llama así a Jesús), con un nombre de «Mesías» y de oficio y dignidad, es *como Hijo;* que evoca aquel «como del Unigénito del Padre» en el prólogo de San Juan (Jn 1,14), no para indicar una mera comparación con el Hijo, sino para expresar la realidad de esta denominación de Hijo, que ya ha aparecido en la carta diferentes veces. De nuevo insiste con ello el autor en esta excelsa supremacía de Cristo, que le coloca por encima de Moisés, como antes se decía colocarle por encima de los ángeles. Además está *sobre su casa*, imperando en ella plenamente, como Dios que es y como autor constructor de ella. Por esto es suya, como lo indica concisamente el texto: οὗ οἶκος, *cuius domus*. La expresión dirigida a Pedro, «sobre esta peña edifica-

[3] Véanse, en contra, Lc 1,38 *(ecce ancilla,* δούλη, *Domini)*; Rom 1,1 *(servus,* δοῦλος, *Iesu Christi)*.

[7] Por lo cual, como dice el Espíritu Santo, «hoy, si oyereis su voz,

ré *mi* iglesia» (Mt 16,18), concuerda plenamente con la que ahora leemos, y mutuamente se explican.

Su casa somos nosotros: «vosotros sois templo de Dios», escribió San Pablo (cf. 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16); y toda la Iglesia se figura frecuentemente en el NT con la comparación del edificio, el cual crece con piedras vivas que se superponen sobre la piedra angular, Cristo (1 Pe 2,5ss). Pero es menester perseverar; no basta haber comenzado. Por esto añade: *si mantenemos firme* (κατάσχωμεν, en el aoristo subjuntivo del verbo *poseer*, con sentido de retener, y retener firme y permanentemente: Heb 10,23; 1 Cor 11,2) *la confianza*. La palabra griega, παρρησία, indica etimológicamente (παν, ρημα) la abundancia y libertad de expresión, la franqueza, la intrepidez en el decir. Cuando va, como es el caso presente, con la idea de esperanza en San Pablo, expresa la idea de confianza y seguridad, aquella erección de ánimo que es propia de la esperanza (cf. Heb 4, 16; 10,19.23.35, donde la Vg traduce παρρησία por *fiducia)*. Esta confianza se junta efectivamente con *el gozo de la esperanza*. Con la esperanza nos gozamos (cf. Rom 12,12), y con este gozo somos pacientes en la tribulación. Esta erección del ánimo, decaído en los destinatarios de la carta; esta seguridad de la fe y de la esperanza es lo que quiere levantar el autor de la epístola *ad Hebraeos*. Para mantenerse como piedra firme en la casa de Cristo Jesús, en la Iglesia, para sobreedificarse en ella, es menester no renegar del fundamento; y el fundamento es Cristo, que se acepta por la fe. Con razón enseñó el concilio Tridentino que el fundamento de toda justificación es la fe [4].

No imitar a los hebreos en el desierto. 3,7-4,13

La exhortación que aquí se intercala procede o toma ocasión de la comparación establecida entre Cristo y Moisés. Así como los seguidores del caudillo de Israel pecaron por infidelidad y desobediencia y se atrajeron la indignación de Yahvé ni alcanzaron las promesas; así podría suceder el castigo sobre los que fueren infieles a Cristo y desobedientes con ello a Dios.

7 Comienza esta parte exhortativa, larga, con el ejemplo ante los ojos del castigo divino para los incrédulos en el desierto en tiempo de Moisés. *Por lo cual*, enlazando así con lo anterior una extensa cita del Sal 94,8-11, tomada de los LXX, que se atribuye a Dios autor, para recordar la gravedad del testimonio que va a citar. *Como dice el Espíritu Santo*, recordando también aquí y profesando la inspiración divina de las Sagradas Escrituras, que en los Actos de los Apóstoles (1,16; 4,25) se atribuye asimismo a la acción del Espíritu Santo, lo mismo que en 2 Pe 1,21, cuando la Escritura profética se dice pronunciada por hombres impulsados por el Espíritu Santo. El efecto de esta acción divina atribuida al Espíritu

[4] Ses.6.ª *(Decretum de iustificatione)* c.8: Dz 801.

[8] no endurezcáis vuestros corazones, como en la exasperación, el día de la prueba en el desierto, [9] donde me tentaron vuestros padres en

---

(también en Heb 9,8; 10,15) no es otro que el de tener Escritura inspirada por Dios (θεόπνευστος), útil para enseñar, para reprender, para corregir, exhortar... (2 Tim 3,16); como aquí la utiliza para ese efecto de corregir y exhortar el autor de Heb.

Este Sal 94, utilizado como invitatorio para la alabanza al Señor en el breviario y oficio coral, tiene a David por autor humano, según el título de los LXX y Heb 4,7. Es una exhortación a tributar a Dios el culto debido (v.1-7) y un recuerdo de los reproches divinos para con los israelitas infieles en el desierto (v.8-11). *Hoy*, así comienza la cita, con el énfasis puesto en esta primera palabra, que quiere subrayar la actualidad cotidiana y permanente del mensaje divino: hoy Dios llama; hoy, en tiempo de David, que lo escribió, y hoy, en tiempo de Cristo, que nos comunica la plenitud de la revelación; y hoy, cada vez que el alma oye este invitatorio o lo pronuncia. *Si oyereis su voz*, es decir, la de Dios. Los LXX han expresado en condicional lo que el texto hebreo escribe en optativo, como expresión de deseo: «Si hoy (siquiera) su voz escuchareis».

8-9 *No endurezcáis vuestros corazones.* El corazón se endurece cuando no se le imprimen las divinas mociones ni es masa blanda para amoldarse a la voluntad divina. Por efecto de este endurecimiento no se presta el oído a la voz de Dios, que llama, ni se aceptan con fe sus palabras. Tampoco la voluntad sigue con obediencia pronta y fácil lo que le es mostrado. Ejemplo de endurecimiento, que la Escritura atribuye a castigo de Yahvé, el endurecimiento de Faraón, que no dejaba salir de Egipto a los hijos de Israel (Ex 4,21; 7,3.13; 8,19; 14,4). Este endurecimiento, libre ciertamente en quien lo tiene, permitido por Dios, es gran castigo de Yahvé, según la Escritura (Rom 9,18; Jn 12,40; Is 63,17). Los que son de duro corazón están lejos de la justicia (Is 46,12). Israel era de dura cerviz (Ex 32,9; Dt 9,13; Act 7,51) y de corazón duro, según Ezequiel 3,7. *Como en la exasperación:* cuando los israelitas (según Ex 17,1-7), partiendo del desierto de Sin, acampados en Rafidim, al sudoeste de la península del Sinaí, no tenían agua para beber. «Exasperados», se querellaron contra Moisés y «tentaron» a Dios con su desconfianza, hasta que Moisés, por indicación divina, con la vara con que había tocado el río Nilo ante Faraón, tocó ahora la peña de Horeb, de donde salió el agua. Por esto aquel lugar se llamó «la Exasperación», «querella» *(Meribah)*, «la tentación» *(Massah)*. Parecido incidente, ocurrido en Cades, en el desierto de Sin, se describe en Núm 20,1-13. Con la vara que se guardaba en el arca, Moisés, con desconfianza, tocó dos veces la roca, y salió el agua. También a estas aguas se las llama (Núm 20,13) de «Meribah» (querella). En la descripción de este incidente se habla de la desconfianza de Moisés y Aarón (v.12); pero no de la «tentación» de Yahvé por parte del pueblo, como en Ex 17,7; cuando «habían tentado a Yahvé diciendo: ¿Está Yahvé en medio de nosotros, sí o no?»

tentación, [10] y habían visto mis obras cuarenta años. Por eso me he irritado contra esta generación y dije: 'Siempre andan extraviados de corazón'. Pero ellos no conocieron mis caminos; [11] de modo que he jurado en mi indignación: 'No, no entrarán en mi reposo'».

Las alusiones a esta irritación o exasperación del pueblo y a la prueba o tentación para Yahvé son numerosas en la Biblia (Núm 27,14; Dt 6,16; 33,8; Sal 105,32; además de Sal 94,8-11, de que ahora nos ocupamos), como algo que ofendió profundamente al Señor por la falta de fe y de confianza en su pueblo, *el día de la prueba* (o tentación que pusieron en Dios) *en el desierto* (v.9), *donde me tentaron vuestros padres en tentación.*

10 *Y habían visto mis obras* (hebreo: mi obra) *cuarenta años.* Por esto la falta era mucho mayor, porque no aprendieron con su corazón el poder de Yahvé y su misericordia para con su pueblo. Es una queja de Yahvé, índice de la responsabilidad y grave pecado del pueblo. *Por esto me he irritado contra esta generación:* el salmo 94,10 aplica esta irritación a *aquella* generación. Aquí el autor ve la identidad entre aquélla y ésta, y aplica a la actual generación lo que se dijo para la pasada. Son, en efecto, el mismo linaje o raza; y las palabras de Dios, inspiradas para todos los hombres, tienen además un valor eterno y permanente para todos. Aunque el autor de Heb junta los *cuarenta años* con *habían visto mis obras,* y no con la irritación divina: «cuarenta años me he irritado contra esta generación», según leemos en el texto hebreo y en los LXX, en realidad duraron cuarenta años tanto el ver las obras de Yahvé como la irritación divina por no atenderlas; por lo cual la determinación y medida temporal puede aplicarse a una y otra cosa. Al aplicarla al pueblo, que contempla las obras cuarenta años, se agrava la falta del pueblo; que es lo que ahora interesa al autor de la carta.

Y dije: «Siempre andan extraviados de corazón». Pero ellos no conocieron mis caminos. Al ir fuera de camino, extraviados, en su corazón, es decir, con el corazón endurecido, en contra de la exhortación de Yahvé (v.8), no conocen los caminos de Dios. No tienen la experiencia de ellos y no los pueden conocer. «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni mis caminos los vuestros, afirma Yahvé [a otro propósito]. Tanto como los cielos superan en elevación a la tierra, así mis caminos son más elevados que vuestros caminos» (Is 55,8s). Los caminos de Yahvé, o la manera como conduce al fin sobrenatural que ha fijado, son la guarda de sus mandamientos, son la docilidad a sus inspiraciones, son las lecciones de sus castigos ejemplares. Ya se ve que quien tiene el corazón endurecido no conocerá fácilmente estos caminos.

11 *De modo que he jurado en mi indignación.* El «juramento» de Dios es una manera antropomórfica de expresar la inmutabilidad de la sentencia y del decreto que Yahvé va a formular, como volverá a ponerse de manifiesto más adelante (Heb 6,13-18) a propósito del juramento hecho a Abrahán. La indignación y justa cólera es la que aquí le mueve a dar la sentencia: *No, no entrarán en mi*

[12] **Mirad, hermanos, no sea que en alguno de vosotros haya perverso corazón incrédulo, para apostatar del Dios viviente;** [13] **antes bien exhortaos unos a otros cada día, mientras que el «hoy» se dice,**

---

reposo. Los condena a morir en el desierto, y no entrarán en la Tierra Prometida (Núm 14,22-24), que es donde debían reposar después de tantas peregrinaciones por el desierto y por tierras extranjeras. Fácilmente se ve que este «reposo» que el Señor dice «suyo» (εἰς τὴν κατάπαυσίν μου) es figura de otro «reposo» en el Señor, en su oración y comunicación, en sus dones celestiales, en su gloria celeste, con sentidos místicos y anagógicos. La fórmula de juramento expresada con oración condicional (εἰ εἰσελεύσονται, *si introibunt)* en los LXX y en la Vg supone una frase de imposibilidad o de imprecación en la oración principal («que me suceda este mal..., que no sea yo Dios, si...»), lo cual da el sentido equivalente de absoluta negación a lo que se jura: «No, no entrarán en mi reposo».

12 *Mirad,* βλέπετε, con atención y consideración. *Hermanos:* expresa el afecto y los predispone a que reciban bien el aviso que va a darles. Y el autor da también con delicadeza ese aviso y prevención: con las fórmulas μήποτε, ἔν τινι ὑμῶν, *no sea que en alguno de vosotros.* No quiere generalizar la hipótesis, haciéndola común y aplicándola a todos indistintamente, como sospechando que en todos *haya un perverso corazón incrédulo.* Literalmente: «un corazón malo de infidelidad», con hebraísmo (καρδία πονηρὰ ἀπιστίας). El corazón malo es aquí lo mismo que corazón endurecido; por esto es infiel, incrédulo, a la palabra de Dios y al Cristo que ha enviado, por no recibir su voz. De ahí que la tendencia de este corazón malo incrédulo sería *para apostatar* (ἀποστῆναι) *del Dios viviente;* es decir, para separarse de Dios, primero de la fe en Dios, como aquellos que en los tiempos últimos, según San Pablo, se apartarán (la misma palabra griega: ἀποστήσονται) de la fe (1 Tim 4,1); o los que creen un tiempo, pero «se apartan» en tiempo de la tentación (Lc 8,13). Consuenan con estas palabras de Heb las que leemos en Ecli 10,14: «El comienzo de la soberbia del hombre es apartarse *(apostatare,* Vg) del Señor; y de quien le hizo se aparta su corazón». Otra vez aquí se atribuye al corazón un influjo decisivo en el acercarse o apartarse del Señor. Pero la apostasía de quien antes creyó es todavía peor (Heb 6,4-8; 2 Pe 2,21s) [5].

El *Dios viviente* es el verdadero Dios de Israel, el que crea y el que conserva, el que conoce todos los momentos del hombre y los escudriña, el que es fiel y remunera, el que sabe estar a su palabra de castigo y de premio.

13 *Antes bien exhortaos unos a otros cada día:* animaos y entusiasmaos mutuamente en esta fe y fidelidad al Señor, unos a otros con amor fraterno, que ésta es buena muestra de caridad, en procuraros los bienes superiores; y cada día, porque cada día el Señor

[5] La defección de un católico en la fe, desde un punto de vista bíblico y teológico, la hemos tratado últimamente en castellano en *Psicología y pedagogía de la fe* [2] (Madrid 1963) n.221-238.

para que nadie de vosotros se endurezca con engaño de pecado. [14] **Porque hemos llegado a ser partícipes de Cristo, siempre que man-**

---

nos propone aquel «hoy»: *mientras que el «hoy se dice»*. Y lo dice para esta generación (cf. v.10), no sólo para la antigua y pasada. *Para que nadie de vosotros se endurezca con engaño de pecado:* en todo pecado hay un engaño y decepción, porque, por un bien pasajero e inferior, se renuncia a un bien permanente y superior. A este engaño induce el padre de la mentira, el engañador antiguo, el diablo, que sedujo con su astucia a la primera mujer (Gén 3,13). El corazón, según Job, se engaña por la pasión (cf. Job 31,9); y por el engaño se adoran dioses ajenos (Dt 10,17; 4,19). La malicia y la ficción engañan el alma (Sab 4,11); y hay una falacia de las riquezas (Mt 13,22), como la hay de la falsa filosofía y de los argumentos vanos (Col 2,8). Por esto es menester—les dice—que os exhortéis mutuamente y cada día, para que con la frecuencia del aviso fraterno no se cierren vuestros ojos y no se os endurezca el corazón con la mentira del pecado. Porque, en la medida en que se ablanda el corazón por el pecado, se endurece para Dios.

14 La razón que va a dar para animar a la perseverancia en la fe es parecida a la que dio más arriba (v.6: somos la casa de Dios). *Porque*—dice ahora—*hemos llegado a ser partícipes de Cristo* (γεγόναμεν), indicando la accesión a esta nueva comunicación con Cristo y participando de su vida por la fe y el amor. «De la plenitud de Cristo todos hemos recibido», escribió San Juan (Jn 1,16). Dentro de la concepción paulina del Cuerpo místico de Cristo, al que nos incorporamos por la fe y el bautismo, se comprenden los grandes bienes que nos han venido con esta participación; «porque en todo hemos sido enriquecidos en El» (1 Cor 1,5). La participación común en estos bienes funda una razón de fraternidad para exhortarse a perseverar, y funda asimismo una razón de bien objetivo incalculable, que se posee y que es menester no dejar perder. Porque no basta comenzar. Es preciso terminar. Por esto añade la condición para continuar siendo partícipe de Cristo: *siempre que mantengamos firmemente hasta el fin la esperanza del principio*. Conocemos ya el verbo κατάσχωμεν, tener y retener con firmeza, que apareció en el v.6, y ahora se repite en un pasaje paralelo. Sólo que aquí se acentúa más la idea con la palabra βεβαίαν, que subraya todavía más esa firmeza perseverante; y se añade: *hasta el fin*. ¿Qué es lo que hay que mantener firme hasta el fin? La traducción ingenuamente literal sería: «el principio de la sustancia» (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως), que corresponde a la traducción de la Vg: *initium substantiae*. Pero la palabra ὑπόστασις, cuyo sentido etimológico y fundamental es «lo que está debajo, lo que sirve de base y fundamento» (dejando ahora otros sentidos derivados, como el de «medio de subsistencia, riqueza y hacienda», y el sentido filosófico y metafísico de «esencia» de una naturaleza, en oposición a sus accidentes), aquí tiene el mismo sentido derivado con que aparecerá más adelante en la misma carta (Heb 11,1) expresando «lo que da

tengamos firmemente hasta el fin la esperanza del principio, [15] en lo que se dice: «Hoy, si oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones, como en la exasperación». [16] Porque ¿quiénes son los que, después de oír[le] [le] exasperaron? ¿No fueron todos los que salieron de

---

seguridad y garantía de las cosas que se esperan», y base y confianza de ellas. Con idéntico sentido aparece en San Pablo, cuando no quería avergonzarse «en la confianza» (ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ) de que los corintios tendrían preparadas sus limosnas (2 Cor 9,4), o recordaba su «confianza de gloria» (ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως: 2 Cor 11,17). Por esto «el principio o comienzo de la confianza» (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως) es aquí (genitivo de aposición) la confianza inicial, la confianza del comienzo, que es menester mantener firme hasta el fin. Esta interpretación la creemos más fundada, por las razones y lugares paralelos mencionados, que la de aquellos que entienden «el principio de la sustancia» por el «comienzo de la nueva vida cristiana», por la fe, que sería preciso retener [6]. En cualquier interpretación que se adopte, la idea es clara: no basta comenzar; hay que perseverar (cf. Lc 14,30).

15 Algunos quieren suponer que el v.14 es como una cuña introducida fuera de su lugar, y que corta la exposición del salmo que realizaba el autor en el v.13, y que el v.15 se juntaría muy bien con el 13, continuando: *en lo que dice: «Hoy si oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones, como en la exasperación»*. Pero no hay razón definitiva para esa trasposición. Se comprende que quien exhorta con calor y vehemencia interrumpa la exposición de un pasaje para repetir la idea que quiere inculcar, como es la contenida en el v.14.

16 Comienzan una serie de preguntas en consonancia con el género literario de la «diatriba», que, al mismo tiempo que recuerdan con preguntas apremiantes los hechos ocurridos en el desierto, pretenden inculcarlos para memoria del castigo divino contra los infieles. *Porque ¿quiénes son los que después de oírle le exasperaron?* La Vg lo expresa en forma afirmativa: «Porque algunos, después de oír, [le] exacerbaron. Pero no todos los que salieron de Egipto». Sin embargo, el texto griego es claro. Aunque τινες del principio puede leerse τινές, la forma interrogativa es τίνες y concuerda con la forma interrogativa en que se desarrollan *todas* las otras proposiciones siguientes. Además, la exasperación fue *quasi* universal de todos los que salieron de Egipto, según da a entender Ex 17,1-7 al describirla; y de igual manera la que se narra en Núm 20,1-13. Ahora bien, en Ex 12,37 se cuentan unos 600.000 los hombres, sin contar los niños, que partieron de Ramesse (en Socoth) antes de la primera «exasperación». No parece, por tanto, que fueran pocos, unos *quidam* (Vg), los exasperados, cuya falta el Señor recuerda frecuentemente. Por esto mejor leemos con inte-

[6] Así sienten, con todo, San Juan Crisóstomo, Teodoreto, Teodoro de Mopsuestia, Ecumenio, Teofilacto. Cf. C. M. PERRELLA, *De iustificatione secundum epist. ad Heb.*: B14 (1933) 163.164.

Egipto por obra de Moisés? [17] ¿Y contra quiénes se irritó cuarenta años? ¿Por ventura no fue contra los que habían pecado, cuyos cadáveres cayeron en el desierto? [18] ¿Y a quiénes juró que no entrarían en su reposo, sino a los que habían desobedecido? [19] Y vemos que no pudieron entrar por incredulidad.

---

rrogación: *¿No fueron todos los que salieron de Egipto por obra* (διά, *per) de Moisés?*

17 *¿Y contra quiénes se irritó cuarenta años?* Si antes (v.10) había dicho que los padres vieron sus obras cuarenta años, ahora con el texto hebreo y los LXX se juntan los cuarenta años con la irritación divina. *¿Por ventura no fue contra los que habían pecado, cuyos cadáveres cayeron en el desierto?* La realidad de este castigo la leemos anunciada en Núm 14,27-30. Por las murmuraciones del pueblo contra Yahvé, éste, por medio de Moisés y Aarón, les manda decir: «¿Hasta cuándo [sufriré a] esta comunidad perversa, que murmura contra mí? He oído las quejas que contra mí profieren los hijos de Israel. Diles: Como yo vivo, palabra de Yahvé, que, conforme habéis hecho llegar a mis oídos, así procederé con vosotros. En este desierto caerán vuestros cadáveres; todos los que fuisteis empadronados, sin excepción, desde la edad de veinte años en adelante y que habéis murmurado contra mí. Vosotros no habéis de entrar en el país donde, alzando mi mano, juré os haría habitar; a excepción de Kaleb, hijo de Yefunné, y Josué, hijo de Nun» (cf. Núm 14,36-38; 1 Cor 10,5).

18 *¿Y a quiénes juró que no entrarían en su reposo sino a los que habían desobedecido?* Es repetición de la idea expresada en el v.11, recalcando la causa de la jurada indignación divina, que fue la desobediencia.

19 *Y vemos*, por lo que la historia del pueblo israelita nos manifiesta, *que no pudieron entrar*. No podían, porque les faltaba una condición precisa; eran indignos de entrar, *por incredulidad* (δι' ἀπιστίαν). Esta palabra, colocada al final, no carece de énfasis, y subraya bien el pecado cuyas consecuencias se quieren acentuar. El pensamiento que flota después de esta primera parte exhortativa es que, así como los israelitas no pudieron entrar en la Tierra Prometida por su infidelidad e incredulidad, así tampoco el cristiano podrá entrar en el reposo de Dios si se hace indigno por su incredulidad. Sólo que aquí la necesidad de la fe es todavía mayor que la fidelidad para entrar en la Tierra de Promisión. Es una necesidad de medio, de que volverá a hablarse, y más de propósito, en la misma epístola (11,6) [7].

[7] Sobre esta necesidad de la fe, recientemente en lengua castellana, M. NICOLÁU, *Psicología y pedagogía de la fe* n.345-391.

4 [1] **Temamos, pues, no sea que—mientras permanece la promesa de entrar en su reposo—alguno de vosotros parezca llegar tarde.** [2] **Porque también nosotros hemos recibido la buena nueva, lo mismo que ellos. Pero no les aprovechó la palabra oída, por no estar unidos**

CAPITULO 4

1 *Temamos, pues.* Aunque en capítulo nuevo, continúa la exhortación precedente. Es una conclusión o consecuencia (οὖν) de lo dicho anteriormente, es decir, de los castigos divinos ejemplarizados en los desobedientes, en los incrédulos. *Temamos:* es el efecto saludable que se espera. Y no sólo es una advertencia para los hebreos; no, es advertencia para todos, en plural, aun para el que habla. Un eco de la reconocida frase del Apóstol: «El que piensa que está en pie, mire no caiga» (1 Cor 10,12). Todos pueden y deben temer. Pero el mal que puede sobrevenir se expresa con delicadeza: *no sea que alguno de vosotros parezca llegar tarde.* La delicadeza está en las expresiones *no sea* (μήποτε), *alguno de vosotros* (no todos), *parezca.* Esta última palabra, δοκῇ, corresponde al *videtur* latino, como en la misma carta más adelante (12,11). Es también susceptible (como en 1 Cor 3,18; 8,2) del sentido *le parezca a él,* y de ahí, *piense, crea* llegar tarde; es decir, por falta de fe y esperanza, piense que llega tarde y que no es para él, siendo así que se nos ha dejado y *permanece la promesa de entrar en su reposo.* El genitivo absoluto (καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν) con que se expresa la permanencia de esta promesa, marca concisamente el contraste existente entre la promesa divina y la posibilidad de que alguno, por llegar tarde (o por creerse fuera de ella), se vea frustrado de conseguirla.

2 La razón de este temor es *porque también nosotros hemos recibido la buena nueva, lo mismo que ellos.* Literalmente: *hemos sido evangelizados también como ellos,* refiriéndose a la buena noticia de la promesa que Dios también nos ha hecho (cf. Heb 2,1.3), como a los hijos de Israel. *Pero no les aprovechó la palabra oída,* la palabra que les anunciaron, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς; literalmente: «palabra de audición»; *por no estar unidos,* συγκεκερασμένους, que significa sobre todo la unión moral y espiritual entre los hombres, y aquí es una unión *con la fe* (τῇ πίστει, dativo instrumental) *a los que la escuchaban,* es decir, con Moisés, Aarón, Caleb, según se refiere en Núm 14, cuando se narran la rebelión y el castigo del pueblo de Israel. Estos jefes del pueblo hubieran llevado al reposo a todos los que a ellos se hubieran unido aceptando su fe. Ellos, en efecto, no sólo meramente *oían* la palabra anunciada, sino que la habían *escuchado* (ἀκούσασιν, en aoristo, con el sentido de hacerla suya y aceptarla con la fe y seguirla; cf. 1 Tim 4,16; Jn 5,24; 6,45; 8,47; Act 4,19; 19,5). La Vg, con algunos códices, ha leído en nominativo la anterior palabra συγκεκερασμένος, y por esto junta esta palabra con λόγος, y traduce: *la palabra oída, no unida*

con la fe a los que la escuchaban. [3] Nosotros, pues, los que hemos creído, entramos en el reposo, según está dicho: «Como he jurado en mi indignación: No, no entrarán en mi reposo», bien que sus obras estaban terminadas desde la fundación del mundo. [4] Porque tiene di-

---

con la fe. La diferencia con la traducción que hemos dado del texto, críticamente bien establecido, es pequeña y no cambia el sentido fundamental del versículo.

3 *Nosotros, pues, los que hemos creído* (οἱ πιστεύσαντες, en aoristo, enfático y recalcando la fe que se ha tenido y tiene), *entramos en el reposo.* No hay razón para traducir en futuro *(ingrediemur,* Vg) el presente εἰσερχόμεθα; porque ya desde ahora entramos en él, en cuanto que ésta es la promesa divina, y el reposo nos está preparado si tenemos la fe, que es la firme garantía de los bienes que se esperan (Heb 11,1); esa fe que tiene que obrar por la caridad (Gál 5,6), sin la cual nada somos (1 Cor 13,1-3). La promesa divina, de hacernos entrar, consta *según está dicho* (εἴρηκεν, en perfecto, que indica la permanencia de lo dicho): *Como he jurado en mi indignación: No, no entrarán en mi reposo.* Estas palabras se expusieron y comentaron más arriba (3,11). Lo que aquí sorprende es que no se encuentre la promesa positiva que se esperaba; se encuentra una negación y un castigo. Sin embargo, implícitamente, es decir, con un ligero raciocinio explicativo, aparece positivamente la promesa. Porque, si la incredulidad y desobediencia excluyen del reposo, según este juramento divino, la fe y la obediencia son las que abren las puertas para entrar en él.

Las palabras que el autor pone a continuación: *bien que sus obras* (las de Dios) *estaban terminadas desde la fundación del mundo,* recuerdan que Dios, según la expresión antropomórfica del Génesis (2,2), descansó de su trabajo creador el día séptimo, y que entonces, por consiguiente, desde la fundación del mundo entró en su reposo. Es el reposo después de la obra realizada por una redundancia de amor; que quiere ver sus perfecciones comunicadas a las criaturas. Todo esto insinúa la idea de que el reposo al que Dios ahora nos invita es el mismo reposo de Dios, no el mero entrar en un lugar de promisión terreno. A lo más se dirá que este lugar terreno de promisión, esa tierra prometida como reposo, es una imagen y el lugar terreno de la felicidad temporal que se quería dar a Israel, pero es también la imagen o el tipo que expresa un sentido superior (anagógico), el de la felicidad celestial, que no es otra cosa que la participación en la felicidad del mismo Dios. Por esto, hablar de este reposo divino, al que se invita a los cristianos, ya no es la promesa de un lugar material, aunque delicioso y manante leche y miel (cf. Dt 26,9); es la promesa de participar en la felicidad del mismo Dios. «Entra en el gozo de tu Señor» (Mt 25,21), se dice al siervo fiel.

4 Lo que sigue es una explanación de lo ya indicado. *Porque tiene dicho en algún lugar de esta manera acerca del día séptimo: «Y Dios descansó de todas sus obras en el día séptimo».* Nótese que el autor de la carta atribuye como dicho por Dios lo que en la cita

cho en algún lugar de esta manera acerca del día séptimo: «Y Dios descansó de todas sus obras en el día séptimo». [5] Y nuevamente en este [lugar]: «No, no entrarán en mi reposo». [6] Y así, puesto que consta que algunos entrarán con El, y que los que primero habían recibido la buena nueva no entraron por desobediencia, [7] de nuevo fija un día, hoy, diciendo por David después de tanto tiempo, como ya se ha dicho: «Hoy, si oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones». [8] Porque, si Josué los hubiera hecho reposar, no hubiera después de

---

del Génesis (2,2) son palabras del hagiógrafo o autor sagrado que describe la acción de Dios. Con ello encontramos afirmada directamente en esta carta la inspiración divina de la Escritura (cf. Heb 3,7; 9,8; 10,15): lo que ha escrito el hagiógrafo lo ha escrito Dios. Si los dos han escrito y dicho una misma frase, es que Dios la ha dicho como causa principal, y el hagiógrafo como causa instrumental [1].

5-7 *Y nuevamente* dice Dios *en este* lugar o pasaje de que ahora veníamos hablando (Sal 94,11): *No, no entrarán en mi reposo.* El autor quiere sacar de nuevo la conclusión de que está patente la entrada en este reposo del Señor; porque permanece la invitación y la promesa divina, y no han entrado aquellos a quienes primero se dirigió: *Y así puesto que consta* (lit. *permanece*, queda restante, se deja todavía, ἀπολείπεται, con el mismo sentido que la palabra del v.1) *que algunos entrarán en él y que los que primero habían recibido la buena nueva* (los israelitas, a quienes primero se invitó) *no entraron por desobediencia, de nuevo* Dios *fija un día, «hoy», diciendo en David después de tanto tiempo.* Es Dios el que habla *en* David, es decir, en los salmos del Rey Profeta, *en* los escritos inspirados de aquel rey, escritos para los hombres de todos los tiempos; como antes dijo (1,1) que Dios había hablado *en* los profetas [2]. Aunque sea *después de tanto tiempo,* desde el castigo de Dios, anunciado en Núm 14,30, hasta que por medio de David y en el salmo de David lo vuelve a repetir (Sal 94,8); y todavía lo repite cuando el autor de la carta, *después de tanto tiempo,* lo consigna de nuevo, transcribiendo lo que se lee en David: *Como ya se ha dicho: «Hoy, si oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones».*

8 Si estas palabras del v.7 y la promesa divina hubieran agotado su sentido con la entrada en la tierra de Canaán, la Tierra de Promisión, donde los israelitas fueron introducidos por Josué (Jos 1,1ss), no tendrían por qué repetirse después a todos los hombres (Sal 94,8). De ahí que alcancen un sentido superior, un sentido más profundo, *plenior,* en la boca y escrito de David. *Porque si Josué los hubiera hecho reposar* de una manera definitiva, cumpliendo así totalmente la promesa divina y agotándola en ellos, *no hubiera después de esto hablado* (Dios) *de otro día,* es decir, no hubiera escrito por David y en el salmo de David, en David, el «hoy» (Sal 94,8), que todavía leemos dirigido a nosotros.

[1] Lo inverso, es decir, que un dicho de Dios se atribuya a la Escritura, en Rom 9,17; Gál 3,8.

[2] No vemos razón para traducir: *disant à David,* como hace Spicq, 2,83.

esto hablado [Dios] de otro día. [9] Luego queda un reposo sabático para el pueblo de Dios. [10] Porque quien entra en su reposo, también él descansa de sus obras, como Dios de las suyas. [11] Apresurémonos, por consiguiente, a entrar en aquel reposo, para que nadie caiga en el mismo ejemplo de desobediencia.

[12] Viva es, en efecto, la palabra de Dios, y eficaz, y más cortante

---

9-10 En estos versículos se formula de una manera clara la conclusión que estaba antes implícita (v.3). *Luego,* como consecuencia de lo dicho, *queda* o resta (permanece todavía) *un reposo sabático para el pueblo de Dios.* Este reposo sabático (σαββατισμός, que se encuentra sólo una vez en la Sagrada Escritura) evoca el descanso de Dios en el séptimo día y el reposo de Dios. Está destinado al *pueblo de Dios,* es decir, no sólo al pueblo de Israel según la carne, pero también al Israel de Dios, a todos los cristianos. Con ello vuelve a sugerirse que el reposo de Dios es también el reposo de su pueblo, y que lo que es su gozo y su descanso feliz, será también el gozo y descanso de los suyos. Entonces será el descansar plenamente, puesto que dirá el Espíritu «que descansen de sus trabajos» (Ap 14,13). *Porque quien entra en su reposo, también él descansa de sus obras,* de las obras trabajosas y afanosas, que son las que se dejan para descansar. Son esas obras que tienen analogía con las divinas de la creación. Se descansa de esas obras, *como Dios de las suyas.*

11 *Apresurémonos, por consiguiente.* Es el verbo σπουδάσωμεν, que tiene también el sentido de hacer diligencias, esforzarse. Ambos significados, el de esforzarse y el de apresurarse, vienen bien al contexto y a esta exhortación final, que es una consecuencia de todo lo anterior. *A entrar en aquel reposo,* aquel que nos est i destinado, el mismo reposo de Dios, de que hemos hablado, hacia el cual caminamos y tendemos. Porque «el tiempo es breve» (1 Cor 7, 29), y ahora es el tiempo aceptable, ahora son los días de salvación (2 Cor 6,2). *Para que nadie caiga.* Esta caída sería de orden moral, no de orden físico; y la caída moral está unida con el «perecer», que es otro sentido de la palabra πέσῃ (del verbo *caer,* πίπτω). La caída sería en una falta semejante a la de los israelitas, por lo que toca a la desobediencia e infidelidad. Por eso previene para que nadie caiga *en el mismo ejemplo* (ἐν tiene el mismo sentido de εἰς, con finalidad y movimiento) *de desobediencia.* Es la palabra final, que recalca con énfasis lo que se debe evitar; así como antes (v.6) se terminaba con esta misma voz.

Características de la palabra de Dios. 4,12-13

12 *La palabra de Dios* (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), de que se habla en este versículo y que da la razón (γάρ) de lo anteriormente dicho, no es la palabra personal de Dios, el Verbo, como lo entendieron no pocos antiguos [3]; para lo cual podría dar margen a pensarlo el

[3] Cf. Spicq, 2,87.

que cualquier espada de dos filos, y penetrante hasta la línea divisoria del alma y del espíritu, y hasta las articulaciones y medula, y juzga

---

Verbo de que se habla en el verso siguiente. Aquí se trata de la palabra que constituye la revelación divina, la palabra pronunciada por Dios no *ad intra*, sino *ad extra*. Esta palabra de Dios es la expresión externa del pensar divino y del poder y de la voluntad de Dios. Y así, cuando Él dice, se hacen las cosas (Sal 32,9; Gén 1,3ss). Su palabra es algo no caduco, sino que permanece para siempre (Is 40,8; Sal 118,89); es algo eficaz: toda palabra que sale de la boca de Dios no vuelve vacía, sino que hace todo lo que Dios quiere, y prospera en aquello para que es enviada (Is 55,11).

El autor la llama *viva*, viviente, ζῶν, con énfasis, colocando esta palabra al comienzo de la frase. Es viva porque participa en cierto modo de la naturaleza viva de Aquel que la pronuncia, el Dios viviente (Heb 3,12; 10,31; 1 Pe 1,23); viva, no sólo por la causa de donde procede, sino también por los efectos de vida que produce (Act 7,38; Jn 6,63.68; Flp 2,16; Sant 1,18); se siembra en el alma y puede salvar a ésta (Sant 1,21).

Por esto es también *eficaz*, ἐνεργής, enérgica, dinámica, operante en los que la reciben por la fe (cf. 1 Tes 1,13). Como expresión de la sabiduría divina, es también omnipotente como ésta (Sab 18,15); no vuelve vacía (Is 55,11). Nada la coarta o la aprisiona (2 Tim 2,9).

Es asimismo *más cortante que cualquier espada de dos filos*. Para expresar la fuerza eficaz y decisiva de esta palabra de Dios, el autor la compara a un sable (μάχαιρα) que tuviera dos cortes para hendir y cortar (δίστομος). Esta fuerza incisiva, penetrante, como la espada de dos filos que sale de la boca del Hijo del hombre (Ap 1,16; 2,12; 19,15.21), penetra los corazones y corta lo inmundo y lo imperfecto; corta matando y mata cortando. Hace que mueran los hombres a sus pecados y malas pasiones; pero con estos cortes les da la vida.

Y es sutil y *penetrante* (διϊκνούμενος) *hasta* llegar al punto o *línea divisoria* (μέρισμος, *división*, en sentido pasivo) entre *el alma y el espíritu*, es decir, entre el principio de la vida natural, que es el alma (ψυχή), principio de la vida vegetativa, sensitiva e intelectiva; y el espíritu (πνεύμα), que es el principio de la vida divina en el alma (cf. 1 Cor 15,45). Lo cual es una manera de decir que penetra hasta lo más íntimo del ser humano [4]. Otra manera de significar esta penetración íntima de la palabra de Dios hasta lo más profundo del ser es la comparación siguiente: *hasta las articulaciones y medula*, que es lo más interno y sutil del compuesto corpóreo, y lo más oculto de lo más interno, que son los huesos.

Por razón de esta penetración íntima del ser humano, esta palabra de Dios es *crítica* (κριτικός), es decir, sabe discernir, sabe juzgar y conocer y justipreciar lo más recóndito; esta palabra de Dios juzgará en el día último (cf. Jn 12,48; cf. 1 Cor 4,5). Y ya

[4] La alusión paulina a los tres componentes del hombre (espíritu, alma y cuerpo) en 1 Tes 5,23.

sentimientos y pensamientos del corazón. [13] Y no hay criatura invisible ante ella, sino que todo está desnudo y patente a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta.

---

ahora *juzga sentimientos* (ἐνθυμήσις) *y pensamientos* (ἐννόια, cf. 1 Pe 4,1) *del corazón.* Del corazón salen los pensamientos buenos y malos (cf. Mt 15,19). Los secretos resortes y las ocultas intenciones, las profundidades del alma y las apetencias internas, la vida psíquica consciente y la subconsciente, todo lo discierne la palabra de Dios. A ella se le revelan los pensamientos del corazón (cf. Lc 2,35). La ficción ante ella no es posible.

13 Este verso prosigue con el pensamiento anterior. *Y no hay criatura invisible ante ella:* invisible (ἀφανής), que no aparezca y no se manifieste. Es inútil esconderse. El salmista lo expresó bellamente hablando con Dios: «¿Adónde iré yo lejos de tu espíritu? ¿Adónde podré huir de tu presencia? Si a los cielos subiere, allí te encuentras; y si bajo al *seol*, estás presente. Si tomare las alas de la aurora, o del mar habitare en el extremo, también allí me llevará tu mano y me asirá tu diestra. Si digo: ¿Me hará invisible al menos la tiniebla, si me envolviere como luz la noche?, ni aun tinieblas habrá para ti asaz oscuras, mas lucirá la noche como el día, y cual la luz será la misma oscuridad» (Sal 138,7-12) [5]. *Ante ella,* ἐνώπιον αὐτοῦ, parece referirse a la palabra de Dios, de quien se ha hablado. Algunos traducen *ante El,* identificando el αὐτοῦ con el otro αὐτοῦ que viene después: ante los ojos *de Aquel,* que se refiere a Dios. Sin embargo, este v.13 continúa el pensamiento del anterior; y así como antes se atribuía a la misma palabra de Dios el que penetrara y juzgara, así ahora el que vea y penetre y que todo esté manifiesto ante ella. *Sino que todo está desnudo,* esto es, no hay velos ni vestidos que cubran o disimulen la verdadera naturaleza de las cosas ante su palabra. Y todo está *patente.* El participio con que esto se expresa, τετραχηλισμένα, es derivado de τραχηλός (cuello), y su sentido, proveniente de la acción sacrifical de poner al descubierto el cuello de la víctima y la misma víctima, parece ser aquí: poner de manifiesto, como lo interpretan casi todos hoy día. Continúa, por consiguiente, la idea anterior: todo está desnudo y manifiesto *(aperta,* Vg) *a sus ojos* (τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ). Sería muy atrevida la metáfora de los «ojos de la palabra». Por esto aquí se trata de los ojos de Dios. Así resulta que, comenzando el autor por hablar de la palabra de Dios, acaba hablando del mismo Dios y como identificando la palabra con El. Al fin y al cabo, la palabra de Dios es sustitutivo del mismo Dios y expresión externa de su poder, saber y querer internos, que se identifican con la misma esencia de Dios, con la esencia *de Aquel a quien hemos de dar cuenta* (πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος). Podría pensarse con algunos que el πρὸς ὃν equivale a περὶ οὗ (cf. Heb 1,7), y así traduciríamos: «acerca de quien es la palabra para nosotros»; pero λόγος parece tener aquí el sentido de «ratio», «cuenta que hay que dar » (cf. Flp 4,15; Rom 14,12), y así

[5] Versión de F. Cantera.

[14] **Teniendo, pues, un gran Pontífice que atravesó los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengamos firme la confesión [de nuestra fe].** [15] **Porque no tenemos Pontífice que no pueda compadecer nuestras**

---

se alude a la última palabra y sentencia de Aquel que «manifestará los secretos de las tinieblas y revelará los deseos de los corazones» (1 Cor 4,5). A El tienen que mirar, a El tienen que atender los destinatarios de la carta.

Confianza en Cristo Pontífice. 4,14-16

Aquí empieza el sacerdocio de Cristo (4,14-7,28). Se antepone una introducción apta para excitar la confianza en este Pontífice excelso (4,14-16). Después se verán las cualidades que se requieren en todo verdadero sacerdote (5,1-4) y se mostrará cómo se realizan cumplidamente en Cristo (5,5-10). Así aparecerá Cristo Pontífice verdadero y misericordioso.

14 Ora se miren estos v.14-16 como el comienzo de una nueva sección (como nosotros los consideramos), ora se consideren como el final de la sección precedente, el v.14 expresa una conclusión exhortativa, que se deduce (οὖν) de lo anterior. *Teniendo, pues, un gran Pontífice,* ἀρχιερέα μέγαν, expresión que subraya todavía la dignidad destacada y excelsa de este Pontífice, diríamos traduciendo literalmente: «gran Sumo Sacerdote». Se le volverá a llamar *grande* (Heb 10,21) como sacerdote, y *grande* como Pastor de ovejas (Heb 13,20). *Que atravesó los cielos.* La alteza de este Pontífice es tal, que subió hasta lo más encumbrado de los cielos, hasta el trono de Dios, para realizar allí su misión sacerdotal medianera. No sólo subió a los cielos, sino que los atravesó (διεληλυθότα) pasando por todos los cielos (cf. Ef 4,10), los siete que consideraba y admitía la cosmogonía judía [6]. Y los ha atravesado (participio perfecto) con acción definitiva y acabada, para estar allí para siempre, sentado a la diestra de Dios (Heb 1,3.8.13), siempre viviente para interceder por nosotros (Heb 7,25). Es *Jesús,* sí, con naturaleza humana; sólo así podría ser representante de hombres y mediador-sacerdote. Pero es también *el Hijo de Dios* (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ con artículo), el único Hijo en sentido natural y propio, que es verdaderamente Dios y objeto excelso de la fe. Por esto *mantengamos firme* (κρατῶμεν) *la confesión,* la profesión externa de esta doctrina de la divinidad y sacerdocio de Cristo, que puede salvar nuestras almas (cf. Jn 2,23-25; Sant 1,21).

15 *Porque no tenemos Pontífice que no pueda compadecer.* Traducimos literalmente las dos negaciones que hay en el texto griego, equivalentes a la forma positiva: tenemos Pontífice que puede compadecer; pero las dos negaciones parece que están indicando que no puede dejar de compadecer. En medio de su elevación celestial, en lo más alto de los cielos, tiene conocidas las flaquezas humanas y sabe compadecerse con nosotros. *Compadecer* (συνπάθειν) es pa-

[6] Cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien* 1 p.258.

debilidades, sino que ha sido probado en todas las cosas a semejanza

---

decer conjuntamente con otro; es sentir (πάθος) con otro, o tener sus mismos sentimientos; es experimentar lo que experimenta otro; es la *sympatheia*, es el afecto y calor afectivo para con otro. Todo esto lo puede hacer; más: no puede dejar de hacerlo este Mediador y Pontífice celestial. Como Isaías lo profetizó hablando del siervo de Yahvé (53,4), «nuestros sufrimientos él los ha llevado, nuestros dolores él los cargó sobre sí» (cf. Mt 8,17). Compadece *nuestras debilidades*. Como en Dios hay «fuerza» (δύναμις θεοῦ: Rom 1,16), en el hombre hay «debilidad» *(astheneia)*, la «debilidad de la carne», muy «humana» (Rom 6,19); debilidad religiosa para orar, que el Espíritu ayuda a remediar (Rom 8,26); debilidad de conciencia (1 Cor 8,7), debilidad que lleva a la siembra de la muerte (1 Cor 15,43). Pero la «fuerza» se perfecciona en estas «debilidades» humanas, en las que se gloriaba San Pablo (2 Cor 12,9). Y (nótese el contraste) el gran Pontífice celestial puede compadecerse de estas debilidades, porque El también *ha sido probado* (πεπειρασμένος, en perfecto), ha pasado por la prueba largamente, por la tentación; que, al fin y al cabo, la tentación es una prueba que muestra lo que hay en el hombre. El Señor, al final de su vida, dirá a sus apóstoles: que le han permanecido fieles en sus «tentaciones», en sus pruebas (Lc 22,28). ¿Cuáles fueron las «tentaciones» de Jesús? Las hubo en el desierto, llevado allá por el Espíritu para que le tentara el diablo (Mt 4,1); y el diablo, después de tentarle, se apartó de El «por algún tiempo» (Lc 4,13). Conocemos también las penalidades de sed, cansancio, hambre, que hubo en Jesús (Jn 4,6-8), frío (Jn 10,23), el dolor por la suerte de los amigos (Lázaro: Jn 11,33) y de la patria (Lc 19,41); la traición del amigo (Jn 13,21) y el sentirse desamparado de los suyos (Mt 26,31.40); la tristeza y el temor ante la pasión y muerte (Mt 26,37), pavor y hastío (Mc 14,33s), puesto en agonía y lucha (Lc 22,43). Verdaderamente que ha sido probado *a semejanza* nuestra. El catálogo de sus pruebas sería interminable. Por esto dice: κατὰ πάντα, *en todas las cosas*. Pero es menester exceptuar una: *fuera del pecado*. Esta debilidad moral no la conoció Jesús en sí mismo. Y así podía, sin temor a réplica, decir a sus enemigos: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Jn 8,46), y afirmar que el diablo no tenía parte en El (Jn 14,30). Sus discípulos, testigos continuos de su vida, dirán que no hay pecado en El (1 Jn 3,5); que nunca hizo pecado ni se halló dolo en su boca (1 Pe 2,21-25). San Pablo, enérgicamente, como aquí en la expresión *fuera del pecado*, colocada al final, afirma rotundamente que Jesús «no conoció pecado» (2 Cor 5,21). Las fútiles acusaciones de los enemigos: de blasfemia (Mt 9,3), de comercio con el demonio (Mt 9,34), de voracidad (Mt 11,19)..., no prueban sino la mala voluntad de aquéllos. En el Cristo no hubo de hecho pecado, según la historia evangélica. Pero ni pudo haberlo, según la teología. Repugna absolutamente que en la naturaleza humana de Jesús hubiera un acto contrario a la santidad; acto que, en virtud de la unión hipostática,

[nuestra], fuera del pecado. [16] Acerquémonos, pues, con confianza al trono de la gracia, a fin de alcanzar misericordia y encontrar gracia en orden al auxilio oportuno.

---

debería atribuirse a la persona divina del Verbo y podría predicarse de ella. La expresión *fuera del pecado*, que excluye en Cristo todo pecado actual, excluye también la tendencia al pecado o concupiscencia; porque, no habiendo en Él el pecado original, tampoco tenía las consecuencias del pecado, la concupiscencia, adelantándose el apetito sensitivo al dictamen de la razón. Esto no se compaginaría con su santidad. Así tenemos al Pontífice, que en esta misma carta se llamará santo, impoluto y apartado de los pecadores (Heb 7, 26-28); el cual, por ser inocente, podrá salvar a los pecadores y entregarse como hostia agradable, expiación por el pecado (Jn 1,29; Mt 26,28.45; 20,28).

16 Este verso contiene otra conclusión que se deduce (οὖν) de lo dicho; esto es, en el presente caso se deriva del hecho de que nuestro Pontífice compadece nuestras debilidades y ha sido probado en ellas. Porque, en virtud de ello, tiene misericordia para compadecernos y querernos remediar. Y tiene poder como Hijo de Dios. *Acerquémonos, pues, con confianza.* Προσερχώμεθα tiene con frecuencia en los LXX sentido de acercarse en función sacerdotal o cultual (Lev 9,7; 21,17.21; 22,3; Núm 18,3); a veces sencillamente acercarse delante de un personaje (Jdt 2,19). Ambos sentidos cuadran en este lugar, donde los que han sido partícipes de la vocación celestial (3,1) son invitados y exhortados a presentarse delante del trono divino en actitud de obediencia y servicio. Ya conocemos la expresión μετὰ παρρησίας (3,6), que significa *con confianza*, esto es, con seguridad y erección de ánimo, con aquella intrepidez que comunican la ausencia del pecado y la del temor. Podrá pecar el hombre, el cristiano; pero siempre será actual la recomendación de San Juan: «Hijitos míos, no pequéis; mas, si alguno pecare, tenemos un Abogado ante el Padre, el Cristo justo, y Él es propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, pero también por los de todo el mundo» (1 Jn 2,1s). La amabilidad de este Cristo, Mesías, quedó manifiesta en su vida, exhortando a la confianza: «Confiad, soy yo, no queráis temer» (Mc 6,50). Y la lección de esta confianza en Dios la aprendió San Pablo; como la mostró cuando, recordando sus tribulaciones en Asia, de modo que tuvo hastío de vivir, escribió que en sí mismo había encontrado una respuesta de muerte para que no confiara en sí, sino en Dios, que resucita a los muertos; el Dios que le había librado y le libraba de tan grandes peligros, en quien esperaba que todavía le libraría de los demás (2 Cor 1,8-10).

Acerquémonos *al trono de la gracia*. Dios se dice estar en un trono alto y elevado, según la visión de Isaías (6,1); y el Mesías, su Hijo, está sentado a su diestra (Heb 1,3.13). Es un trono donde impera la benignidad, la gracia, la misericordia; no es, con la presencia del Hijo y Pontífice misericordioso, un tribunal de justicia.

5 [1] Porque todo pontífice, tomado de entre los hombres, está pues-

---

Es el trono de dignación sobrenatural, donde se concede el perdón y la gracia, que borra los pecados (cf. Rom 5,15: χάρισμα, χάρις, en oposición a pecado). Allí pueden *alcanzar misericordia* y *encontrar gracia*, es decir, favor, benevolencia (cf. Gén 18,3; Est 7,3: «si encontré gracia en tus ojos»), *en orden a* conseguir *auxilio* (βοήθειαν, socorro) *oportuno* (εὔκαιρον), a su debido tiempo; que será sobre todo en el momento de la tentación y de la prueba, como lo es el tiempo que atraviesan los hebreos de la carta.

CAPITULO 5

Lo que es un sacerdote. 5,1-10

1 La descripción que ahora se inicia, de lo que es un sacerdote, quiere dar razón de la benignidad y misericordia de Cristo, de que acaba de hablar. Por esto comienza con una partícula (γάρ) explicativa causal. *Porque todo pontífice.* Lo que va a decir corresponde a *todos* los sacerdotes; es algo esencial a todos ellos (el πᾶς está colocado al principio de la frase, con énfasis); corresponde a todo Pontífice o Sumo Sacerdote, por elevada que sea su dignidad. *Tomado de entre los hombres:* el participio λαμβανόμενος, además de expresar una condición o estado permanente del sacerdote, tiene aquí el matiz de causa: precisamente por tomarse de entre los hombres, por eso *está puesto en favor de los hombres.* Si sacerdote quiere decir mediador entre Dios y los hombres, conviene que este mediador sea hombre (no ángel), para que represente a los hombres ante Dios y para que a él acudan con confianza los demás hombres. En el AT escogió Dios a Aarón y a sus hijos «de entre los hijos de Israel, para que me ejerzan el oficio sacerdotal» (Ex 28,1); y, en general, a los levitas «de entre los hijos de Israel» (Núm 8,6). Así se comprende que el sacerdote tome con interés su oficio «en favor de los hombres». El oficio sacerdotal es gracia en beneficio de la comunidad, más que en beneficio personal y privado del mismo sacerdote; éste se debe a los demás, porque la razón de colocarle (καθίσταται) en este puesto son los demás. Y la utilidad de la comunidad es la que debe él procurar; no el dominio ni el torpe lucro (cf. 1 Pe 5,2s), ni la gloria que viene de los hombres (cf. 1 Tes 2,6). El verbo καθίσταται se emplea en el NT algunas veces de los ministros sagrados que se constituyen (Heb 7,28; 8,3; Act 6,3; Tit 1,5). *En las cosas tocantes a Dios*: conocemos la expresión τὰ πρὸς τὸν θεόν (Heb 2,17); con ella queda bien delimitado el ámbito del oficio sacerdotal y de la utilidad que este oficio en cuanto tal debe reportar al pueblo. Las ventajas del oficio sacerdotal para el pueblo no son precisamente de orden material y terreno. Lo que con este oficio se tiene ante los ojos son las relaciones del pueblo con Dios.

to en favor de los hombres en las cosas tocantes a Dios, para que ofrez-

---

Para que ofrezca (προσφέρῃ). La finalidad y la función específica del sacerdote queda aquí claramente definida: tiene que ofrecer (προσφερεῖν), que significa «presentar», «poner delante de Dios», término cultual de uso frecuente en los LXX. En el Pontifical Romano es el primer oficio que se asigna al sacerdote en la instrucción que el obispo da al ordenando al comienzo de las ceremonias de la ordenación presbiteral: *Sacerdotem oportet offerre...* Para que ofrezca *dones y sacrificios* (δῶρά τε καὶ θυσίας). El primer vocablo (δῶρα, *munera)* tiene sentido más genérico, para significar todo lo que se ofrece a Dios y se le presenta, tanto las *oblaciones* de frutos de la tierra y de animales, y de panes santificados, como los *sacrificios* sangrientos (Heb 11,4; Lev 1,2.3.10; 2,1.4s.13). El segundo vocablo (θυσία) se aplica preferentemente en los LXX a los sacrificios o *inmolaciones* de animales. Estos sacrificios son *por los pecados.* Se trata de sacrificios expiatorios, como eran usados en el AT y se describen en Lev 4,1-5,13 y c.16. La expresión ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, con ὑπέρ, es conocida para indicar la expiación y propiciación de los pecados (Heb 7,27; 10,12) o de los hombres en cuyo favor se hace (1 Cor 11,24; Mc 14,24; Lc 22,19s). El oficio sacerdotal es, por consiguiente, esencial y primariamente *reparador* de los pecados.

2 *Que pueda compadecer:* otra propiedad fundamental y necesaria en el sacerdote: que sea capaz de compadecerse, que sea accesible al dolor por las faltas de los demás. Algunos han interpretado la palabra griega μετριοπαθεῖν *(hápax* bíblico) en el sentido de *padecer con medida* cuando ocurren faltas de los demás; es decir, con equilibrio y dominio propio, sin exageraciones ni exaltaciones sentimentales y sin atonía de sensibilidad, todo según el ideal estoico, que evita por igual lo patético y lo apático. Esta justa medida del sentimiento en el sacerdote significaría que, sin entregarse a la ira por los pecados del pueblo, debería evitar también el ser excesivamente compasivo e indulgente y el que descuidara combatirlos con fortaleza. Sin embargo, todo el contexto parece exigir aquí otra traducción. Sencillamente la de *compadecerse,* y compadecerse intensamente, con dolor *(condolere,* Vg); porque esta profunda compasión es la que se quiere recalcar aquí (v.2.3) y antes (4,15s; 2,17). Y es la que corresponde al ministro de Aquel «de quien es propio compadecerse y perdonar» [1], y cuyas misericordias están por encima de todas sus obras (Sal 144,9). Sin este carácter misericordioso, compasivo con los que yerran, no se da el sacerdote perfecto. «La *apatheia* estoica sería un impedimento dirimente para recibir el sacerdocio» [2]. Ya se entiende lo fundamentado de esta hipérbole.

Y nótese que si antes (4,15) se habló de la compasión sacerdotal por las debilidades humanas en general, ahora se acentúa aquí la compasión por las faltas y pecados, con todos aquellos que

[1] Oración litúrgica *de tempore* entre las del Misal Romano.
[2] Spicq, 2,109.

ca dones y sacrificios por los pecados; [2] que pueda compadecer a los ignorantes y desviados, puesto que él mismo está envuelto en debilidad; [3] y a causa de ella debe, así como por el pueblo, también por sí

---

por ignorancia o error faltan (τοῖς ἀγνοοῦσιν) y con los que andan extraviados (πλανωμένοις). En el pecado hay, sin duda, un extravío de la ley, que es el recto camino para llegar al último fin. El que peca se sale del camino de la ley y de su propia felicidad y se va al camino de los pecadores (cf. Sal 1,1). Y hay también de ordinario en el pecado, aun en el pecado culpable y formalmente tal, tinieblas de ignorancia y de error, por no apreciar prácticamente dónde está la verdadera felicidad ni sobrepesar toda la malicia de la ofensa a Dios. Ello fundamenta la denominación de «pecar por ignorancia», que a veces leemos en la Sagrada Escritura (cf. Act 3,17; Lc 23,34), y que el pecado se llame ignorancia o se junte con ella (Heb 9,7; Sal 24,7; Eccli 23,3).

La razón de esta compasión profunda por los pecados, y no precisamente equilibrada y sosegada, que se pide al sacerdote, está tomada de su propia flaqueza: *puesto que él mismo está envuelto en debilidad*. No sólo es débil y flaco, y a nadie debe tener por más flaco que a sí mismo, según el consejo de la *Imitación de Cristo* [3]; es más: él está *envuelto* (περίκειται), rodeado en todo el rededor de flaqueza y debilidad. No sólo física, pero también moral, que es la que ahora se piensa en este lugar, y corresponde a las flaquezas precisamente morales de la ignorancia y del extraviarse. Por esta misma experiencia, que es humana, y corresponde a todo sacerdote (menos al que ha sido probado en todo, excepto el pecado [4,15]), tiene que aprender a ser compasivo y misericordioso con los demás. «Bajo las vestiduras suntuosas del oficio, hay todavía las cadenas irritantes de la carne» [4].

3 *Y a causa de ella*, a saber, por razón de la debilidad en que está envuelto y le aprisiona, *debe* (ὀφείλει), tiene la obligación, *así como por el pueblo*, según su misión esencial y primaria (v.1), *también por sí mismo ofrecer por los pecados*. La razón no es sólo por la conveniencia connatural, diríamos de derecho divino natural, de presentarse purificado ante Dios, antes de ofrecerle cualquier don, «no sea que la santidad de la divina justicia rechace nuestra indignidad impudente y rechace nuestra ofrenda como ingrata, en vez de aceptarla como agradable» [5]. La razón es también por el derecho positivo que lo prescribía (Lev 4,3; 9,7; Heb 7,27; 9,7), describiendo el rito de este sacrificio (Lev 4,4-12). El mismo pensamiento de ofrecer el sacrificio por los propios y personales pecados del sacerdote sacrificante ocurre de un modo peculiar en el ofertorio de la misa, al ofrecer «la hostia inmaculada—dice el sacerdote—por mis innumerables pecados, ofensas y negligencias».

[3] L.1 c.2 n.4.
[4] KAY, citado en SPICQ, 2,109.
[5] PÍO XI, *Miserentissimus Redemptor*: AAS 20 (1928) 169.

mismo ofrecer por los pecados. [4] Y nadie toma este honor para sí, sino el llamado por Dios, como Aarón. [5] Así también Cristo no se

---

4 *Y nadie toma este honor* (λαμβάνει τὴν τιμήν). Semejantes expresiones (λαβεῖν τιμήν) en Ap 4,11; 2 Pe 1,17. Aquí y en 1 Tim 1,17, este τιμή es algo divino o religioso. Ya se entiende que el hombre no puede arrogarse este derecho de presentación ante Dios para aplacarle, sin ser llamado, como nadie se atribuye o apropia por sí mismo cartas credenciales. Ni Dios ha querido intrusiones en el oficio sacerdotal. Las ha castigado severamente. Cuando Saúl, viéndose apurado, ofreció sacrificio y no esperó a Samuel, contra la voluntad de Dios, recibió después la reprensión del profeta y el anuncio de su destitución del oficio de rey: «Has obrado neciamente y no has guardado los mandatos del Señor tu Dios, que te había impuesto... El Señor se ha buscado un varón según su corazón y le ha constituido jefe sobre su pueblo, ya que tú no has observado lo que ordenó el Señor» (1 Re 13,13s). Los castigos de Yahvé, por usurpar el oficio sacerdotal de ofrecer incienso, son manifiestos en Coré (Núm 16,40) y en el rey Ocías (2 Par 26,18-21).

Sino el llamado por Dios: es Dios el que se reserva para este oficio la elección del que es llamado (καλούμενος). Es El quien le llama, con vocación libérrima de su gracia, preveniente, concomitante y subsiguiente. Como en la vocación de los Apóstoles, cuando el Evangelio acentúa esta libérrima iniciativa divina: «No sois vosotros los que me habéis elegido, sino yo a vosotros» (Jn 15,16; cf. Mc 3,13); también aquí el llamar y el ser llamado con eficacia se atribuye a Dios. El ejemplo o prototipo de esta divina vocación es el del hermano de Moisés y de sus hijos: *como Aarón* (Ex 28,1; Lev 8,2.12).

5 *Así también Cristo no se glorificó a sí mismo,* arrogándose la gloria y el honor del sacerdocio, *constituyéndose Pontífice* (γενηθῆναι ἀρχιερέα), *sino que* fue también llamado, y llamado por Dios. El es *el que le ha dicho* (ὁ λαλήσας, correspondiente al καλούμενος de antes): *Hijo mío eres tú; yo hoy te he engendrado.* Conocemos ya (1,5) el sentido literal de este texto del Sal 2,7, al que antes el autor hizo referencia para indicar la dignidad de Hijo de Dios, en sentido natural y propio, que tiene Cristo. Si el Mesías es también Hijo de Dios, y lo es por libre llamamiento divino, que quiere así elevarle, participa de la doble naturaleza, humana y divina, y es, por tanto, aptísimo para mediar entre los hombres y Dios; que es decir, es aptísimo y por su misma interna constitución para el oficio sacerdotal. El llamamiento se da en el gracioso y libre decreto divino de que tal naturaleza humana sea asumida hipostáticamente por el Verbo. El momento de ser constituido Cristo sacerdote es el mismo momento de la Encarnación y de la unión hipostática. Si al sacerdote le correspondía una unción (Ex 29,7; Lev 10,7; 21,10...), la unción sacerdotal de Cristo es la unción de la divinidad [6].

[6] Sobre Cristo Pontífice perfecto cf. I. FRANSEN, *Jésus Pontife parfait du parfait sanctuaire:*

glorificó a sí mismo, constituyéndose Pontífice, sino el que le ha dicho: «Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado». [6] Así como en otro [lugar] dice: «Tú, sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec». [7] El cual habiendo ofrecido en los días de su vida terrena rue-

---

6 *Así como en otro [lugar] dice:* se refiere al salmo davídico 109, que ya nos es conocido (Heb 1,13), cuya mesianidad quedó antes expuesta. Este salmo atribuye al Mesías la dignidad de rey (v.1-3) y la dignidad de sacerdote (v.4). Como Melquisedec, que era rey de Salem y también sacerdote del Dios altísimo (Gén 14,18), así el Mesías junta la dignidad real con la sacerdotal. Y esto para siempre, porque su reino es eterno (2 Re 7,13.16; Sal 71,17; Lc 1,33), y porque la razón de su sacerdocio es la unión hipostática permanente.

Por esto le dice Yahvé: *Tú [eres] sacerdote para siempre.* Lo es, no según el orden aaronítico, descendiendo de la familia de Aarón, como estaba establecido por Yahvé en el AT (Ex 28,1; Lev 8,2), sino de otra manera: *según el orden de Melquisedec.* «Orden» (τάξις) quiere decir fundamentalmente disposición y ordenamiento de cosas, y, en sentido derivado, manera de estar y de ser, o propiedad característica. Aquí se significaría: «a la manera de Melquisedec», que es lo mismo que decir: «a la semejanza de Melquisedec» (cf. Heb 7,15: κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ). La semejanza que reina entre el sacerdocio de Cristo y el de Melquisedec se expondrá de propósito más adelante (Heb 7).

7 *El cual* se refiere al Cristo, Hijo de Dios (v.5) y Sacerdote (v.6), de quien acaba de hablarse. *Habiendo ofrecido:* se expresa con la misma palabra cultual προσενέγκας (aoristo de προσφέρω) que aparece en el v.1. También los ruegos y súplicas de que va a hablar tenían el carácter de algo que se presentaba ante Dios, como toda oración. Los *ruegos* (δεήσεις, la misma palabra en 1 Tim 2,1) son las peticiones instantes, *obsecrationes,* fundadas en la propia indigencia o necesidad. Las *súplicas* (ἱκετηρίας) subrayan todavía más esa actitud de instancia; que puede ir acompañada de gemidos y lágrimas; como cuando de Cristo dice San Lucas que, puesto en agonía y lucha, oraba ἐκτενέστερον, con mayor tensión de su espíritu *(prolixius)* (Lc 22,44). El plural indica la repetición de estos ruegos y súplicas, en consonancia con la oración de Cristo en Getsemaní, cuando oró repetidas veces (Mt 26,39.42.44). Porque, aunque Cristo, según los evangelios, oró repetidas veces durante su vida, pero aquí se apunta a unas súplicas que iban *con clamor poderoso* (μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς) *y lágrimas.* Este clamor corresponde bien al tiempo de su pasión; como se describe expresamente al justo puesto en tribulación, y con la misma palabra que antes (κράζω), en el salmo 21, mesiánico y pasional (v.3.25). Es verdad que también Cristo lloró ostensiblemente en otras ocasio-

BVieCh 20 (1957-1958) 79-91. Acerca de la definición de sacerdocio dada por San Pablo en Heb 5,1-4 y mostrando cómo esta definición se realiza en Cristo, cf. P. M. Galopin, *Le sacerdoce du Christ dans l'Epître aux Hébreux:* BVieCh 30 (1959) 33-44. Sobre la interpretación de Heb 5,5-10 escribió también R. E. Omark, *The Saving of the Savior. Exegesis and Christology in Hebrews* 5,5-10: Interpretation 12 (1958) 39-51.

gos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas a quien le podía salvar de la muerte, y [siendo] escuchado por su piedad, [8] aun siendo Hijo

---

nes de su vida, por Lázaro (Jn 11,33) y por Jerusalén (Lc 19,41); pero aquí se trata de clamor y lágrimas *a quien le podía salvar de la muerte* (cf. Jn 12,27), que es como insinuar que el objeto de esta oración clamorosa era ser librado de la muerte. Se alude, por consiguiente, a la oración de Jesús en el huerto, oración vehemente e instante como de clamor, angustiosa como de lágrimas, que refieren los evangelios (Mt 26,38-44; Mc 14,36-40; Lc 22,42-44). Allí pidió, según el apetito natural y nobilísimo, deseoso de la vida, que pasara aquel cáliz de la pasión y muerte, que se avecinaba y ya comenzaba (Mt 26,39); era súplica al Padre, que le podía librar de la muerte (cf. Mt 26,53); al Padre, a quien todo era posible (Mc 14, 36). Todo esto era *en los días de su vida terrena*, literalmente *en los días de su carne* (cf. 2,14), de la carne, que es débil (Mt 26,41); que es decir en los días de su debilidad, teniendo su naturaleza humana y ésta en condición pasible, a semejanza de los demás mortales (Heb 4,15).

La oración de Jesús no fue inútil: *fue escuchado* y bien atendido por su Padre. Y sabemos del ángel que le confortó (Lc 22,43). No se le libró de la muerte temporal; pero sí le resucitó el que tiene poder para salvar y perder (cf. Sal 67,21): se le dio algo mejor de lo que pedía. Por lo demás, la súplica de Jesús, al pedir que pasara el cáliz y se le librara de la muerte, no era una súplica absoluta, sino condicional (si es posible), y añadiendo que se hiciera no lo que pedía su deseo natural, sino lo conforme al beneplácito divino (Mt 26,39).

La razón que se da, por la que fue escuchado, es *por su piedad* (ἀπὸ τῆς εὐλαβείας). Εὐλαβεία tiene un sentido de «asir bien», de precaución, y, derivadamente, el de temor, timidez. Por esto algunos interpretan que el Señor «fue escuchado [siendo librado] del temor». Pero εὐλαβεία quiere decir también *piedad*, y es equivalente a εὐσεβεία (piedad) [7]. De ahí que la mayoría de los autores modernos y la casi totalidad de los medievales [8] interpreten εὐλαβεία con la Vg («exauditus pro sua reverentia»), de un religioso y filial respeto de Jesús para con la voluntad del Padre, que se manifestó en su oración. Y, en efecto, si la piedad regula las relaciones entre padres e hijos, la oración de Jesucristo ciertamente que en esta ocasión estaba llena del espíritu filial y de sometimiento a la voluntad del Padre; lo cual equivale a decir que estaba llena de piedad y respeto. Así enlaza mejor—a lo que juzgamos—esta interpretación con las palabras siguientes: por esta piedad y reverencia para con el Padre... aprendió la obediencia (v.8) y se perfeccionó en ella, y vino a ser causa de salvación para los suyos (v.9).

8 *Aun siendo Hijo* es inciso que recuerda un lugar y pensamiento paralelo de San Pablo en Flp 2,6: Cristo «existiendo en for-

[7] Cf. BULTMANN: ThWNT 2,749-751.
[8] Cf. SPICQ, 2,115. Otras interpretaciones ibid. 2,115-117. Ultimamente E. RASCO, *La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según Hebr 5,7*: Greg 43 (1963) 723-755.

aprendió por las cosas que padeció la obediencia [9] y, perfeccionado,

---

ma de Dios», teniendo naturaleza divina. Es la filiación divina de Cristo, que ha sido inculcada tantas veces en esta carta a los Hebreos. Pues bien, este Hijo *aprendió por las cosas que padeció la obediencia;* como en el pasaje paralelo (Flp 2,8), se dice que «se humilló hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz». Cristo aprendió la obediencia, no según la naturaleza divina, según la cual no obedecía, sino que mandaba; la aprendió según su naturaleza humana. Pero, aun en esta línea, no la aprendió como la aprende un hombre, inclinado a la rebeldía y al desorden de las pasiones, que por el dolor y sufrimiento llega a hacerse cuerdo y dócil; Cristo no tenía tal rebeldía interior ni había en El resistencia interior a lo justo y razonable; y es muy razonable la obediencia a los superiores y a Dios, al fin y al cabo una virtud que es parte potencial de la justicia. No podía, pues, aprender en este sentido la obediencia, como algo que no supiera o no poseyera. Pudo, sin embargo, *experimentar* la obediencia y adquirir el conocimiento de ella por experiencia y ejercicio; y ello en un ejercicio costoso y sumamente gravoso, como era obedecer en el padecimiento hasta la cruz y en el padecimiento hasta la muerte. Esto, sí, lo pudo aprender, y lo aprendió. Y por las cosas que padeció, tan difíciles a la naturaleza, tan pesadas a la debilidad humana, aprendió experimentalmente lo costoso que es obedecer. Esta nueva experiencia le hace semejante a nosotros y Pontífice experimentado en dolores.

9 De esta manera Cristo, con la experiencia del dolor, fue *perfeccionado* (τελειωθείς); sin duda, por el complemento de sabiduría experimental y de misericordia derivadas de aquella experiencia, con que enriqueció su naturaleza humana, capacitándola así mejor para cumplir su oficio sacerdotal. Pero fue perfeccionado sobre todo por el mismo ejercicio actual de la obediencia. Τελειωθείς, dice aquí San Pablo; y τετέλεσται, «se ha consumado», dijo Cristo en la cruz (Jn 19,30). El actual ejercicio de la obediencia en la pasión, el cumplimiento exacto de la voluntad del Padre hasta el último extremo en la cruz, es lo que ha perfeccionado a Cristo en su ejercicio de Redentor y Sacerdote. El sacrificio de la cruz le hizo de hecho Redentor y le hizo Sacerdote perfecto de la Nueva Ley, haciéndole víctima y sacerdote a un tiempo. Por esto fue perfeccionado por la obediencia. Como en Flp 2,9 se habla de una exaltación de Cristo, después de mencionar su obediencia hasta la muerte, también aquí esta «perfección» de Cristo es una exaltación de su persona. Por ella *vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna.* San Pablo lo dijo también a los Romanos (5,19): Porque «así como por la desobediencia de un hombre fueron hechos pecadores los que son multitud, así por la obediencia de un hombre serán hechos justos los que son multitud». Estos que son multitud (οἱ πολλοί) son en potencia todos los hombres, sin excluir ninguno por Cristo. En realidad podrán alcanzar esta salvación *todos los que le obedecen,* que es decir todos aquellos que han

vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna, [10] proclamado por Dios Pontífice según el orden de Melquisedec.

---

aceptado por fe (y por fe operante con la caridad: Gál 5,6) el mensaje revelado por Cristo. Recuérdese que San Pablo habla (Rom 1,5; 16,26) de una «obediencia a la fe» (εἰς ὑπακοὴν πίστεως); porque, aunque la fe es formalmente un acto de la inteligencia, recibe para su ejercicio actual el influjo de la voluntad que lo impera, deseosa de plegarse al querer divino, cautivando todo entendimiento en obediencia (ὑπακοήν) a Cristo (2 Cor 10,5). Hace falta—como hacía falta a los destinatarios de esta carta—oír el mensaje de Cristo, y oírlo dócilmente, recibirlo por la fe, obedecerlo; que es lo que significa la palabra ὑπακοή y sus derivadas, de uso frecuente en esta sección. Pero, además, los que obedecen a Cristo son aquellos que reciben su influjo y su gracia, aquellos que están unidos con El dentro del Cuerpo y unidad mística que forman con El, Cabeza de este Cuerpo. Para todos estos que reciben su influjo ha llegado a ser *causa de salud eterna.* La salvación que les ha conseguido no es meramente temporal ni terrena; es eterna y celestial. Con estos que salva llega Cristo a su plenitud (cf. Ef 4,13); con su obediencia llega a su perfección.

10 *Proclamado por Dios* (προσαγορευθείς). Al significado inicial de esta palabra (hablar a uno, saludar a uno) se añade el de conferirle un título honorífico, que en este caso es el que Dios mismo confiere a Cristo, el de *Pontífice según el orden de Melquisedec.* A Yahvé, en efecto, se atribuyen las palabras del salmo 109,4 que proclaman Sacerdote al Mesías. Las pronunció desde el día en que el Mesías era en realidad sacerdote, es decir, desde el día de la encarnación. Y las pudo pronunciar en el momento cumbre de la acción pontifical del Mesías, que fue el momento de su obediencia y sacrificio en la cruz; de suerte que al mismo tiempo que Cristo fue perfeccionado (τελειωθείς) en la obediencia, fue también proclamado solemnemente (ἀγορευθείς) Pontífice. Pero el salmo 109 evoca asimismo el momento de una exaltación particular del Mesías, cuando le dicen: «Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies» (v.1). Por esto Cristo, reinando en los cielos, es también proclamado en los cielos Pontífice, que allí vive para interceder por nosotros perpetuamente (Heb 7,25). Este sacerdocio de Cristo, perpetuo y celestial, es el que el autor quiere hacer manifiesto con empeño.

Nueva exhortación. 5,11-6,20

El Apóstol sigue su costumbre, ya conocida, de interferir lo dogmático y las enseñanzas doctrinales con las normas prácticas de conducta. Comienza ahora esta nueva sección exhortativa con algunos avisos y reproches (5,11-14). Tiene que hablar de un asunto bien elevado, y ellos están muy atrasados; son como niños. Tienen que ir adelante y progresar, y están en peligro de apostatar (6,1-8).

[11] Acerca de lo cual, mucho tenemos que decir y difícil de explicar, puesto que os habéis vuelto torpes para aprender. [12] Porque, debiendo ser maestros por el tiempo, de nuevo tenéis necesidad de que uno os enseñe los primeros rudimentos de los oráculos divinos, y habéis venido a tener necesidad de leche, no de manjar sólido. [13] Pues todo

---

Pero espera todavía en ellos por sus buenas obras pasadas (6,9-12) y es también motivo de confianza la promesa de Dios a Abrahán (6,13-20).

11 *Acerca de lo cual*, es decir, sobre el tema central en el que se ha entrado, a saber, sobre el sacerdocio de Cristo, *mucho tenemos que decir* (πολὺς ὁ λόγος). Es una frase hecha y corriente entre los autores [9], que recalca la importancia del asunto y excita la atención de los lectores: mucho habrá que decir; y además es *difícil de explicar* (δυσερμήνευτος), no fácil de exponer e interpretar. La razón de esta dificultad no se indica que sea la alteza del asunto o lo misterioso de su contenido, sino sencillamente: *puesto que os habéis vuelto torpes para aprender*. La dificultad está, por consiguiente, en los mismos lectores y destinatarios de la carta. No se trata de una dificultad pasajera y momentánea, sino de algo bien alcanzado (γεγόνατε, en perfecto) y permanente, al menos en las circunstancias en que se escribe. Se han vuelto νωθροί, que quiere decir (Heb 6,12) perezosos, lentos, tardos; en cuanto a sus oídos (ταῖς ἀκοαῖς), o sea, para aprender. No tienen ya el prístino deseo de aprender y oír el divino mensaje, que tenían al principio de su conversión, como se indica en el verso siguiente.

12-13 *Porque, debiendo ser maestros:* quiere decir conocedores de la religión y de sus verdades fundamentales, de modo que las podáis enseñar a los demás y explicárselas, bien cuando os pidan razón de ellas (cf. 1 Pe 3,15), bien cuando, llevados de celo y sano proselitismo, os preocupéis de vuestro prójimo y de su salvación. No se trata aquí, evidentemente, de que los hebreos debieran haber llegado al conocido carisma del Cuerpo místico, el carisma de los «doctores» (διδάσκαλοι: 1 Cor 12,28; cf. Ef 4,11). La palabra διδάσκαλος se usa aquí en un sentido más general y amplio, y no en el de función específica y reservada. *De nuevo:* otra vez ahora, como también antes a raíz de vuestra conversión, *tenéis necesidad de que uno* (τινά) *os enseñe*. Τινά (alguno) lo juntamos con el verbo διδάσκειν (enseñar) como su sujeto, no con el complemento τὰ στοιχεῖα (rudimentos); porque el sentido no es que necesiten la enseñanza de *algunos* rudimentos, sino de todos ellos en general' como parece indicarlo el artículo τά. *Los primeros rudimentos* (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς; στοιχεῖα significa el alfabeto) son las nociones elementales y básicas (en Gál 4,3 se mencionan τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου: *elementa mundi)* con que se inicia el aprendizaje infantil. Aquí el autor parece aludir a los primeros rudimentos *de los oráculos divinos*, es decir, a lo más elemental de la revelación cristiana. Esta revelación divina (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ; la misma palabra

[9] Cf. Spicq, 2,142.

el que se alimenta de leche no tiene experiencia de justicia, porque es niño. [14] Mas es de perfectos el manjar sólido, de aquellos que por la costumbre tienen los sentidos ejercitados para discernir el bien y el mal.

---

en 1 Pe 4,11) comunicada a los neófitos y cristianos viene a ser como el «catecismo» de la doctrina cristiana con sus verdades dogmáticas, morales y litúrgicas. Pues bien, lo más elemental de esta doctrina es lo que ahora los destinatarios de la carta tienen necesidad de que se les enseñe (cf. 6,1-3) [10].

La comparación que sigue sobre la leche y el manjar sólido, como alimentos apropiados a las diferentes edades, se encuentra ya en San Pablo (1 Cor 3,1s) comparando a los corintios con los niños, porque todavía son «carnales» y no «espirituales». No han madurado suficientemente la vida cristiana que se les infundió. De parecida manera ha sucedido con aquellos a quienes se dirige la carta a los Hebreos. *Y habéis venido a tener necesidad de leche, no de manjar sólido.* Son, por tanto, niños en el conocimiento de la doctrina cristiana, y todavía hay que darles lo más elemental.

Pues todo el que se alimenta de leche, no tiene experiencia de doctrina de justicia. El estar sin experiencia (ἄπειρος: *hápax* en el NT) de una doctrina es desconocerla, ignorarla o no haber comprendido su verdad. Aquí se trata de una *doctrina de justicia,* es decir, de una doctrina cuyo objeto es la justicia. «Justicia» debe tomarse evidentemente en el amplio sentido neotestamentario de esta palabra. Justicia es toda la vida moral bien organizada y su perfección (Mt 5,20); es la virtud y la santidad (Mt 5,6.10); es la justificación y la vida, que se han iniciado por la fe (Rom 3,21-31; 10,3-6); es el don de santidad interna perdido por la desobediencia de Adán y reconquistado por la obediencia de Cristo (Rom 5,12-21). Sobre toda esta doctrina, los destinatarios deberían instruirse más y, en general, sobre toda la revelación traída por Cristo. Quien no la sabe, quien no la ha gustado, está ayuno de esta enseñanza, *porque es niño.*

14 *Mas es de perfectos* (cf. 1 Cor 2,6; Ef 4,13, donde ocurre la misma palabra τέλειος): en el sentido de adultos y maduros, no ya en la vida corporal, pero sí espiritual y cristiana. En esta vida del espíritu, el «espiritual» tiene facilidad para juzgarlo todo (1 Cor 2,15) a la luz de los principios del Espíritu y discernir así lo animal y carnal de aquello que es «espiritual». Estos son los que reciben *el manjar sólido,* es decir, la verdadera y profunda doctrina como alimento de su espíritu, las sólidas verdades de la teología, sobre la justicia y justificación, no por la Ley, sino por Jesucristo; que éste es el verdadero Mediador y Sacerdote, más excelso que Moisés y

[10] Spicq (2,143) retiene también para «los oráculos divinos» el sentido de Rom 3,2: «las Sagradas Escrituras», que se han confiado a los judíos. Según esta interpretación, los judíos necesitarían ser iniciados en la lectura de las Sagradas Escrituras y en los principios de la exégesis, principalmente en la tipología. Así podrán abordar la teología de Cristo Sacerdote según el orden de Melquisedec. Pero nos parece dudoso que tratándose de judíos, el sentido sea que éstos deben ser iniciados en las lecturas bíblicas del AT y que el autor tenga ante la vista la necesidad de esta iniciación. Parece más bien que aquí se trata de una iniciación específicamente cristiana, que les es necesaria.

6 [1] Por lo cual, dejando a un lado la enseñanza elemental sobre

---

que los ángeles, Hijo de Dios, sentado a la diestra del Padre; cuyo sacerdocio perdura eternamente.

Estos «perfectos» son *aquellos que por la costumbre* (διὰ τὴν ἕξιν) tienen ejercitados los órganos o facultades para sentir. Ἕξις quiere decir [11] manera de ser o de estar, el resultado del hábito o ejercicio, la costumbre (Vg traduce *pro consuetudine); es* el hábito y la facilidad adquirida por el ejercicio conveniente. Los perfectos de que aquí se habla, por efecto de su hábito y ejercicio, *tienen los sentidos* (las facultades para sentir y percibir «espiritualmente») *ejercitados para discernir* (διάκρισις: Rom 14,1 sobre el discernimiento de los pensamientos; 1 Cor 12,10: sobre el discernimiento de los espíritus). Aquí es el discernimiento *del bien y del mal,* expresión frecuente en la Escritura (v.gr. Gén 3,5; Is 7,15s), que se refiere al don que pedía Salomón para poder juzgar o reinar sobre su pueblo (3 Re 3,9). La discreción del bien y del mal parece ser el sentido o hábito arraigado y fácil de la verdad, sobre todo de la verdad religiosa, de aquella verdad que es menester conocer y gustar para abrazarse con la justicia y con la santidad. Para llegar a alcanzar este discernimiento, Salomón pedía un «corazón dócil» (3 Re 3,9). Se comprende, en efecto, la necesidad de la recta disposición moral para llegar a ese ejercicio fácil de la discreción del bien y del mal.

CAPITULO 6

Normas de vida cristiana. 6,1-20

1 Consecuencia de todo lo dicho anteriormente es que los lectores necesitan una doctrina elevada, la de los perfectos y de los adultos, aunque ellos son imperfectos y niños; *por lo cual* (διό) el autor se dispone a dársela. Han sido ya «iluminados», y, aunque tienen, sí, «fuerza para aprender», se les quiere dar una doctrina y teología de altura, que los sacuda de su torpor y los anime. Con ello, en realidad, no les da leche, como a los niños, sino manjar sólido, y los trata como perfectos [1]. Por tanto, es necesario que ya no sean niños ni se dejen llevar de todo viento de doctrina, o de desgana, o de inconstancia (cf. Ef 4,14). Es preciso—se dice implícitamente—que, pasada la infancia, dejen las cosas de los niños (cf. 1 Cor 13,1). Y este deber del esfuerzo para asimilar una enseñanza superior es lo que sobrentienden como dicho la mayoría de los comentaristas [2]. *Dejando a un lado la enseñanza elemental sobre Cristo:* esta enseñanza inicial (ὁ λόγος τῆς ἀρχῆς) no parece ser otra cosa que «los primeros rudimentos de los oráculos divinos», de

[11] Cf. Spicq, *Com. in Past.* p.156ss. Sobre las etapas del crecimiento, de que se ha hablado en estos últimos versos, cf. H. P. Owen, *The «Stages of Ascent» in Heb.5,11-13;* NTSt 3 (1957) 243-253.
[1] Cf. J. Bonsirven, *Epître aux Hébreux* p.286ss.
[2] Citados en Spicq, 2,146.

que antes (5,12) se ha hablado. Entonces se indicó con esta expresión vaga y genérica; ahora se particularizará en qué consistía.

El autor, a una con los lectores, *vayamos*—les dice—*a lo perfecto*. Van juntos maestro y discípulos, como se subraya en el plural de los verbos φερώμεθα, καταβαλλόμενοι (v.1), ποιήσομεν (v.3). Φερώμεθα, que hemos traducido *vayamos*, es forma pasiva que recuerda aquel ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι (llevados, impulsados por el Espíritu Santo) de 2 Pe 1,21 a propósito de los profetas que hablan movidos por Dios. También aquí la tendencia a lo perfecto de la doctrina es susceptible de ser impulsada por el Espíritu Santo, y se comprende que de hecho así sea en la realidad.

La doctrina inicial con que, según este texto, comenzaba la catequesis de los primeros cristianos, concuerda plenamente con lo que sabemos por los otros libros del NT. El autor quiere dar la doctrina más teológica, sin repetir de nuevo lo básico y fundamental ya dicho, *no asentando nuevamente el cimiento* (θεμέλιον) *de la penitencia de las obras muertas y de la fe en Dios*. Aquí vienen indicadas dos actitudes fundamentales del nuevo cristiano. *La penitencia* de las obras muertas (μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων), que es etimológicamente un cambio de pensamiento, un detestar las obras muertas del pecado. *Obras muertas* (la misma palabra y en el mismo sentido en Heb 9,14) se dice, por anticipación o prolepsis, de los pecados, porque causan la muerte del alma. También la manchan y hacen impura; por esto, la sangre de Cristo purifica de esas obras muertas (Heb 9,14). Son asimismo obras muertas todas aquellas que se realizan sin la vida y el vigor sobrenatural de la gracia divina, inútiles y estériles para la vida eterna; son las obras puramente naturales y, en el caso de los judíos, las obras de la Ley, que no podían dar la justicia y eran ocasión de pecado (Rom 7,7-13). Este volverse y apartarse de las obras puramente naturales era en realidad una conversión a nueva vida, una conversión hacia Dios.

Pero a Dios, como a principio de nueva vida sobrenatural, nos acercamos por la fe (Heb 11,6). Por esto era también enseñanza fundamental *la fe en Dios*, literalmente *la fe sobre Dios* (πιστεύειν ἐπὶ θεόν; cf. Rom 4,5.24), porque descansa sobre la palabra de Dios y los atributos divinos. Esta fe, de que se hablará más adelante (11,1), es el fundamento de las cosas que esperamos, es lo que da garantías de seguridad en las cosas que no vemos; es, en frase del Tridentino, «comienzo, fundamento y raíz de toda justificación» [3]; y alcanza fácilmente el sentido más amplio de vida religiosa en general. Este apoyarse en Dios, en su palabra para creerle, en su bondad y poder y fidelidad para esperarle, en su bondad en sí misma para amarle desinteresada y amistosamente, es el fundamento de toda la vida cristiana. Las cartas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas son una exaltación del valor de la fe para salvarnos.

Por lo demás, la penitencia con la fe es lo que constituyó el co-

[3] Ses.6.ª decret. *de iustificatione* c.8: Dz 801.

de la penitencia de las obras muertas y de la fe en Dios, [2] de la ins-

---

mienzo de la predicación de Jesucristo: «Haced penitencia y creed al Evangelio» (Mc 1,15). La penitencia, como previa condición para aceptar la fe, era modo usual de comenzar la predicación de los apóstoles (Act 2,38; 17,30).

2 Otro tema fundamental de la primitiva catequesis era *la instrucción sobre los bautismos y sobre la imposición de manos.* Acerca del bautismo de los cristianos había mandato expreso del Señor (Mt 28,19; Mc 16,16), al mismo tiempo que ordenaba a los discípulos predicar y enseñar su doctrina. Era el rito de iniciación en la vida cristiana, por donde comenzaron los apóstoles su proselitismo (Act 2,41; 8,12.16). Era la consagración a la Santísima Trinidad (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός...; Mt 28,19) y a Cristo (εἰς Χριστόν: Rom 6,4). Era lo que San Pablo predicaba y suponía en su predicación (Rom 6,3-6; Col 2,12; Tit 3,4-7). Llama aquí la atención el uso del plural (βαπτισμῶν): *sobre los bautismos.* No consta claramente a qué se quiere aludir, y por esto son varias las opiniones. En Heb 9,10 y en Mc 7,4 aparece la misma palabra con el significado de lavatorios o purificaciones rituales usuales entre los judíos. Pero aquí es claro que se trata del *sacramento* del bautismo, así como después del sacramento de *la imposición de manos,* cuya enseñanza se debía dar al comienzo de la vida cristiana y antes de recibirlos. La instrucción sobre posibles abluciones dentro del cristianismo no haría tanto al caso en una doctrina de iniciación elemental. Por esto, otros entienden que aquí se alude al gran número de bautismos que se administraban o a la instrucción sobre los bautismos diversos, de agua, de fuego, de sangre. Algunos piensan en la triple ablución en honor de las personas de la Santísima Trinidad, aludiendo a la triple inmersión o aspersión con que se practicó más adelante [4]. Otros, finalmente, piensan en la instrucción acerca del bautismo y de sus diferencias con las otras abluciones o ritos de purificación, bien de los judíos, bien de Juan el Bautista.

También se daba la instrucción sobre *la imposición de manos.* Aquí, en instrucción elemental cristiana, no parece que se trate de la imposición de manos carismática, para curar a los enfermos, ni del rito de la ordenación sagrada (Act 6,6; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6) [5]. La otra imposición de manos, que comunicaba el Espíritu Santo (Act 8,17s), era el sacramento de la confirmación, el otro rito de la iniciación cristiana, cuya catequesis convenientemente se daba al principio [6]. En el original griego es claro que

[4] *Didaché* 7,1-3: FUNK, I 16-18; TERTULIANO, *Corona milit.* 3; *Adv. Prax.* 26: ML 2, 98.213. Sobre estas opiniones y sus defensores cf. SPICQ, 2,148.

[5] Por orden de certeza en estos textos, para interpretarlos de la imposición de manos sacerdotal, consideramos el primero 2 Tim 1,6, que expresamente fue utilizado y declarado por el concilio Tridentino, en la ses.23, *Doctrina* de *sacramento ordinis,* c.3 (Dz 959). Siguen después 1 Tim 4,14 y 1 Tim 5,22, aunque este último algunos (Galtier, etc.) lo quieren interpretar de la imposición de manos en orden a la penitencia («Manus cito nemini imposueris»). Véase también Act 14,23 (si bien aquí se trata de una «extensión de manos», χειροτονήσαντες). Finalmente, para la ordenación de diáconos, Act 6,6, según la interpretación más corriente y tradicional.

[6] Hay otra imposición de manos por la comunidad, de la cual se habla en Act 13,2; parece

trucción sobre los bautismos y sobre la imposición de manos, de la resurrección de los muertos y del juicio eterno. [3] Y esto [es lo que]

«la imposición de manos» depende de διδαχῆς (instrucción), por la enclítica τε después de ἐπιθέσεως.

Las palabras siguientes, *de la resurrección de los muertos y del juicio eterno,* faltando la partícula τε u otra equivalente, que nos fuerce, como en el caso anterior, a hacerlas depender de διδαχῆς, parecen ser independientes de esta palabra y continuar dependientes de θεμέλιον (fundamento), como la serie de verdades que constituyen la instrucción fundamental [7]. También la catequesis primera contenía *la resurrección de los muertos y el juicio eterno,* como verdades básicas para la vida cristiana. Se predicaba la resurrección de Jesucristo por los apóstoles (Act 1,22; 2,24-32; 3,15; 4,10...), y por San Pablo en particular (1 Cor 15; Act 17,18.31...); pero esta resurrección era el ejemplar de la resurrección de los cristianos (1 Cor 15,12-24; Act 4,2). Y todos tenían que resucitar (Act 23,6), para ser juzgados (Act 17,31s; cf. Jn 5,21-30). Este juicio final corresponde a Cristo, a quien el Padre dio la potestad de juzgar por ser el Hijo del hombre (Jn 5,27). La alusión que aquí se contiene al texto mesiánico de Dn 7,13s es manifiesta, donde el Anciano de días entrega al Hijo del hombre el reino [8]; y es evidente que en la potestad real se contiene la potestad judicial. La misma venida del Hijo del hombre que se describe en Mt 25,31-46 es la venida de Jesucristo para juzgar. El suplicio será eterno para los malos, así como la vida será eterna para los buenos (Mt 25,46).

Resulta, por consiguiente, que la catequesis elemental sobre la vida cristiana comprendía en primer lugar la instrucción sobre aquellas realidades de necesidad de medio para salvarse: *la penitencia* de los pecados, sin la cual es imposible tener a Dios propicio; y *la fe en Dios,* sin la cual es imposible aceptar el mensaje y la invitación de Dios, que quiere elevarnos a su amistad sobrenatural. También *el bautismo* es otra realidad de necesidad de medio para salvarse; y con el bautismo se juntaba *la confirmación,* designada por la imposición de manos como rito diferenciador del bautismo y administrado frecuentemente con éste. Se comprende que la instrucción sobre estos sacramentos de iniciación contara entre los rudimentos de la doctrina cristiana. Por último, la vida histórica de Jesús con su *resurrección* y *última venida,* que tan largamente refieren los sinópticos, culminaba en las verdades de *la resurrección de los muertos, para ser juzgados* en remuneración de su vida.

3 *Y esto,* o sea, el ir a lo perfecto (v.1), la exposición más acabada y teológica de las verdades cristianas [*es lo que*] *haremos.* Añade con fórmula usual (1 Cor 16,7; Sant 4,15), pero profunda, por reconocer la dependencia de lo alto: *si Dios* [*lo*] *permite.*

equivale a encomendar a uno a la gracia de Dios (cf. Act 14,26; 15,40), sentido que no parece ser aquí el indicado.

[7] SPICQ, 2,146, los hace depender de διδαχῆς.

[8] Cf. I. LINDER, *Commentarius in librum Daniel* (Parisiis 1939) p.309-312.

haremos, si Dios [lo] permite. [4] Imposible es, en efecto, que los que una vez fueron iluminados y gustaron del don celestial, y llegaron a ser partícipes del Espíritu Santo, [5] y gustaron la buena palabra de

---

4 El versículo comienza con un *imposible es* (ἀδύνατον), colocado enfáticamente, que recalca la dificultad de una nueva instrucción inicial y de una renovación en penitencia (v.6). Da la razón (γάρ) de por qué piensa dar una instrucción superior, y no nuevamente elemental. La imposibilidad está en repetir la catequesis primera, como en repetir el bautismo. La conversión con toda el alma se hace una vez en la vida y no se repite al talante. La imposibilidad es para *los que una vez fueron iluminados*. La entrada en el cristianismo es salir de las tinieblas y pasar a la admirable luz de Dios (1 Pe 2,9). La comparación de la luz es frecuente en el NT [9]. El Verbo es luz verdadera que viene a este mundo e ilumina a todo hombre (Jn 1,9); la luz (φωτισμός) del evangelio de la gloria de Cristo no ilumina las mentes ciegas de los infieles (2 Cor 4,4); la luz con que fueron iluminados (φωτισθέντες) los destinatarios de la carta a los Hebreos les ayudó para sobrellevar en paciencia una gran lucha de padecimientos (Heb 10,32). Ya se entiende que es la luz de la instrucción cristiana que se desarrolla en la fe. Pero con esta fe y esa instrucción venía el bautismo, que también se llamó φωτισμός [10]. La iluminación que aquí tuvo lugar y a la que aquí se alude, puede entenderse de la luz de la fe y de las enseñanzas cristianas, y también del bautismo; o mejor de todas estas cosas a la vez. Esta iluminación tuvo lugar una vez (ἅπαξ) y ya no puede repetirse.

Se añade *que gustaron del don celestial*. Algunos han entendido este «don» del perdón de los pecados. Otros, de la santísima Eucaristía, ya que en Act 20,11 se usa la misma voz (γευσάμενος: gustando) a propósito de la Eucaristía. Pero aquí [11] parece insinuarse que se trata de un don celestial que no se repite. No veríamos dificultad en que se significara gustar la Eucaristía; porque lo que en este pasaje se dice initerable, no es este don, sino el renovarse en penitencia. De todos modos, el *don celestial* tiene un sentido amplio de todo lo que es gracia de Dios, comenzando por el mismo Cristo, cuya suavidad se puede gustar (cf. 1 Pe 2,3). Esta participación de la gracia de Dios se junta con lo que añade a continuación: *y llegaron a ser partícipes del Espíritu Santo*. Esto puede entenderse del sacramento de la confirmación, con el cual recibían el Espíritu Santo (Act 8,17s), o de la recepción de los carismas que comunica el Espíritu distribuyendo a cada uno según su beneplácito (1 Cor 12,11); o, finalmente, del mismo don celestial en toda la amplia acepción de caridad, que se difunde en los corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (Rom 5,5).

5 Todavía más: estos cristianos *gustaron la buena palabra de Dios* (καλὸν ῥῆμα). La palabra de Dios buena es la buena nueva;

[9] Cf. A. Segovia, *La teología bíblica de la luz* (Granada 1948) p.13-24.
[10] Cf. San Justino, *Apol.* 1,61: MG 6,421B.
[11] Como observa Spicq, 2,150.

Dios y los prodigios del siglo futuro, [6] y que han caído, se renueven otra vez en penitencia, crucificando, por su parte, al Hijo de Dios y

---

es el Evangelio. Aquí se trata del Evangelio en su conjunto (ῥῆμα sin artículo), que gustaron los cristianos y se asimilaron cuando les fue predicado. *Los prodigios* (δυνάμεις) *del siglo futuro* son los milagros que acompañaban la predicación de la palabra (cf. 2,4; Mc 16, 17-20), aptos para establecer la economía nueva de la era futura, de la era mesiánica.

6 Pues bien, de todos estos que han recibido tantos favores divinos y *que han caído*, se anuncia una grave dificultad. La palabra con que se indica esta caída, παραπεσόντας, es del verbo παραπίπτω, que significa «caer al lado»; señalando una desviación. Se aplica también a las caídas de orden moral, que son una desviación de la ley y, con frecuencia, suponen una desviación intelectual. La voz παραπεσόντας, colocada en corte brusco después de la solemne enumeración de gracias recibidas, tiene algo de onomatopéyico. La caída que se señala no es la de simples pecados mortales, que el Señor está siempre dispuesto a perdonar. La caída que aquí se dirá difícil o imposible de restaurar, es algo más: es renegar de la ley recibida y del dogma recibido, es renunciar voluntariamente (cf. Heb 10,26) a esta luz y a este don, cuyo deseo estimula a la penitencia y al arrepentimiento. Por esto les es imposible, mientras perseveren en esta renuncia de la luz divina y del evangelio de Cristo y en la renuncia del don celeste, *renovarse otra vez en penitencia*. La primera vez practicaron la μετανοία, porque creían en el mensaje de Cristo y admitían la luz y la esperanza. Ahora, después de caídos, en el supuesto de esta renuncia de la luz y de la esperanza del don celestial, mientras dure esta renuncia, no pueden renovarse para convertirse. No es que en la Iglesia no haya poder para perdonar cualquier pecado (cf. Jn 20,23); es que este pecado de que aquí se trata es resistencia a la misma gracia de la conversión, o pecado contra el Espíritu Santo. De este pecado dijo el Señor (Lc 12,10) que no se perdonaba [12].

Estos, que han caído con la apostasía, *crucifican por su parte* al Hijo de Dios. Su renuncia es equivalente a la de los judíos, cuando dijeron: «Quítalo, quítalo; crucifícalo» (Jn 19,15). Algunos (y también la Vg: *rursum crucifigentes)* han traducido ἀνασταυροῦντας por un «volver a crucificar». En realidad se le puede conservar el sentido clásico y etimológico de (ἀνά) «elevar», es decir, «poner en cruz»; aunque es verdad que el pecador, y, más en concreto, el apóstata, desecha a Cristo y, por su parte, vuelve a crucificarle. El ἑαυτοῖς (que la Vg traduce por *sibimetipsis)* podría sugerir la idea de crucificar a Cristo, no en la persona física de Cristo, sino

[12] Sobre la «penitencia imposible», Spicq (2,167-178) desarrolla un interesante *excursus*. El mismo tema ha sido tratado recientemente por H. H. Hohenstein, *A study of Hebrews* 6, 4-8: CTM 27 (1956) 433-444.536-546 (el *hápax* significa aquí «una vez por todas», y los *photisthentas* son los convertidos, más que los bautizados). También se ocupa de este argumento C. E. Carlston, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews:* JBLit 78 (1959) 296-302.

poniéndole en ludibrio. [7] Porque la tierra que ha bebido la lluvia que viene muchas veces sobre ella y produce buena vegetación para aquellos por quienes es cultivada, recibe bendición de Dios; [8] pero la que produce espinas y cardos [es] reprobada y está cercana a la maldición; su fin es para el fuego.

[9] Pero sobre vosotros, carísimos, abrigamos la persuasión de cosas mejores y que llevan a la salvación, aun cuando hablamos de esta ma-

---

«en la persona de los pecadores», como algunos han querido, o sea, para disfavor de ellos mismos. Pero parece mejor traducirlo en este caso: «por lo que hace a ellos, por su cuenta, cuanto es de su parte». *Y poniéndole en ludibrio;* porque esta renuncia a Cristo es ofenderle y despreciarle públicamente (cf. Heb 10,29); como estaba en ludibrio y escarnio cuando, puesto en cruz, se mofaban de él los fariseos (Mt 27,39-44) [13].

7-8 La doble alegoría que se desarrolla en estos versículos es clara. *Como la tierra que ha bebido la lluvia:* la lluvia viene del cielo y fecunda la tierra que la acoge amorosamente y la embebe. La parábola admite que *viene muchas veces sobre ella y produce buena vegetación* en beneficio de aquellos que la cultivan. Así es el alma que recibe amorosamente las gracias de Dios y está sedienta de ellas. La gracia no es escasa; Dios la comunica en abundancia y muchas veces; y el alma que da su fruto, todavía lo dará mayor, porque *recibe bendición de Dios.* La palabra de Dios que bendice es fecundidad en el fruto (Gén 1,11), así como la maldición de Dios sobre una tierra implica que requiera ser trabajada en sudor y que produzca espinas y cardos (Gén 3,17s). No es raro en la Escritura comparar el alma con un campo o viña que Dios cultiva (Is 5,1-7; Jn 15,1-8; 1 Cor 3,6-9; Mt 20,1-16; 21,33-41).

Pero, *si la tierra produce espinas y cardos,* [es] *reprobada* (ἀδόκιμος: *reprobus;* 1 Cor 9,27), es decir, está desaprobada y descalificada, y no se piensa en sacar partido de ella; *está cercana a la maldición,* al repudio. Se la va a abandonar. *Su fin* se refiere al final de la tierra, porque ἧς (cuyo, de la cual) parece que debe referirse a «tierra» y no a «maldición». *Es para el fuego:* este castigo de quemar la tierra, aplicable a la ciudad de Jerusalén, tan estéril para Dios y Jesucristo y los profetas que la habían cultivado, sugiere el castigo del fuego eterno, mencionado en la Sagrada Escritura con frecuencia (Mt 13,30.42; 25,41; Jn 15,6...).

9 *Pero sobre vosotros, carísimos.* Aunque el autor acaba de decir cosas «fuertes» y fuertes amenazas para los que apostaten y abandonen la fe, y por esto dice: *aun cuando hablamos de esta manera;* sin embargo, con gran contraste (δέ) y captación oratoria, que no excluye el afecto, antes lo incluye *(carísimos,* ἀγαπητοί), formula su esperanza en torno a los oyentes tentados: *abrigamos la persuasión de cosas mejores* (τὰ κρείσσονα) *y que llevan a la salvación* (ἐχόμενα σωτηρίας; Vg: *viciniora saluti),* cosas que tienden a la

[13] Cf. A. VITTI, *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei et ostentui habentes:* VD 22 (1942) 174-182.

nera. [10] Pues Dios no es injusto, para olvidar vuestro trabajo y el amor que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y sirviéndolos todavía. [11] Deseamos, sin embargo, que cada uno de vosotros muestre la misma solicitud en orden al pleno cumplimiento

---

salvación, expresando así vagamente, sin comprometerse el escritor, su deseo y su confianza respecto de los lectores.

10 La razón que aduce para esta confianza es que *Dios no es injusto*, y lo sería si quisiera *olvidar el trabajo* (ἔργον), la obra en su conjunto realizada por ellos, *y el amor que habéis mostrado*. Este amor es el que les hacía trabajar. Su obra y su amor hacia Dios iban juntos. El uno inspiraba la otra. Nótese la frase *hacia su nombre* (εἰς τὸ ὄνομα), indicando finalidad, como en Jn 1,12 («los que creen en [εἰς] su nombre»); 2,23; cf. 3,18 («los que creen en [εἰς] El»); 1 Jn 5,13. La fe cristiana, lo mismo que el amor, es una tendencia hacia Cristo, hacia Dios; tendencia que dedica y consagra el hombre a Dios. De parecida manera en la fórmula del bautismo, que indica una consagración a la Santísima Trinidad, «para el nombre (εἰς τὸ ὄνομα) del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Por lo demás, el «nombre» es sustitutivo del ser que con él es designado, sustitutivo de Dios en este caso, y es equivalente a decir: el amor que habéis mostrado hacia su majestad, sus atributos, etc. [14] Aquí, el amor que han mostrado hacia Dios es el que les ha inspirado su «obra» de ellos, sus obras de caridad, *habiendo servido a los santos*. Expresiones parecidas sobre este «servicio» (διακονία) «para los santos» en Rom 15,25; 2 Cor 8,4. Los «santos» son los cristianos, que son cosa santa, al pertenecer a Cristo y estar en su Cuerpo místico; y es término usual para designarlos (Heb 3,1; 13,24; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1). *Y sirviéndolos todavía:* el autor no desconoce que la obra buena de la comunidad hebrea ha proseguido, no ha cesado. Con ello les anima a continuarla.

11 *Deseamos, sin embargo.* Este «sin embargo» (δέ) adversativo formula ciertas reservas y tempera los elogios anteriores con la advertencia que sigue. No basta haber comenzado y haber practicado la caridad con Dios y con el prójimo. Es menester no perder la esperanza y perseverar hasta el fin. Más que reproche, es expresión de un deseo (ἐπιθυμέω), y deseo vehemente. *Que cada uno de vosotros:* el deseo atiende no sólo a que la comunidad como tal subsista, sino a que todos, sin faltar ninguno, sin que se noten deserciones en las filas, sin que los vacilantes desfallezcan, cada uno, *muestre la misma solicitud* (σπουδή; cf. 4,11), la misma diligencia, fervor y celo *en orden al* (πρός con acusativo) *pleno cumplimiento* (πληροφορία), plenitud *de la esperanza, hasta el fin.* Hay que sostener la esperanza (y no hay esperanza sin fe) hasta el fin. Nótese el énfasis de la última idea de perseverancia con que termina el versículo.

[14] Otras veces «en el nombre» (ἐν ὀνόματι) indica apoyo o confianza (cf. Mc 16,17).

de la esperanza hasta el fin, [12] para que no os hagáis perezosos, sino imitadores de los que por la fe y la paciencia heredan las promesas. [13] Dios, en efecto, cuando hizo la promesa a Abrahán, puesto que no tenía por quien jurar mayor que El, juró por sí mismo, [14] dicien-

---

12 La finalidad (ἵνα) de esta exhortación del autor, y también la finalidad de esta solicitud y celo, que por el mero hecho va contra la desidia, es *para que no os hagáis perezosos* (νωθροί; cf. 5,11), *sino imitadores de los que heredan las promesas.* Las heredan, esto es, alcanzan el fin, mediante *la fe* (διὰ πίστεως) *y la paciencia* (μακροθυμία). La fe alcanza aquí un amplio sentido; como en Gál 5,6 («la fe que obra por la caridad»), también aquí va con ella (v.10) y con la esperanza (v.11). La μακροθυμία es anchura de corazón, longanimidad para aguantar (cf. v.15; 1 Cor 13,4: *patiens est;* 2 Cor 6,6: *in longanimitate;* Col 1,11; 2 Tim 3,10), para que se animen a padecer y sufrir y no desfallezcan por las dificultades. Este voto responde al que formulará el autor al final (10,36): «La paciencia os es necesaria para que, después de hacer la voluntad de Dios, consigáis la promesa».

13 Entre los que heredan las promesas por la fe y la paciencia, a los que hay que imitar, está ante todo el patriarca Abrahán, padre de los judíos y de los creyentes, de cuya descendencia los judíos se gloriaban (cf. v.gr., Jn 8,33; 2 Cor 11,22). La promesa que Dios le hizo, creída y aceptada fiel y perseverantemente por el patriarca, es también garantía para los judíos a quienes se dirige la carta. En diferentes ocasiones Dios había prometido a Abrahán bendición y descendencia numerosa (Gén 12,2s; 13,16; 15,5s; 17,3-7.19); pero sobre todo fue solemne por su forma, con juramento, y por el momento en que fue pronunciada, después del sacrificio frustrado de Isaac, la que ahora recuerda S. Pablo (Gén 22,16-18). *Dios, en efecto, cuando hizo la promesa a Abrahán, puesto que no tenía por quien jurar mayor que El:* es sabido que los hombres juran invocando a Dios por testigo de la verdad de aquello que dicen (juramento asertivo) o prometen (juramento promisorio). Le ponen por testigo, como a quien lo sabe bien, por su ciencia superior y por estar por encima de todos los litigantes. Y en ello implícitamente honran a Dios y practican la virtud de la religión. Con ello pretenden dar un carácter definitivo y terminante a su aserto o promesa, garantizados por Dios. En las relaciones de Dios con los hombres ha querido en ocasiones servirse de expresiones antropomórficas, como es la del juramento, índice de su «condescendencia» (συγκατάβασις), para indicar con él un decreto suyo firme e irrevocable. Este es el caso del juramento a Abrahán. Con ello comunica mayor solemnidad y énfasis a su promesa, ya que no era posible darle mayor certeza. Tal vez era necesaria aquella ponderación de Dios para recalcar en la mente humana la certeza de lo prometido. Pero, no habiendo superior a quien invocar por testigo, *juró por sí mismo.* Igualmente en Is 45,23.

14 *Diciendo: Sí* (εἰ μήν), fórmula de seguridad en los juramentos (los LXX tienen ἦ μεν). *Bendiciendo te bendeciré:* manera

do: «Sí, bendiciendo te bendeciré, y multiplicando te multiplicaré». [15] Y así [Abrahán] habiendo perseverado pacientemente, alcanzó la promesa. [16] Porque los hombres juran por alguno mayor, y para ellos el término de toda controversia para dar garantía es el juramento. [17] Por lo cual Dios, queriendo mostrar abundantemente a los herederos de la promesa lo inmutable de su voluntad, interpuso el jura-

---

de expresar con la repetición del verbo la abundancia y la certeza de la acción que se promete. *Y multiplicando te multiplicaré* (los LXX leen τὸ σπέρμα σου, en lugar de *te*, σε): esta multiplicación en Abrahán es la multiplicación de su descendencia en los judíos y en los cristianos, que son hijos de la promesa según Isaac (Gál 4,28). Este solemnísimo juramento de Dios a Abrahán, recordado por Zacarías en los tiempos de la expectación mesiánica (Lc 1,73) y en los libros sagrados de Israel (v.gr., Sal 104,9; Ecli 44,22), sostenía y alentaba el esfuerzo del pueblo judío en las rudas pruebas de su éxodo de Egipto y paso por el desierto, para introducirle en la tierra que manaba leche y miel (Ex 13,5.9; 32,13), y en los períodos solemnes de su historia (1 Par 16,16).

15 De esta manera, *así* (οὕτως), es decir, con la confianza y con la paciencia, que se repite en la palabra siguiente, μακροθυμήσας, *habiendo esperado pacientemente*, en concordancia con el significado del v.12, *alcanzó la promesa*. La promesa cumplida que vio por sus propios ojos es la descendencia en su hijo Isaac, a saber, en los dos hijos de éste, Esaú y Jacob. Porque habían nacido cuando Isaac (casado con Rebeca a los cuarenta años) contaba sesenta años de su edad [15]. Así Abrahán pudo ver el comienzo de la bendición de Yahvé en su hijo Isaac, después de esperar la promesa. Pudo ver también en visión profética el día del Mesías, cuando lo vio y se gozó (Jn 8,56). En el momento de escribirse esta carta, Abrahán podía ver que la promesa de universalidad de su descendencia dentro del reino mesiánico comenzaba a realizarse.

16-17 Quiere ponderar el autor la firmeza y seguridad que ha dado el juramento divino a la promesa hecha a Abrahán; y expone la teoría del juramento, que es—como dijimos—invocar a un testigo superior, Dios, que está por encima de todos, o algo divino (el cielo, la tierra, la ciudad santa; cf. Mt 5,34ss). De esta manera, en las controversias y juicios (ἀντιλογία), se pone término a la discusión mediante el juramento, εἰς βεβαίωσιν, es decir, para dar firmeza y solidez a lo que las partes dicen. Βεβαίωσις significa también en el derecho antiguo y en los papiros egipcios la garantía o caución que se da legalmente [16].

Por lo cual (ἐν ᾧ, equivalente a διό), *queriendo mostrar* o demostrar (según los dos sentidos de la palabra usada ἐπιδείκνυμι) *abundantemente* (περισσότερον, adjetivo adverbial, que ya conocemos: 2,1; 13,19) *lo inmutable* (ἀμετάθετον, término jurídico de irrevocabilidad de un contrato, asociado a διαθήκη) *de su voluntad*

[15] Abrahán, que engendró a Isaac a los cien años de edad, murió a los ciento setenta y cinco (Gén 21,5; 25,7.20.26).

[16] Cf. A. DEISSMANN, *Bibelstudien* 100ss: *Neue Bibelstudien* 56. Citado por SPICQ, 2,161.

mento, [18] para que por dos cosas inmutables, por las cuales es imposible que Dios mienta, tengamos una potente exhortación los que nos acogemos a asirnos de la esperanza propuesta. [19] La tenemos sólida y firme como áncora del alma, y que penetra hasta lo interior del velo,

---

βουλή), *interpuso el juramento*, literalmente «estuvo en medio con el juramento». Μεσιτεύω tiene originalmente el sentido de estar en medio, y derivadamente ser mediador, intervenir. Dios interviene, media, se interpone (Vg *interposuit)* con el juramento ya mencionado a Abrahán. No sería probable, como quieren algunos pocos, referirse al juramento sobre el sacerdocio de Cristo (Sal 109,4).

18 *Para que por dos cosas inmutables*, que son la promesa y el juramento divino, *por las cuales es imposible que Dios mienta*, puesto que sería contra los atributos divinos de verdad, veracidad y santidad, *tengamos una potente exhortación*, o estímulo, o consuelo (παράκλησις admite estos tres sentidos). *Los que nos acogemos* (οἱ καταφυγόντες) tiene el sentido de huida de algo (del mundo) para refugiarse en otra cosa, que aquí (por lo que sigue) es el puerto de la esperanza. Algunos traducen: «los que corremos» (cf. Is 55,5, donde la misma palabra tiene ese sentido de correr). *A asirnos de la esperanza propuesta:* la esperanza, en efecto, es el sostén en las dificultades y la seguridad en las fluctuaciones del camino hacia el fin, como todavía se pondrá de manifiesto en el versículo siguiente.

19 La bella comparación del áncora, que no se encuentra en el AT, sí se encuentra frecuentemente en el cristianismo para símbolo de la esperanza [17].

La tenemos (esa esperanza) *como áncora sólida y firme* (ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν). La primera de estas palabras significa literalmente: «que no resbala»; el segundo término, ya conocido, indica la seguridad que ofrece esta virtud. *Para el alma* (ψυχή), que es lo mismo que decir para la persona, para el individuo. La esperanza le comunica fijeza en el camino emprendido y aquella seguridad, la que es posible, de llegar al término; asegura al alma sólida y firmemente en sus propósitos, aun en medio de las olas y tempestades de la vida, *y penetra* (la esperanza misma) *hasta lo interior del velo*. Esta comparación está tomada del «sancta sanctorum», residencia la más sagrada e íntima de Dios en el templo, separada del «santo» por un velo (Ex 23,33), adonde sólo podía entrar una vez al año el sumo sacerdote (Ex 30,10; Lev 16,2.12; Heb 9,7.25). La esperanza penetra hasta donde está Dios, por cuanto el objeto principal que apetece es el mismo Dios, como bien para el hombre; y el motivo por que lo apetece son siempre los atributos divinos de su bondad y poder y de su fidelidad inmutable a las promesas (cf. v.18; Sal 118, 49). Estos son los cables que juntan el áncora al navío [18]. Así resulta, siguiendo la comparación del Crisóstomo, que, si el áncora de la nave se echa hacia abajo, al fondo del mar, el áncora de la esperanza se echa hacia arriba, hacia el lugar donde está Dios, pa-

[17] En las catacumbas de Priscila unas setenta veces. Cf. J. P. Kirsch, artic. *Ancre:* DAChL 1,2,1999-2031.
[18] Cf. Spicq, 2,165.

[20] **donde, como precursor, por nosotros ha entrado Jesús, hecho, según el orden de Melquisedec, Pontífice para siempre.**

sado el mar superior, sobre los cielos, que la cosmogonía judía consideraba [19].

20 Allí, en el «sancta sanctorum» y hasta Dios mismo, *ha entrado Jesús como precursor* (πρόδρομος) el que se adelanta y precede en el camino. El, en efecto, iba a prepararnos el lugar (Jn 14,2s), y El es el primer resucitado (1 Cor 15,20), al que seguirán los demás cristianos. Alguno [20] recuerda que también se llamaba «precursor» el navío que precedía a los barcos de carga para guiarlos y conducirlos a puerto seguro. Esta comparación seguiría la línea y la comparación marinera del áncora.

Ha entrado por nosotros o para nosotros, como entraba por (ὑπέρ) el pueblo el sumo sacerdote al interior del velo. Y ha entrado con su naturaleza humana, según la cual es sacerdote y ejerce sus funciones sacerdotales. Por esto se le designa con el nombre de *Jesús*. Heb declarará expresamente (c.9,12) esta entrada solemne de Cristo en el «sancta sanctorum» como Pontífice Sumo. Ahora lo anuncia solemne y enfáticamente como término de todo este capítulo y como clave de todo lo que va a venir: ha entrado *hecho Pontífice según el orden de Melquisedec para siempre*. Los cristianos tienen en Cristo su áncora, que les fija firmemente sin desfallecimientos en Dios. El es la esperanza que los sostiene con su función mediadora y sacerdotal, que continúa en los cielos. Allí está el Pontífice, según el alto orden de Melquisedec, que inmediatamente se va a explicar. Allí está para anunciarnos e introducirnos; no como el sumo sacerdote aaronítico, que sólo entraba él. Allí está; no como el sumo sacerdote, que entraba una vez al año y salía. Allí está sin desmayos ni vaivenes, con fijeza perpetua, para asegurar a los que asen de esta esperanza. Allí está *para siempre*.

CAPITULO 7

Se presenta un nuevo argumento de la superioridad de Cristo sobre todo sacerdocio levítico. La razón es que Cristo es sacerdote según el orden de Melquisedec. Este personaje misterioso es tipo de Cristo (v.1-3), y es también superior a Abrahán, de quien recibió diezmos y a quien bendijo, y, por tanto, es también superior a todos los sacerdotes de Leví (v.4-10). El sacerdocio «según Melquisedec» abroga el sacerdocio levítico (v.11-14) y la Ley antigua (v.15-19). En definitiva, el sacerdocio de Cristo es superior al de Leví por razón de su inmutabilidad y perpetuidad (v.20-28).

[19] Ibid. 164.
[20] J. Hastings, *The speaker's Bible* p.138; citado en Spicq, 2,166. Y cf. P. Teodorico, *Metafore nautiche in Ebr. 2,1 e 6,19:* RivB 6 (1958) 33-49.

7 [1] **En efecto, este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo, que salió al encuentro de Abrahán cuando éste volvía de la derrota de los reyes, y le bendijo,** [2] **y a quien Abrahán dio el diezmo**

Melquisedec, figura de Cristo. 7,1-3

1-2 La referencia sobre Melquisedec y su encuentro con Abrahán, que leemos en Gén 14,18-20, se repite abreviándola. Añade (sin que explícitamente se diga en el Gén) que *salió al encuentro de Abrahán.* De quien esto se dice allí expresamente es del rey de Sodoma (Gén 14,17). De Melquisedec puede suponerse en la misma narración. Abrahán regresaba de derrotar a Kedorlaómer y a los reyes aliados con él. *Este Melquisedec, rey de Salem:* Eusebio y San Jerónimo han identificado este lugar con Salim, de que se habla en Jn 3,23, en cuyas cercanías Juan bautizaba. San Jerónimo añadía que allí, a ocho millas al sur de Scitópolis (Beisán), se mostraban las ruinas grandiosas del palacio de Melquisedec [1]. Pero Filón, Josefo y el Targum de Onkelos, en la edad apostólica, anterior, por tanto, a San Jerónimo, atestiguan que la tradición judía identificaba Salem con Jerusalén [2]. Melquisedec era al mismo tiempo *sacerdote del Dios altísimo,* lo cual, en la mente del hagiógrafo del Génesis y del autor de esta carta, es una manera de designar al único Dios verdadero, modo usual entre los israelitas (cf. Núm 24, 16; Dt 32,8; Sal 7,18; 49,14; 56,3; 77,35; Lc 1,32.76; en la narración de Gén 14,18-20 hasta tres veces: Dios altísimo, excelso). Se trata del creador del cielo y de la tierra (Gén 14,19; cf. v.22). El pensamiento de la Biblia es claro en este particular, aunque se afirme por alguno que el título de «Altísimo» correspondía en la época preisraelita a una divinidad amorrea [3].

Melquisedec ofreció pan y vino; en lo cual creemos se indica, no un mero presentar estos manjares ante Abrahán, sino también ofrecimiento de sacrificio, ya que se añade la razón, «porque era sacerdote del Dios altísimo», y es función específica del sacerdote el ofrecer sacrificio [4]. Y *bendijo* a Abrahán diciendo: «Bendito sea Abram del

[1] *Epist.* 73,7: ML 22,680. *De situ et nominibus loc. hebr.* 267: ML 23,904 [966].

[2] Cf. Str.-B., III 692.

[3] Cf. J. Lewy, *Les textes paléo-assyriens:* Revue d'Histoire des religions (1934) p.60-62; R. Dussaud: ibid. (1933) p.11 (1934) p.62. Citados en Spicq, 2,182.

[4] Este sacrificio de Melquisedec parece *deducirse* de la ses.22 del concilio Tridentino (Dz 938), aunque allí no aparezca la intención de *definir* sino sólo el sacrificio de la misa. La misma intención de *suponer* tal sacrificio de Melquisedec parece constar por la historia de este decreto del Tridentino (cf. J. A. Aldama, *De Sanctissima Eucharistia* [4]: Sacrae Theologiae Summa IV (Matriti 1962) n.54. Es verdad que, cuando en Gén 14,18s se habla de Melquisedec y de su encuentro con Abrahán, no se dice expresamente que sacrificara, sino sólo que «presentó» pan y vino, y—como opinan muchos—para la refección de Abrahán y de los soldados. Es también verdad que la epístola a los Hebreos no insiste en la alusión al pan y al vino (éstos son los argumentos aducidos por A. Klamer, *Genèse* [París 1953] p.256.257). Sin embargo, la razón que en Gén 14,18s se aduce de por qué Melquisedec trajo pan y vino es *porque* era sacerdote del Dios altísimo. Y con razón Heinisch (ibid. p.223) piensa que la mención de la dignidad sacerdotal exige una función sacerdotal que no sea la sola bendición, ya que en esto no aparece algo específicamente sacerdotal, sino en el sacrificio. La versión de los LXX traduce el *porque* causal por δε; pero le reconocen sentido causal San Juan Crisóstomo (MG 53,336) y Teodoreto (MG 80,172). Aun prescindiendo de esta partícula causal y admitiendo solamente una mera proposición coordinada con la anterior (*«et erat sacerdos...»*),

de todo; que se interpreta en primer lugar «Rey de justicia», después «Rey de Salem», es decir, «Rey de paz», [3] sin padre, sin madre, sin genealogía; que no tiene ni principio de días ni fin de vida, pero asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote sin interrupción.

Dios altísimo, Creador de cielo y tierra; y bendito sea Dios altísimo, que entregó a tus enemigos en tu mano» (Gén 14,19s). Tras lo cual, «Abram diole diezmo de todo» (Gen 14,20).

La interpretación del nombre de Melquisedec (hebreo: *Malkî-sedeq)* podría ser «mi rey (es) justicia» o «mi rey (es) Sedec (de una divinidad egipcia)»; pero la iota de *malkî* no es rara como desinencia casual en estado constructo; y Melquisedec significa sencillamente «rey de justicia». También Josefo y Filón lo interpretan así [5]. La palabra *Salem* equivale a *Shelem,* paz (Salomón = pacífico; cf. 1 Par 22,9). Por tanto, las interpretaciones de «rey de paz», como la de «rey de justicia», se deben aplicar al antitipo de Melquisedec, a Cristo.

3 Si Melquisedec es figura de Cristo por lo que su nombre significa y por ser rey de un lugar de «paz», lo es también por la manera como es presentado en la Sagrada Escritura; es decir, es tipo de Cristo también por lo que no se dice de Melquisedec en la Escritura [6]. Contra la costumbre de la literatura bíblica, que, al introducir un gran personaje en el relato, suele mencionar a sus ascendientes y como presentar el árbol genealógico de donde procede (v.gr., Mt 1,1-17; Lc 3,23-38), en Gén 14 no se dice ninguna palabra de dónde procede aquel rey sacerdote, a pesar de sus relaciones amistosas con el gran patriarca Abrahán y a pesar del relieve que después iba a adquirir en el salmo 109 y en la historia del NT. Este silencio es intencionado. Melquisedec ha sido introducido en el relato *sin padre* (ἀπάτωρ), *sin madre* (ἀμήτωρ). El sentido de estas palabras, que únicamente se leen aquí en la Biblia, es claro y manifiesto. Evidentemente que la primera palabra no puede significar en este lugar ni a un huérfano, ni a un ilegítimo, ni a un hijo de padre incógnito en sociedad de los hombres (sentidos posibles de la palabra en la literatura profana [7]). Unicamente se subraya el hecho de que, contra la costumbre, no se menciona al padre ni a la madre, ni ninguno de los ascendientes, en este sacerdote. No se conoce de

la mención de este sacerdocio inclina a pensar que el sacerdote ha realizado el acto de sacrificio y con aquello (el pan y el vino) que se menciona. Tanto más que los antiguos, y también los israelitas (cf. Gén 31,54; 1 Re 9,13), juntaban los convites con los sacrificios, y aquí se trataba de una victoria que había que celebrar y agradecer. Por otra parte, la tradición exegética cristiana y judía suponen este sacrificio de Melquisedec. Cf. G. Bardy, *Melchisedec dans la tradition patristique:* RBi 35 (1926) 496-509; R. Galdos, *Melquisedec en la patrística:* EstE 19 (1945) 221-246; F. Asensio, *El recuerdo de Melquisedec en Suárez:* EstE 22 (1948) 407-417; Card. Toledo, *Tractatus de Melchisedec:* ATG 3 (1940) 118-149. El autor protestante G. Wuttke escribió *(Melchisedec der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese* [Giesseb 1921] p.58) que «en Gén 14,18 se habla de un sacrificio de Melquisedec fue opinión común y recibida en la exégesis». Recientemente escribía sobre este pasaje J. A. Fitzmeyer, *Now this Melchizedek... (Heb 7,1; Ps 110,4; Gen 14,18ss):* CBQ 25 (1963) 305-321.

[5] *De leg. alleg.* 3,79; cf. Spicq, 2,182.

[6] Cf. M. Nicolau, *De sacra Scriptura*[5]*:* Sacrae Theologiae Summa I (Matriti 1962) n.196.

[7] Cf. Spicq, 2,183.

[4] Pero mirad cuán grande es éste, a quien Abrahán dio aun el diezmo de su mejor botín, ¡el patriarca! [5] Y, a la verdad, los que de entre los hijos de Leví obtienen el sacerdocio, tienen el mandato de exigir diezmos al pueblo según la Ley, es decir, a sus hermanos, aunque proceden de los lomos de Abrahán. [6] Pero aquel que no es de su genealogía ha recibido diezmos de Abrahán y ha bendecido al que

---

dónde viene, mientras que los sacerdotes aaroníticos eran bien conocidos en su ascendencia: debían proceder de Aarón, y sus padres debían tomar mujer del pueblo de Israel (Lev 21,13; Núm 17,5). Por esto con razón se escribe que Melquisedec está *sin genealogía*. Tampoco nada se dice de su muerte: *no tiene ni principio de días ni fin de vida*. Todo ello aptísimo para figurar el carácter eterno del otro Rey Sacerdote de quien es tipo, Jesucristo, sin principio de días, anterior a Abrahán (cf. Jn 8,58) y, consiguientemente, anterior a Melquisedec, coetáneo de Abrahán.

Jesucristo sacerdote tampoco tendrá fin de vida en su sacerdocio, como se ponderará más adelante repetidas veces. *Pero* Melquisedec (nótese la adversativa), aunque introducido sin los honores de la genealogía, está *asemejado* (en participio pasivo perfecto) *al Hijo de Dios*. Aquí el «tipo» es el que es asemejado al «antitipo». No al revés, como si el Hijo de Dios, el principal, fuera asemejado a Melquisedec, el secundario. Pero es gloria de Melquisedec reflejar la imagen de Cristo sacerdote, y por ello (sin fin de vida) *permanece sacerdote*. Y permanece *sin interrupción*. Esta última expresión (εἰς τὸ διηνεκές) tiene el matiz de la continuidad, sin hiatos ni interrupciones, sin fallas que priven de solidez y perpetuidad a este sacerdocio. No significa, por consiguiente, lo mismo que *sacerdote para siempre* («in aeternum»), como se lee en el salmo 109,4. Hay algo más. Es sacerdocio para siempre y para todos los momentos. Lo cual es también decir que es sacerdocio único.

Melquisedec, superior a Abrahán y a Leví. 7,4-10

4-7 La grandeza de Melquisedec queda todavía más en relieve por el hecho mencionado antes (v.2) y que ahora se quiere subrayar. Según Gén 14,20 Abrahán dio a Melquisedec el diezmo de todo su botín de guerra. Aquí Heb lo acentúa con la palabra ἐκ τῶν ἀκροθινίων (de las cosas mejores); según el espíritu con que se deben ofrecer los diezmos y dones, «óptimos y escogidos» para los ministros de Yahvé (Núm 18,29). Era *el diezmo de su mejor botín*. Y esto lo realiza Abrahán, *el patriarca*, marcando con énfasis esta palabra puesta al final. Es decir, que aun el padre de todo Israel, al ofrecer su mejor diezmo, reconoce sumisión e inferioridad en sí respecto de este sacerdote del Altísimo. Todavía se insistirá en ello.

Según la Ley, los israelitas de la tribu de Leví, *los hijos de Leví*, que *obtienen el sacerdocio*, la función sacerdotal, *tienen mandato de exigir diezmos al pueblo* (Dt 26,12-15; 12,17-19; 14,22-29), *es decir, a sus hermanos*, a los de la misma raza y procedencia, *aunque* [*todos*]

tenía las promesas. [7] Y, sin ninguna contradicción, lo menor es bendecido por el mayor. [8] Y aquí, ciertamente, reciben diezmos hombres mortales; pero allí aquel de quien se ha atestiguado que vive. [9] Y, por decirlo así, el mismo Leví, el que recibe diezmos, por medio de Abrahán los dio; [10] pues todavía estaba en los lomos del padre cuando Melquisedec le salió al encuentro.

---

proceden de los lomos de Abrahán. Es modismo hebraico (ἐκ τῆς ὀσφύος) para indicar la ascendencia de la estirpe, que leemos también en Gén 35,11; 2 Par 6,9. Con esto los hijos de Israel quedan sometidos a la Ley y a los de Leví; y los sacerdotes aaroníticos quedan asimismo sometidos a la Ley. Y aquí viene el contraste. *Aquel que no es de su genealogía,* Melquisedec, que no es de la raza de Abrahán, sino rey cananeo, *ha recibido diezmos de Abrahán,* del patriarca del pueblo israelítico; con lo cual éste y todo su pueblo y descendencia se le han sometido. Y aquél *ha bendecido* (en perfecto, que parece indicar acción cumplida, permanente, como antes «ha recibido») *al que tenía las promesas.* La interpretación de este hecho histórico se propondrá inmediatamente.

El bendecir a otro es invocar los dones de Dios sobre este otro. *Sin ninguna contradicción* o lugar a duda, porque la cosa es evidente: *lo menor* (en neutro), al parecer con significación general de persona o cosa, *es bendecido por el mayor.* Nueva razón de la superioridad de Cristo, representado por Melquisedec, sobre Abrahán y su pueblo.

8 Y todavía hay más: *aquí ciertamente,* en el caso del sacerdocio levítico, *reciben diezmos hombres mortales.* Diezmos, en plural, δεκάτας, indicando la repetición del hecho, puesto que son hombres que mueren y pasan unos tras otros estos sacerdotes de Aarón, que transmiten su sacerdocio de padres a hijos. *Pero allí aquel de quien se ha atestiguado que vive,* y vive para siempre, sin que tenga que transmitir su sacerdocio.

9-10 *Y por decirlo así.* La expresión griega (ὡς ἔπος εἰπεῖν) sólo se encuentra aquí en la Biblia; pero es conocida en la literatura clásica. Puede servir, a modo de precaución oratoria, para suavizar la audacia de lo que sigue y que se va a formular de modo tajante y definitivo; también para mitigarla, expresando que Leví ha pagado diezmo a Melquisedec «en cierto modo». Pero también podría traducirse casi literalmente: «por decir una palabra», «para decirlo en una palabra», breve y terminante, como resumen o conclusión de todo lo dicho, *el mismo Leví, el que recibe diezmos, por medio de Abrahán los dio.*

La razón se apunta también brevemente en el v.10. Es verdad que Leví todavía no existía cuando Abrahán dio el diezmo a Melquisedec. Pero es conocida la solidaridad moral del pueblo judío con Abrahán, su antecesor. Con él y en él participaban de la bendición de Yahvé (Gén 12,2s; 22,17; Heb 6,14). En Abrahán, el padre de la gran familia, Leví dio diezmo a Melquisedec, *pues todavía estaba en los lomos del padre* (cf. v.5) *cuando Melquisedec le salió al*

[11] Si fuera, pues, la perfección por medio del sacerdocio levítico, ¿qué necesidad habría aún ahora, ya que el pueblo recibió la Ley a base de él, de que surgiera otro sacerdote según el orden de Melquisedec, y que no se designara según el orden de Aarón? [12] Porque, muda-

---

encuentro (sobre este encuentro cf. v.1). Con esto queda nuevamente de manifiesto la superioridad del sacerdocio de Melquisedec sobre todo el sacerdocio de Aarón [8].

Abrogación del sacerdocio levítico y de la Ley. 7,11-19

11-12 El sacerdocio según Melquisedec no sólo es superior al sacerdocio de Leví, como acaba de expresarse y demostrarse en los v.4-10. El sacerdocio de Melquisedec implica también el final del sacerdocio aaronítico; es la abrogación de éste. Y esto es lo que ahora quiere ponerse en evidencia. El argumento consiste en declarar que, no obteniéndose por medio del sacerdocio levítico la perfección que se esperaba del sacerdocio, este sacerdocio cesa y da paso a otro. *Si fuera, pues, la perfección por medio del sacerdocio levítico:* el sacerdocio se designa aquí por el nombre de la institución misma (ἱεροσύνη), no por el de la función sacerdotal, como antes (v.5). La perfección (τελείωσις) a que se alude es la actual realización del ideal religioso; no se ha podido llegar a ella mediante el sacerdocio de Leví. Τελείωσις indica «llegar al fin» (τέλος), y las cosas son perfectas en la medida que llegan al fin (Santo Tomás [9]), a su destino. El sacerdocio de Aarón, aunque haya mediado entre Dios y los hombres en orden a expiar los pecados (5,1) y haya «introducido» el pueblo a mejor esperanza (7,19), no basta, sin embargo, para llevarle hasta el cabo, hasta la perfección de la unión con Dios. Y no llegando a esta perfección del fin o destino del hombre, tampoco le lleva a aquella riqueza de vida moral, a aquella santidad con que se consigue «perfectamente» el fin. Falta la plenitud de vida moral, aquel «acabamiento», aquel redondearse en sus bellas cualidades que se puede esperar de las cosas que se dicen perfectas. La santidad a que ha llevado el sacerdocio levítico es una santidad meramente legal, impotente para comunicar la santidad interna de la justicia interior (cf. 9,9; 10,4); era pura sombra de los bienes futuros (10,1) interiores y en verdad santificadores de la Nueva Ley. Por este defecto de τελείωσις, aquel sacerdocio no podía introducir en el verdadero «reposo», el reposo celestial y perfecto.

Todo esto se deduce del hecho de que se haya levantado otro (ἕτερος) sacerdote. Este sacerdote no es meramente otro *(alius)*, como cuando hay mera sucesión entre dos cosas. Es algo distinto, con otras cualidades y propiedades, opuestas a las anteriores (ἕτερος; cf. la misma palabra en Act 4,12), algo—diríamos—totalmente distinto. Y, en efecto, el sacerdocio según Melquisedec se ha demostra-

[8] Estudio reciente sobre Heb 7,1-19 es el de A. O. D. *The Order of Melchisedec:* ClerRev 44 (1959) 546-551. También R. Rábanos, *Sacerdote a semejanza de Melquisedec* 2 (Salamanca 1961).

[9] Cf. *Summa Theol.* 2.2 q.184 a.1 c.

do el sacerdocio, por necesidad sucede también un cambio de ley. [13] Aquel, en efecto, de quien se dicen estas cosas, pertenece a otra tribu, de la cual nadie ha sido dedicado al altar. [14] Pues es notorio que Nuestro Señor ha salido de Judá, a la cual [tribu] ninguna referencia hizo Moisés a propósito de los sacerdotes.

---

do y se demostrará perpetuo, continuo, total y único; no temporal ni fragmentario ni caduco, como el aaronítico.

La frase *ya que el pueblo recibió la Ley a base de él* introduce el pensamiento que se desarrolla en el v.12. La Ley, que tanto estimaban los judíos, está apoyada (ἐπί) sobre el sacerdocio levítico. Si este sacerdocio tiene que desaparecer, también la Ley que se apoya en él. *¿Qué necesidad habría aún ahora* (ἔτι) *de que surgiera* (ἀνίστασθαι, levantarse; la misma palabra en Dt 18,15: «suscitabit»; Act 3,22; 7,37) *otro sacerdote según el orden de Melquisedec, y que no se designara* (λέγεσθαι), o fuera dicho, nombrado, *según el orden* (τάξιν) *de Aarón?*

La razón se explicita inmediatamente. *Porque, mudado el sacerdocio*, por cambio de transferencia (al pasar a otro) y por cambio de transformación (al convertirse en algo más perfecto), *por necesidad sucede también un cambio de ley.* Lo cual es decir que la Ley mosaica era en sí caduca e imperfecta. Su función, en efecto, era la de ser conductora (παιδαγωγός) hacia Cristo (Gál 3,24); su fin era Cristo (Rom 10,4).

13 *Aquel, en efecto* (dando la razón de por qué el sacerdocio es diverso), *de quien se dicen estas cosas.* Se dicen del Mesías, Rey Sacerdote, en el salmo 109,4 con las palabras que ya conocemos (Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec). *Pertenece a otra* (ἕτερα; cf. v.11) *tribu*, distinta de la aaronítica y que no ha participado en modo alguno de la función sacerdotal de la tribu aaronítica. La tribu a la cual pertenece este Sacerdote es una tribu *de la cual nadie ha sido dedicado al altar*, nadie ha sido consagrado al altar, indicando así el carácter permanente del sacerdocio, carácter de dedicación y consagración, que está en dedicarse por oficio perpetuo. No se excluye, por consiguiente, algún acto aislado de culto público, como los realizados por David y Salomón que, aunque pertenecían a la tribu de Judá, ofrecieron sacrificios en alguna ocasión.

14 El argumento se concluye recordando que *Nuestro Señor* (cf. Sal 109,1; David habla a «mi Señor») *ha salido*, es decir, ha nacido, procede, *de Judá*, según el conocido vaticinio de Jacob a sus hijos poco antes de morir (Gén 49,8-10) y la notoria descendencia davídica del futuro Rey heredero de las bendiciones de Yahvé sobre la casa del Rey Profeta (2 Re 7,11ss; cf. Rom 1,3). Miqueas anunció que el Mesías saldría de Belén, tierra de Judá (Miq 5,2; cf. Mt 2,5), y los evangelistas San Mateo y San Lucas declararon explícitamente su origen de Judá (Mt 1,2; Lc 3,33). A Jesús se le llamará «León de Judá» que vence, raíz de David (Ap 5,5). Y es sabido que Moisés, al organizar el pueblo de Israel y distribuir las

[15] Y todavía es esto más evidente si surge otro sacerdote según la semejanza de Melquisedec, [16] que no ha venido según la ley de prescripción carnal, sino según fuerza de vida indisoluble. [17] Porque se da testimonio que «Tú [eres] sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec». [18] Y así viene abrogación del mandato anterior por lo débil e inútil [que era], [19] ya que la Ley nada ha llevado a la perfec-

---

funciones del régimen, ninguna función sacerdotal reservó a la tribu de Judá.

15 Otro argumento para demostrar la cesación del sacerdocio antiguo y de la Ley antigua, además del anterior argumento (ha surgido otro sacerdote), es que el nuevo sacerdote es «según el orden de Melquisedec». El autor considera este argumento como más evidente.

Y todavía es esto más evidente (κατάδηλον, *hápax* bíblico, con el matiz de evidencia que se tiene por inferencia; mientras que πρόδηλον del v.14 se refería a una evidencia histórica) *si surge otro sacerdote.* De nuevo aquí se le designa con ἕτερος, otro totalmente distinto; porque, en efecto, es *según la semejanza* (ὁμοιότητα) *de Melquisedec.* Lo que antes decía τάξις (orden, modo de ser), ahora se dice con término equivalente y más claro todavía: Melquisedec tiene «la semejanza», la figura; es el «tipo» del nuevo Sacerdote Rey.

16-17 Este nuevo sacerdote *no ha venido* (γέγονεν) *según la ley de prescripción carnal.* Así recibían el sacerdocio los sacerdotes levíticos, porque la Ley fijaba que las funciones sacerdotales estaban ligadas a la herencia y a la sucesión de padres a hijos. Esta prescripción era, pues, «carnal» (σαρκίνος), se refería a la sucesión según el parentesco natural, según la carne. Pero, además, sus estatutos miraban grandemente a lo carnal (Lev 21); y, como todo lo que se refiere a «la carne», en el sentido paulino de esta palabra, en cuanto naturaleza «débil y perecedera», la prescripción «carnal» estaba llamada a desaparecer. Este nuevo sacerdote no ha venido así, *sino según fuerza de vida indisoluble.* La fuerza (δύναμις) es la potencia interna que trae, y algo divino (cf. 1 Cor 1,18.24; 2,5), capaz de realizar con eficacia plena su misión sacerdotal. Si el sacerdocio aaronítico era ejercido por hombres mortales (v.8), este nuevo sacerdocio es por sublime potencia *de vida,* y de vida *indisoluble* (ἀκατάλυτος); que es decir vida incorruptible e imperecedera. En el Hijo de Dios está la vida desde el principio (Jn 1,4); y aun la vida temporal de su naturaleza humana tiene potestad para dejarla, y poder para volverla a tomar (Jn 10,18). El es la resurrección y la vida (Jn 11,25).

La razón es conocida: *Porque se da testimonio* (en el Sal 109,4) *que «Tú [eres] sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec».*

18-19 *Y así* (μὲν γάρ), introduciendo un nuevo párrafo explicativo del cambio a que se ha aludido (v.12), *viene abrogación.* (ἀθέτησις; la misma palabra en Heb 9,26 con el sentido de «destrucción, abolición»; *destitutio* Vg). Es la cesación jurídica y legal *del mandato anterior,* de aquella prescripción carnal de la Ley (v.16) que establecía el sacerdocio hereditario. La razón de esta cesación

ción, sino [que era] introducción de mejor esperanza, por la cual nos acercamos a Dios.

[20] Y en cuanto no [fue] sin juramento—pues los otros fueron hechos sacerdotes sin juramento, [21] mas éste con juramento por el que le dijo: «Juró el Señor y no se arrepentirá: Tú [eres] sacerdote para

---

y abrogación no es porque fuera malo el mandato, no es porque fuera pernicioso. La razón es *por lo débil* que era, puesto que no había perfección por medio del sacerdocio levítico y de la Ley que descansaba sobre él, como se indicó en el v.11. Y es *por lo inútil*, una vez que ha venido el nuevo sacerdocio.

Se insiste explícitamente en el mismo pensamiento con las palabras del v.19: *ya que la Ley nada ha llevado a la perfección.* Recuérdese lo dicho a propósito del v.11, cómo la Ley y el sacerdocio que la sostenía eran deficientes y caducos. *Sino [que era] introducción,* ἐπεισαγωγή. La traducción literal de este *hápax* bíblico sería: «introducción encima de lo que hay: *superintroductio*».

Y lo que introducía era una *mejor esperanza.* Cierto que también los de la Antigua Ley esperaban lo que esperan los cristianos de la Nueva Ley. Pero los cristianos tienen más y mejores medios de salud en la nueva economía. Por esto la esperanza es más fuerte (κρείττων), apoyados en el nuevo Pontífice, en quien se ha de basar la «confesión» o profesión de una esperanza indeficiente (cf. Heb 10,23). Por esto la esperanza introducida ahora es mejor que la propuesta por el judaísmo. Mediante esta esperanza de ahora (δι' ἧς) *nos acercamos a Dios.*

Perpetuidad del sacerdocio de Cristo. 7,20-28

20-22 Otra razón que prueba la excelencia del sacerdocio del Rey Mesías, Cristo, por encima del levítico, aparece también en la manera cómo este sacerdocio es proclamado en el salmo 109,4. Se proclama solemnemente con juramento de Dios: *Juró el Señor y no se arrepentirá: «Tú [eres] sacerdote para siempre».* Por este juramento de Yahvé resulta una prerrogativa particular al sacerdocio de Cristo. No se daba, en efecto, este juramento de Dios a propósito del sacerdocio aaronítico, *pues los otros fueron hechos sacerdotes sin juramento, mas éste con juramento.* Ya conocemos (6,13-18) el significado de esta manera antropomórfica de hablar acerca de Dios. Se quiere señalar con ello la decisión irrevocable de Yahvé, el decreto definitivo y último, absoluto y no sujeto a mudanzas, acerca de este sacerdote de la Nueva Ley. Lo que ya quedaría suficientemente indicado con la expresión «juró el Señor», se recalca todavía más y se precisa en su sentido con lo que sigue: «y no se arrepentirá». Este sacerdocio es un don y una vocación de Dios; y, como en el caso de la vocación y llamamiento de Israel, no hay revocación ni penitencia en Dios (cf. Rom 11,29). El sacerdocio del Mesías es perpetuo.

Por esto, *en cuanto no [fue] sin juramento* la institución de este sacerdote del NT, *de tanta mejor alianza ha resultado mediador*

siempre»—, [22] de tanta mejor alianza ha resultado mediador Jesús. [23] Y los otros fueron hechos sacerdotes muchos, por estar impedidos con la muerte de permanecer; [24] pero éste, por permanecer El eterna-

---

Jesús. La alianza (διαθήκη) es convenio entre Dios y los hombres. Hubo alianza entre Yahvé y los patriarcas, entre Yahvé y su pueblo, de la que tantas veces se hace mención en la Sagrada Escritura. Era, si queremos, un *pacto* bilateral, que obligaba al pueblo a conducirse fielmente como pueblo de Dios, observante de su Ley y de sus ceremonias, mientras Yahvé ofrecía la garantía de su protección. Claro está que, al hablar de pacto o de contrato, hay que purificarlo de todo lo que no se puede componer con la majestad divina y con la libre iniciativa que Dios adopta en sus relaciones con los hombres.

El pacto o alianza no puede forzar a Dios u obligarle como un contrato oneroso bilateral entre dos hombres. Hay que salvar la trascendencia divina y su elevación por encima de lo que expresamos con términos del lenguaje y de las relaciones humanas. Esta alianza o pacto, o (si queremos) contrato (aunque esta última palabra parece menos feliz), en realidad era una eximia donación y una gran misericordia por parte de Dios para con su pueblo. Era la protección divina, asegurada por la palabra de Dios, asegurada por la fidelidad de Dios, sobre su nación escogida. Los beneficios de esta alianza caían ventajosamente sobre el pueblo de Israel, y no se puede decir que recayesen sobre Dios, en cosas que El no tuviese ya derecho a esperar. Con ello resulta que el término de *alianza* o *pacto* adopta fácilmente el significado de *gratuita donación;* y este significado es vecino al de *testamento,* con que también se la designa. Testamento es la donación por causa de la muerte, y no es válido sino con la muerte del testador. La alianza nueva de Dios con los hombres será también donación que nos hará Dios gratuitamente, enriqueciéndonos en Cristo (cf. 1 Cor 1,5); será testamento en la sangre de Cristo (Lc 22,20), así como la Antigua Alianza fue donación y testamento con la sangre de los animales sacrificados. Ahora será Cristo quien nos transmita por su muerte y con su muerte la herencia de su Padre [10]. Pues bien, el *mediador* (ἔγγυος) de esta *mejor alianza* (κρείττονος διαθήκης) *ha resultado Jesús.* La alianza nueva es, sin duda, «mejor», y de ello se hablará más adelante (9,11ss).

23-24 Otra excelencia del nuevo sacerdocio aparece también en el hecho de que el nuevo sacerdote permanece siempre en sus funciones de sacerdote. En la Antigua Ley, *muchos fueron hechos sacerdotes,* porque la muerte les impedía permanecer, y así se transmitían el sacerdocio de generación en generación. *Pero éste, por permanecer El eternamente.* Esta permanencia eterna de Cristo (διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα) en perfecta consonancia con la permanencia eterna de Dios, de que nos hablan las Escrituras (v.gr., Dan 6,27); con la misma palabra μένειν usada en los LXX,

[10] Cf. sobre las relaciones entre las dos alianzas SPICQ, 2,285-289 (excursus IX).

mente, tiene intransferible el sacerdocio. [25] Por donde puede también salvar hasta el extremo a los que por El se acercan a Dios, siempre viviente para interceder por ellos.

[26] Porque tal Pontífice nos convenía: santo, inocente, inmaculado,

---

a propósito de la divina perpetuidad de Dios y de sus atributos, indica la eternidad de Cristo, que ya los judíos habían oído (Jn 12, 34); y también la eternidad de su sacerdocio. *Tiene intransferible* (ἀπαράβατον) *el sacerdocio*, es decir, no pasa de uno a otro, como el levítico, porque este sacerdote no muere, sino que permanece para siempre.

25 *Por donde* (ὅθεν) es expresión de consecuencia para sacar la conclusión del sacerdocio permanente e intransferible de Cristo. Si este sacerdocio es permanente e instransferible, El es el que siempre ejerce sus funciones sacerdotales. *Puede también salvar hasta el extremo:* el salvar de Cristo no es sólo temporal y pasajero; es perpetuo y permanente. Pero la frase «hasta el extremo» (εἰς τὸ παντελές) indica la idea de perfección y acabamiento [11]. La salvación que puede procurar este Sumo Sacerdote viviente y permanente es salvación perfecta y acabada. *A los que por El se acercan a Dios:* el allegarse a Dios, con el sentido litúrgico y cultual de la palabra (προσερχόμενοι) ya conocida (4,16), es por medio de Cristo y por la eficacia redentora y medianera de su sangre, de que después se hablará.

Hermosamente se expresa ahora la función mediadora de este sacerdote: *siempre viviente para interceder por ellos.* Esta intercesión es mediante la oración de Cristo, prometida de antemano (Jn 14,16); y es por la presencia de su santa humanidad, ofrecida e inmolada por nosotros, que continuamente presenta ante el Padre. Y la presenta con las insignias y recuerdos de su pasión, con las cicatrices de sus llagas, que conserva después de su resurrección (Jn 20, 25.27). Y es intercesión, por el deseo que abriga del favor del Padre para con nosotros y por la eficacia permanente de los méritos de su vida, pasión y muerte.

26 El versículo anterior sirve de maravillosa transición entre la exposición de las excelencias del sacerdocio de Cristo y este final (v.26-28), que se ha llamado «peroración» [12].

Porque da la razón del poder salvador, de que acaba de hablar (v.25), poder salvador hasta la perfección. *Tal Pontífice* (τοιοῦτος), tal como se le ha descrito en todo este c.7, y en toda la epístola. Inmediatamente, en formas sintéticas, se mencionarán explícitamente sus cualidades en lo que toca a sus relaciones mediadoras y santificadoras para con nosotros. Porque tal Pontífice *nos convenía.* Ha sido constituido Pontífice para nosotros. Si siempre la razón del sacerdocio son los hombres («constituido en favor de los hombres»: 5,1), aquí también razón de *tal* Pontífice era la conveniencia en favor nuestro. Convenía, en efecto, que poseyera la naturaleza

[11] Cf. la misma frase en Lc 13,11 en el original griego.
[12] SPICQ, 2,197.

apartado de los pecadores y más excelso que los cielos; [27] que no tiene cada día necesidad, como los pontífices, de ofrecer víctimas primero

---

humana, para representarnos a nosotros y mediar entre nosotros y Dios; convenía que poseyera la naturaleza divina, para tener la seguridad de la buena acogida de su mediación ante el Padre. Todo esto puede sobrentenderse bajo ese *tal*. Pero aquí se quieren subrayar algunas cualidades que califican a este Pontífice y lo hacen *tal*.

Que fuera *santo* (ὅσιος). «Santo» es en el AT (Sal 131,9.16) lo dedicado a Dios y consagrado a El; consiguientemente, apartado de usos profanos, y—como lo dice el mismo verso que comentamos—santo es quien está *apartado (segregatus* Vg) *de los pecadores*. Según esta consagración a Dios y dedicación a El y consiguiente apartamiento de destino profano, hay vasos que se llaman sagrados, hay lugares sagrados, hay personas sagradas. El sacerdote, como tal, es santo por estar dedicado a Dios, con una «santidad» que responde a su «ser sacerdotal», y que por esto puede llamarse ontológica. Y Cristo, por el mero hecho de ser sacerdote, está consagrado a Dios y es santo, con la santidad ontológica de su mismo sacerdocio. «Santo» tiene también un sentido moral, de virtud, de perfección, de cumplimiento de la voluntad divina, de actuación religiosa ferviente e intensa, de aquellos que «sirven en santidad (ἐν ὁσιότητι) y justicia delante de El» (Lc 1,75). Este sentido de lo «santo» es también propio de Cristo: de El se ha dicho su respeto y acatamiento filial y religioso, su «reverentia» (Vg) para con el Padre (5,7); y consta su entrega a la voluntad del Padre desde el principio de su existencia terrena (10,5-7). Toda la pureza e inocencia de Jesús, de que antes hemos hablado (4,15), podría amplificarse aquí y ser expuesta como un verdadero milagro moral [13]. Al fin y al cabo, El es—llamado por David—«el santo de Yahvé» (Sal 15,10). Si los santos se acercan a Dios y están con Dios, aquí este Pontífice santo está *más excelso que los cielos*, porque ha penetrado los cielos (4,14; 6,20) y ha llegado a sentarse a la diestra de Dios (1,3.13; Sal 109,1) [14].

Inocente (ἄκακος), sin malicia, se dice del que procede con simplicidad (Rom 16,18) y consiguiente rectitud (cf. Job 2,3; Sal 24,21). *Inmaculado* (ἀμίαντος) señala la pureza, la limpieza moral. El apóstol Santiago calificó con este epíteto a la religión (Sant 1,27), que llamó «inmaculada» y limpia cuando practica las obras de caridad y misericordia.

Las dos cualidades de que acaba de hablarse, de «inocencia» y de «pureza», no hacen sino subrayar la «santidad» que posee este Pontífice. Mientras que en el AT se insistía en la pureza legal para poder ejercer funciones sacerdotales (Lev 21,10-15; 22,1-9) y en la integridad corporal (Lev 21,17-23), aquí en el nuevo Sacerdote se pondera su pureza moral, que se recalca con tres apelativos. To-

[13] Cf., v.gr., M. Nicoláu, *De revelatione christiana*[5] n.465-470.

[14] Sobre este pasaje A. Vitti, *L'Ascensione nella lettera agli Ebrei:* S. Paolo. La conversione, la figura e la dottrina (Roma 1937) p.143-168.

por los propios pecados, después por los del pueblo. Porque esto lo hizo una vez ofreciéndose a sí mismo. [28] La Ley, en efecto, constituye pontífices a hombres sujetos a debilidad; mas la palabra del juramento, del posterior a la Ley, [pone] al Hijo perfecto para siempre.

---

davía se insiste llamándolo *apartado de los pecadores* (κεχωρισμένος), como si hubiera límites y fronteras permanentes entre El y los pecadores *(segregatus* Vg). Las hay, en efecto; porque Cristo no sólo no tuvo pecado, pero tampoco lo pudo tener. La frontera con el pecado es infranqueable en su ser. Porque el pecado en su naturaleza humana repugnaría a la santidad de la persona única y divina [15]. Por esto es también *más excelso que los cielos.*

27 La pureza de este Sacerdote es tal que, lo contrario de lo que hacía el Pontífice el día de la expiación, cuando debía ofrecer un toro rogando por sí mismo y por su casa (Lev 16,6.11), éste *no tiene cada día necesidad, como los pontífices, de ofrecer víctimas primero por los propios pecados, después por los del pueblo.* Es verdad que el sacrificio expiatorio, inmolando la víctima, solamente debía ofrecerlo el pontífice para sí y para los suyos una vez al año, como el autor mismo lo reconocerá después (cf. Heb 9,7.25). Si aquí se dice que ofrecía *cada día* (καθ'ἡμέραν) víctimas por los propios pecados, esto debe entenderse, o de «cada día en que debía sacrificar», o bien de los dones y ofrendas, panes de harina, que se ofrecían (cf. 5,1.3), y que también se ofrecían cada día por el pontífice, según la tradición [16].

Porque esto, es decir, el expiar los pecados del pueblo (ya que no tenía pecados personales que expiar; cf. v.26.27), *lo hizo una vez.* La eficacia de su acción expiatoria fue tal, que bastó realizarla «una vez», en contraste con las repetidas y cotidianas acciones expiatorias del sacerdocio antiguo. Esta «única vez» del sacrificio que ofreció Cristo, fue *ofreciéndose a sí mismo* (ἀνενέγκας), término de acción sacrifical, que significa «hacer subir», poner sobre el altar. La subida al altar fue en este caso la subida a la cruz; aquél fue el altar del nuevo y único sacrificio. Allí subió Cristo como sacerdote y también como víctima. De este sacrificio se hablará más adelante (c.9 y 10). En la cruz tuvo lugar la única oblación *cruenta y perfecta,* que no impide la otra oblación de Cristo en la última cena [17], sacrificio *incruento* y esencialmente relativo al sacrificio cruento de la cruz.

28 En este versículo tenemos, en resumen del autor, este nuevo sacerdocio, muy distinto del antiguo de la Ley. *La Ley, en efecto, constituyó pontífices a hombres;* aquí el Pontífice no es mero hombre, es Hijo de Dios. Y esos hombres sacerdotes son hombres *sujetos a debilidad,* que es debilidad corporal y naturaleza mortal; tienen que morir y mueren; y es también debilidad moral (v.27), sin la inocencia y pureza del nuevo Pontífice, apartado de los pe-

[15] Cf. J. Solano, *De Verba incarnato:* S ThS III [4] (Matriti 1961) n.329-355.
[16] Los argumentos de estas teorías y de otras al propósito en Spicq, 2,202.
[17] Cf. Conc. Trident., ses.22 c.1: Dz 938; J. A. Aldama, *De Sanctissima Eucharistia* [4] n.22-23.

8 [1] Lo capital de las cosas dichas es que tenemos tal Pontífice, que está sentado a la diestra del trono de la majestad en los cielos,

---

cadores (v.26). El nuevo Sacerdote se dirá *perfecto para siempre*. La palabra con que se expresa, τετελειωμένος, quiere decir la abundancia de su perfección (τελειόω; verbos en -όω), la riqueza intrínseca de su perfeccionamiento, que es también «para siempre». La razón para argumentar así y pensar así del nuevo Sacerdote ha sido y es la institución de este nuevo sacerdocio, a saber, por Yahvé, que consta por el salmo 109,4; y consta por juramento (ibíd.). Es *la palabra del juramento, del posterior a la Ley;* por consiguiente, expresión última y definitiva del querer y de la promesa de Yahvé, que pone *al Hijo perfecto*, absolutamente perfecto, *para siempre*.

CAPITULO 8

El nuevo santuario y la nueva alianza. 8,1-13

Sacerdote dice relación esencial al sacrificio. La dignidad y excelencia del nuevo Sacerdote se puede conocer también por la dignidad y excelencia de su sacrificio, por encima de todos los sacrificios antiguos. Con esto se sigue la misma línea trazada en las secciones anteriores, en orden a mostrar la excelencia de Cristo, que debe sobreponerse a todo lo que pudiera tener relieve y excelencia delante de los judíos.

Y lo primero se va a presentar el lugar, el nuevo santuario (8,1-5); después, las condiciones, la nueva alianza (8,6-13), en que Cristo realiza su acción sacerdotal.

1 *Lo capital* es traducción literal de κεφάλαιον, lo perteneciente a la cabeza, es decir, a la parte dominante y más elevada, a la cumbre. Aunque la palabra podría sugerir la idea de «resumen y compendio» (cf. Ef 1,10: ἀνακεφαλαιοῦσθαι, recapitular), sin embargo, aquí el autor no va a proceder a una mera síntesis o resumen de lo dicho; añadirá consideraciones nuevas. Por esto cuadra mejor la traducción que damos, con el sentido de «punto más principal» *de las cosas dichas* (ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, literalmente «sobre las cosas dichas»), como algo que es la idea dominante, que campea sobre todo lo demás. *Es que tenemos tal Pontífice*. Aunque el «tal» (τοιοῦτος) puede provocar el recuerdo de las cualidades excelsas de pureza y santidad que se mencionaron (7,26) en «tal Pontífice», aquí este «tal» tiene su correlativo en lo que sigue: *que está sentado a la diestra del trono* (el «trono» se añade aquí, sobre la manera de citar el texto en 1,3) *de la majestad en los cielos* (antes [en 1,3]: «en las alturas»). La idea principal, por consiguiente, que el autor ha querido explicar y ponderar es que el Sacerdote y Pontífice de la nueva Ley es Rey que reina a la diestra de Dios y con poder divino como Dios; con lo cual su sacerdocio es soberanamente excelso y eficaz. Aquí está «lo capital», el «culmen» de la doctrina expuesta.

[2] liturgo del santuario y del tabernáculo verdadero, el que ha erigido el Señor, no un hombre. [3] Porque todo pontífice está puesto para ofrecer dones y sacrificios; de donde la necesidad de tener algo que ofrecer. [4] Si estuviera, pues, sobre la tierra, ni siquiera sería sacerdote, habiendo

---

2 Este Rey, que reina en los cielos, es también sacerdote y *liturgo* (λειτουργός). Esta palabra, que indica «el servidor en una obra pública o social» (λήιτος-ἔργον), se aplica al servicio realizado en una obra pública religiosa (cf. Rom 15,16), en el culto público y oficial tributado a Dios. Este liturgo es ministro *del santuario*, τῶν ἁγίων, que podría traducirse: «de las cosas santas» o «de los santos»; pero aquí es sinónimo del «templo» (como en 9,8.12; 10,19; 13,11), y en paralelismo con la «tienda» o tabernáculo de que se habla a continuación. Mas Cristo en el cielo evidentemente no es ministro del templo material de Jerusalén, sino del «santuario» mansión de Dios, donde El habita y El se manifiesta a los suyos; o, si se quiere, el «santuario» es Dios mismo. Y en Dios vive y habita Cristo. Allí también, en el cielo, El está en el seno del Padre (Jn 1,18). Allí es donde está también el «tabernáculo», es decir, la «tienda» (σκηνή); como estaba y se manifestaba el Señor en la tienda que guardaba el arca de la alianza por el desierto (cf. Ex 33,7-10). Pero esta tienda de ahora, de la cual es Cristo ministro, no es la antigua; el tabernáculo no es el de las mansiones por el desierto, es *el verdadero*, es decir, el auténtico y genuino (cf. Jn 15,1), el primario, porque es el modelo de los demás. Los demás son sombra de éste. *El que ha erigido el Señor* (literalmente *fijado*, como se fijaban las tiendas en el campo; cf. Dt 33,7; Núm 24,6), *no un hombre* [1].

3-4 Si Cristo es liturgo y sacerdote, necesariamente tiene que ofrecer sacrificio; dos cosas que son correlativas (sacerdote y sacrificio). Por esto, dando la razón, dice el autor: *Porque todo pontífice* (lo que sigue es algo de «todos» y esencial al oficio) *está puesto para ofrecer dones y sacrificios* (cf. 5,1); *de donde la necesidad de tener algo que ofrecer*. Literalmente (προσενέγκῃ, en aoristo), algo que «haya ofrecido», connotando el tiempo pasado del único sacrificio de Cristo. Es en el cielo donde realiza su sacerdocio. *Porque, si estuviera sobre la tierra, ni siquiera sería sacerdote;* es decir, si fuera terreno su sacerdocio, éste sería superfluo, *habiendo quienes ofrecen dones* según la Ley. Ya estaban para ello los sacerdotes de Leví, que actuaban según la Ley de Moisés [2].

[1] Por la exposición que acabamos de hacer se ve que este santuario, del cual Cristo es ministro, está en los cielos. Es, en efecto, en los cielos (según Heb 8,1) donde consideramos ahora a Cristo. Su misión sacerdotal es ciertamente en favor de la Iglesia; pero no parece que la Iglesia sea designada ahora precisamente como el santuario del cual Cristo se dice ser ministro, como lo quiso entender San Cirilo de Alejandría *(De adoratione in spir. et verit.* 9: MG 68,588ss).

[2] Sobre el sacerdocio de Cristo en los cielos puede verse J. M. Bover, *De oblatione Christi caelesti secundum epist. ad Heb:* VD 1 (1921) 161-166; J. Bonsirven, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'épître aux Hébreux:* NRTh 66 (1939) 641-660.769-786; J. Trinidad, *De sacerdocio Christi in epist. ad Heb:* VD 19 (1939) 180-186.207-212; H. M. Esteve, *De caelesti mediatione sacerdotali Christi secundum Heb* 8,3-4 (Matriti 1949); J. Lécuyer, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique, selon Théodore de Mopsueste:* RScR 36 (1949) 481-516; Idem, *Le sacerdoce céleste du Christ, selon Chrysostome:* NRTh 82 (1950) 561-579; P. Parente, *Il sacerdozio di Gesù Cristo:* Enciclopedia del sacerdote (G. Caccia-

quienes ofrecen dones según la Ley, [5] los cuales prestan culto a una imagen y a una sombra de las cosas celestiales, como le fue advertido a Moisés cuando iba a erigir el tabernáculo. Porque dijo [el Señor]: «Mira, lo harás todo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte».

[6] Ahora bien, El ha obtenido un ministerio tanto mejor cuanto que es medianero de mejor alianza, que está fundada sobre mejores pro-

---

5 En este sacerdocio aaronítico *prestan culto a una imagen* (ὑποδείγματι), es decir, a una copia reproducida del modelo, según la significación de la palabra en este lugar (la misma que en 9,23 [*exemplar* Vg]; porque evidentemente aquí no tiene la significación de «modelo» (como la tuvo en 4,11). Aquí se quiere subrayar el culto religioso, el servicio que los sacerdotes de Leví prestaban al tabernáculo material, trasunto o copia del celeste. Lo cual era asimismo prestar culto *a una sombra de las cosas celestiales.* De esta sombra, que tenía la Ley, de las cosas celestiales, sombra de las verdaderas realidades que hay en el cielo, volverá a hablarse en 10,1 (cf. también Col 2,17). El pensamiento es claro y constante: todo el culto mosaico es sombra del verdadero culto celestial, donde es ministro Jesucristo. Aun esto mismo *le fue advertido* por revelación (κεχρημάτισται; la misma palabra en 11,7; 12,25) *a Moisés cuando iba a erigir el tabernáculo. Porque dijo* (el Señor): *«Mira, lo harás todo según el modelo* (τύπον, «maqueta») *que te ha sido mostrado en el monte»* (Ex 25,40) [3]. Esta revelación hecha a Moisés le había hecho partícipe del sentido profundo de las realidades cristianas y celestiales, de las cuales el culto mosaico no era más que figura.

6-7 Aquí pasa a hablar sobre la nueva alianza y de su excelencia sobre la antigua. *Ahora bien,* refiriéndose, en contraste con el ministerio terreno de Moisés y de sus sacerdotes, al ministerio celestial de Cristo, *El ha obtenido un ministerio tanto mejor* (διαφορωτέρας, literalmente «más diferente», es decir, más excelso), *cuanto que es medianero* (μεσίτης) *de mejor alianza.* Esta alianza es mejor por varias razones, por todas aquellas por las que el NT aventaja al Antiguo, en los dones de gracia interna y de reconciliación, más fácilmente obtenidos que en la vieja Ley. Pero ahora se atiende a que la nueva alianza *está fundada* (νενομοθέτηται), como constituida por ley permanente, *sobre mejores promesas.* Las promesas son mejores, sin duda, en cuanto que los bienes sobrenaturales que con ella nos vienen superan a los temporales que se prometieron a Israel con ocasión de la antigua alianza (Dt 29,9-29); pero aquí parece, por el contexto subsiguiente y por toda la epístola, que se considera «mejor» por razón de su carácter definitivo y no

tore, Firenze 1953) 581-601, sobre todo 591-592; P. TEODORICO, *Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei:* Greg 39 (1958) 319-334. Sobre la manera como ofrece, A. VANHOYE, *De «aspectu» oblationis Christi secundum Epistolam ad Heb:* VD 37 (1959) 32-38.

[3] Según los rabinos, todos los objetos que Moisés hizo construir para el culto le habían aparecido en forma de llama. «R. José (hacia 180) dice: Un arca de fuego, una mesa de fuego y un candelabro de fuego bajaron del cielo, y Moisés los vio y de ellos fabricó otros» (*Menahot,* 29ª Bar). La idea de un santuario celeste, modelo exacto de un santuario terrestre, estaba también muy extendida. Cf. STR.-B., III 700-702; MÉDEBIELLE, p.327.

mesas; [7] porque, si aquella primera fuera irreprochable, no se buscara lugar para la segunda. [8] Porque dice reprendiéndolos: «He aquí que vienen días—dice el Señor—y concertaré sobre la casa de Israel y sobre la casa de Judá una nueva alianza, [9] no como la alianza que hice con sus padres en el día en que los tomé de su mano para sacarlos de

---

meramente transitorio, y esto a pesar de las iniquidades humanas (cf. v.12). En definitiva, por su carácter de economía estable y segura de salud.

Porque, si aquella primera [*alianza*] *fuera irreprochable.* Se dice que no carecía de reproche o de culpa, porque no era capaz de borrar las culpas de los hombres, y, además, por el carácter transitorio y umbrátil que le era peculiar. No era definitiva ni estable, porque lo iba a ser la verdadera alianza, la auténtica y primaria en el plan divino. *No se buscara lugar* (τόπος) *para la segunda.* «Lugar» puede tomarse aquí, con la mayoría de los intérpretes, en el sentido de «ocasión» (buscar ocasión), «haber necesidad» (cf. 12,17; Act 25, 16), *para la segunda,* es decir, la nueva *alianza.* Otros [4] lo interpretan de la búsqueda de «sitio» (para el sacrificio); colocando en el «cielo» este lugar de culto.

8 *Porque dice* el Señor, que es el autor de la Escritura; donde están las palabras que se van a citar. Son también palabras que el profeta Jeremías pone en boca del Señor. *Reprendiéndolos.* La alianza primera, en efecto, no estaba sin reproche (v.7); pero la culpa estaba de parte de los hombres, a quienes se reprende, como se precisa en el presente versículo. La culpa no estaba de parte de Dios, cuya Ley era santa y sus preceptos santos, justos y buenos (Rom 7,12).

Las palabras con que Yahvé reprende a su pueblo, al mismo tiempo que les anuncia la nueva alianza, están en Jer 31,31-34. Y se transcriben, salvo ligeras variantes, de los LXX, los cuales, a su vez, coinciden con el texto hebreo: *He aquí que vienen días* es fórmula de Jeremías (7,32; 9,25; 16,14; 19,6; 23,5.7; 30,3; 48,12; 49,2) y de otros profetas para indicar tiempos «últimos», escatológicos. *Dice* (λέγει; en los LXX: φησί) *el Señor. Y concertaré* (συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον, en lugar de διαθήσομαι τῷ οἴκῳ, que escriben los LXX) *con la casa de Israel.* El autor parece subrayar con el verbo que ha escogido (συντελέσω) la idea de perfección y de llevar al término que quiere Dios poner en este nuevo pacto. Recuérdense las palabras de τελείωσις (7,11) y τετελειωμένον (7,28) que antes han sido usadas. La casa de Israel *y la casa de Judá* no pueden referirse únicamente a la nación judía, sino al Israel sucesor del antiguo en las promesas (cf. Rom 9,6-8). *La alianza nueva* (διαθήκη καινή) aparece también en Heb 9,15. La novedad importa también en este caso superioridad sobre la antigua.

9 *No como la alianza que hice* (ἐποίησα, en vez de διεθέμην de los LXX) *con sus padres. En el día en que los tomé de su mano* recuerda la acción benévola de iniciativa divina para salvar a su

[4] Cf. Spicq, 2,239s.

la tierra de Egipto. Puesto que ellos mismos no han permanecido en mi alianza, yo también los abandonaré—dice el Señor—. [10] Porque ésta es la alianza que yo pactaré con la casa de Israel después de aquellos días, dice el Señor: 'Dándoles mis leyes para el entendimiento, también las escribiré en sus corazones, y yo seré para ellos Dios, y ellos serán para mí un pueblo'. [11] Y no enseñará cada uno a su conciudadano ni cada uno a su hermano, diciendo: '¡Conoce al Señor!'

---

pueblo. La comparación de llevarlos de la mano expresa la debilidad del pueblo, como la de un niño, a quien es menester guiar y sostener en sus frágiles pasos. *Puesto que ellos mismos no han permanecido en mi alianza* recuerda la deficiencia e ingratitud de Israel respecto de Dios. Si Dios los va a dejar, ellos comenzaron por dejarle. *Yo también los abandonaré.* Este verbo, ἀμελέω, ofrece el mismo matiz de descuido y abandono que ya conocemos (2,3). El abandono de Dios equivale a desechar a su pueblo (cf. Ez 16,45).

10 Las propiedades de la nueva alianza se describen a continuación. *Porque ésta es la alianza que yo pactaré con la casa de Israel...: Dándoles mis leyes.* Los LXX lo expresan con el sentido de abundancia, repitiendo el verbo (διδούς δώσω). Pero estas leyes no sólo se darán para *el entendimiento* (εἰς τὴν διάνοιαν), no serán sólo para que el entendimiento las conozca y las admire. *También las escribiré en sus corazones.* No serán, por consiguiente, unas leyes que se conocen y no se aman; también (nótese el καί) se amarán. Porque, en vez de estar escritas sobre tablas de piedra, como la ley de la antigua alianza, estas leyes estarán escritas sobre los corazones, es decir, en los corazones (ἐπί equivale a ἐν; cf. 2 Cor 3,2). Este amor a la ley, que va unido al conocimiento de la ley, será expresión y fundamento de las relaciones entre Yahvé y aquellos con quienes concierte la alianza: *Y yo seré para ellos Dios, y ellos serán para mí un pueblo.* Lo cual equivale a decir: «Yo seré *su* Dios, y ellos serán *mi* pueblo». La fórmula era ya conocida en el AT (Ex 6,7; Lev 26,12; Dt 26,17-19...). La realidad perfecta tenía que venir en la nueva alianza que se anuncia. También Ezequiel anunciaba para los tiempos del Mesías un cambio de corazón en el pueblo de Jehová en orden al cumplimiento de sus preceptos: «Y les daré un mismo corazón e infundiré en sus entrañas un nuevo espíritu, y quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, a fin de que caminen por mis preceptos y guarden mis dictámenes y los practiquen, y constituyan mi pueblo y yo sea su Dios» (Ez 11,19s; cf. 36,27s).

11 Para los tiempos mesiánicos se esperaba que la tierra se llenaría del conocimiento de Yahvé, como las aguas cubren el mar (Is 11,9); se aguardaba la extensión a muchos pueblos del conocimiento del verdadero Dios (Is 55,5). Así se explica lo que anuncia Yahvé por Jeremías, recordado en este lugar: *Y no enseñará cada uno a su conciudadano ni cada uno a su hermano, diciendo: «¡Conoce al Señor!» Porque todos me conocerán, desde el pequeño* (*de ellos*, añaden los LXX; pero no el texto hebreo) *al mayor.* Con el conocimiento del Evangelio y de la nueva revelación traída por Cristo y

Porque todos me conocerán, desde el pequeño al mayor de ellos. [12] Porque seré propicio con sus iniquidades, y de sus pecados no me acordaré más». [13] Al decir «nueva» ha hecho anticuada la primera. Mas lo que está anticuado y viejo está cerca de desaparecer.

---

propagada por los apóstoles, todos los de su pueblo, los del nuevo Israel, pueden conocer a Dios trino y uno y su revelación sobrenatural, con un conocimiento exacto y preciso del verdadero Dios, que aventaja inmensamente al conocimiento de los gentiles y al de los filósofos heterodoxos. El niño pequeño del catecismo que conoce la «doctrina», puede responder sobre quién es Dios con más seguridad y acierto que no sabios profesores ajenos al pueblo de Dios. Son los «pequeños», a quienes Dios revela sus misterios (Mt 11,25); son los «pobres», los que son evangelizados en los tiempos mesiánicos (cf. Mt 11,5).

Pero el conocimiento de Dios que se tendrá en la nueva alianza no será sólo un conocimiento teórico y especulativo, será un conocimiento gustoso y experimental, con sabor de lo divino. A esta experiencia de lo divino parece aludir San Juan (1 Jn 2,27) cuando escribe que los cristianos tienen en sí *una unción recibida que permanece en ellos, y no tienen necesidad de que nadie les enseñe, sino que su unción les enseña.* Esta unción, que comunica el Espíritu, ayuda a los cristianos para conocer la doctrina sobre Cristo, y no tienen necesidad de que les enseñen los que no creen en Cristo, los seductores en la mentira, anticristos, de que acaba de hablar (1 Jn 2,18s). La enseñanza extraña de éstos es la que excluye San Juan. Es evidente que aquí San Juan, lo mismo que San Pablo y antes Jeremías, no trata de excluir un magisterio externo y auténtico de la Iglesia, que los mismos Juan y Pablo están ejerciendo con sus escritos inspirados [5]. Tanto San Juan (cf. 1 Jn 1,1-4) como San Pablo (Rom 10,14-17) conocen muy bien la importancia y necesidad del magisterio externo de los apóstoles.

12 *Porque seré propicio con sus iniquidades.* Característica de la nueva economía será el perdón de los pecados, con el cual Dios queda aplacado en su justa ira, y el pecador apaciguado en su conciencia. En la nueva alianza habrá remisión de los pecados (Heb 10, 18; Jn 20,23; Mt 26,28; 2 Cor 5,19). *Y de sus pecados no me acordaré más* (cf. 10,17). El perdón será total; sin recordar más los pecados. Como si el Señor echara a su espalda los pecados de los hombres (cf. Is 38,17).

13 Después de la relativamente larga cita de Jeremías, el autor quiere sacar la conclusión de ella en relación con el tema que está exponiendo de la «nueva» y «mejor» alianza. Porque Yahvé, *al decir «nueva»* (en el v.8), *ha hecho anticuada* (nótese el verbo en perfecto pasado, expresando acción definitiva y completa: πεπαλαίωκεν) *la primera.* La conclusión sigue sacándose: *Mas lo que está anticuado y viejo* (γηράσκον, también en el sentido peyorativo de caduco y de-

[5] Respecto de San Juan, ya lo observó SAN AGUSTÍN, *In epist. Ioannis ad Parthos* 3,13: ML 35,2004.

9 1 Tenía, por consiguiente, la primera [alianza] prescripciones

---

crépito) *está cerca de desaparecer.* Esta proximidad a la desaparición se verificaba en el tiempo en que hablaba Jeremías. La desaparición total y jurídica vendría y vino en el tiempo de Jesucristo. Jesucristo en la cena última habló ya del nuevo testamento o alianza (Mt 26,28; Mc 14,24) en su propia sangre (Lc 22,20; 1 Cor 11,25). Y, después de morir, el velo del santuario se rompió en dos partes de arriba abajo (Mt 27,51), poniendo al descubierto aquellos secretos, instrumentos ya pasados de la vieja alianza.

CAPITULO 9

Cristo entra en el santuario celeste. 9,1-14

El autor quiere explicar el contraste entre lo antiguo y lo nuevo, entre las funciones sacerdotales del nuevo Sacerdote y las de los antiguos. Para ello quiere recordar y poner ante los ojos cómo era el santuario antiguo, tal como Dios lo había ordenado. Después de describir el lugar de la función sagrada (v.1-5), pasará a exponer la acción sacerdotal de los pontífices que allí se desarrollaba (v.6-10). Finalmente, describirá (v.11-28) la eminencia sobre todas estas sombras, con la cual Cristo ha oficiado su sacerdocio.

1 *Tenía* (εἶχε, en pretérito), indicando el tiempo pasado y el valor pasado de aquellas ordenaciones litúrgicas caducas. *Por consiguiente* (οὖν) no tiene aquí sentido de conclusión de lo anterior, sino, semejante al *igitur* latino colocado al principio de la frase, expresa simplemente consecución o continuidad de pensamiento, que entra en una nueva frase o párrafo. El μέν que aparece en el texto griego tiene su correspondiente δέ en el v.6; es decir, al comenzar la segunda parte describiendo, después de descrito el tabernáculo, la acción sacerdotal de los pontífices. Se podría traducir: «por una parte»; así como después (v.6) el δέ: «por otra parte». El hecho que aquí se consigna es que *la primera* [*alianza*] *tenía prescripciones* (δικαιώματα) *de culto*, es decir, relativas al culto, señalando el objeto (genitivo objetivo) de estas prescripciones; así como otras veces el genitivo que las determina (prescripciones del Señor, de la ley...) es genitivo de origen. Estas prescripciones, que la Vg traduce *iustificationes*, son mandatos ciertamente justos y rectos.

La primera alianza tenía también *el santuario* (τὸ ἅγιον, con artículo determinante), referido al único santuario donde se ejercía el culto. Era *terreno* (κοσμικόν). No parece que aquí tenga la palabra griega aquel sentido de «orden» que está en su significación fundamental. Las pocas cosas que había en esta «tienda» o santuario no parecen exigir el sentido de santuario «bien ordenado». Tampoco cuadraría a ese santuario en este momento, y precisamente a esta «tienda», el apelativo de «cósmico», ecuménico, universal, por cuanto, según Filón y Josefo, estuviera representado el universo todo en el

de culto y el santuario terreno. [2] Porque una tienda fue preparada, la primera, en la cual estaban el candelabro y la mesa y los panes de la proposición, la que se llamaba «sancta». [3] Y detrás del segundo velo, una estancia, la que se llamaba «sancta sanctorum», [4] que tenía un

---

templo de Jerusalén [1], o porque Josefo habla del «culto universal» de Jerusalén (τῆς κοσμικῆς θρησκείας) [2]. Lo que pudo valer del templo magnífico de Jerusalén en período de esplendor, no parece que sea lo que ahora se quiere poner en relieve, ni menos recordando el primitivo «tabernáculo» o tienda. Lo que se dijo del «templo» no consta que se aplicara a la simple «tienda» del desierto. El sentido de «abierto a todo el mundo», patente a todos, accesible a los gentiles, que dan a la palabra κοσμικόν San Juan Crisóstomo, Teodoreto, Teodoro de Mopsuestia [3], tampoco creemos que sea el exigido ahora por el contexto. Lo que sí parece que al presente quiere ponerse de manifiesto es el contraste entre aquel santuario «de este mundo», terreno (la misma palabra κοσμικάς ἐπιθυμίας, «deseos de este mundo», *saecularia desideria* Vg en Tit 2,12), al fin y al cabo santuario «de esta tierra», y el otro santuario que se llama «celestial» (v.23), «no fabricado con las manos» (v.11.24), «no de esta creación» (v.11).

2 La descripción de la *tienda*, o tabernáculo que se levantó y preparó, corresponde a lo que sabemos por el libro del Exodo acerca de la manera como *fue preparada* aquélla, *la primera* tienda, en oposición al tabernáculo celestial de que hablará después. En la cual, en la primera estancia de esa tienda, *estaban el candelabro*, el de siete brazos que se describe en Ex 25,31-35; 37,17-24 [4]; *y la mesa*, cuya estructura se lee en Ex 25,23-29; 37,10-16; *y los panes de la proposición*, literalmente «la proposición de los panes» (ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων), de que se habla en Ex 25,30. Eran doce panes, en representación de las doce tribus de Israel, que se ponían delante del Señor, y, renovados cada sábado, eran consumidos por los sacerdotes (Lev 24,5-9) [5]. Esta primera estancia dedicada al culto *se llama* [*el*] *«sancta»* (ἅγια; cf. Ex 29,30; 39,1).

3 *Y detrás del segundo velo*. Un velo (καταπέτασμα; cf. 6,19) separaba el «sancta» del «sancta sanctorum». Este velo se describe en Ex 26,31-35. Pero había también otro velo a la entrada de la tienda o tabernáculo (Ex 26,36). Por esto el velo divisorio entre el «sancta» y el «sancta sanctorum» se dice «el segundo». Aunque el uso dos veces repetido de σκήνη parece dar a entender que había dos tiendas, una para el «sancta» y otra para el lugar «santísimo», en realidad no era sino una sola tienda con dos «estancias» separadas por el velo «segundo».

4 Continúa la descripción de lo relativo al «sancta sanctorum». *Que tenía un altar de oro para el incienso*. Aunque la palabra θυμια-

[1] Los textos en Spic, 2,248.
[2] *Bell. Iud.* 4,5,2; Médebielle, p.330.
[3] Cf. Médebielle, p.330.
[4] Cf. Str.-B., III 705-718.
[5] Cf. Str.-B., III 718-728.

altar de oro para el incienso, y el arca de la alianza recubierta totalmente de oro, en la cual estaban un vaso de oro con el maná y la vara

---

τήριον, como la han entendido algunos, puede designar el mismo incensario (cf. Ez 8,11 en los LXX), con el cual entraba el sacerdote en el santuario, quemando perfumes sobre los carbones (Lev 16, 12-13), sin embargo, es más común entenderla del «altar» de los perfumes, que tanto Filón [6] como Josefo [7] nombran con esa palabra. Símmaco y Teodoción en sus versiones llaman asimismo θυμιατήριον al altar de los perfumes que se describe en Ex 30,1-10. Téngase presente que, en el Pentateuco samaritano, la descripción de ese altar, que nosotros leemos en Ex 30, se coloca después de los capítulos 25 y 26, es decir, en su sitio natural, después de describir lo que había en el tabernáculo. Es verdad que ese altar no estaba «dentro» del «sancta sanctorum», sino en el «sancta», enfrente del velo (Ex 30,6) que dividía las dos estancias y quitaba de la vista el arca del testimonio, contenida en el «santísimo». Entre las diferentes soluciones que se han propuesto a esta dificultad, parece buena la siguiente: No se dice en Heb que este altar estuviera «dentro» del «sancta sanctorum», sino sólo que éste «tenía» (ἔχουσα) el altar; por cuanto este altar, colocado ante el velo divisorio, se ordenaba al «sancta sanctorum» para quemar perfumes precisamente ante el arca interior, donde Dios estaba especialmente presente y donde debía entrar el humo de los perfumes.

Y el arca de la alianza, llamada también «arca del testimonio», por contener el testimonio dado por Dios (cf. Ex 25,16.21; 40,18). El arca era un cofre de madera, lugar particular de la presencia de Dios. Estar ante el arca era como estar «delante de Yahvé» (cf. Ex 16,33). La descripción del arca puede leerse en Ex 25,10-17; 37,1-6. Era de madera, pero *recubierta totalmente de oro* por dentro y por fuera (Ex 25,11-13; 37,1). En el arca *estaba un vaso de oro con el maná*, es decir, restos del maná, lo que podía contener un gomor, según el mandato que Yahvé dio a Moisés, para recuerdo de las generaciones futuras (Ex 16,32-34). También estaba *la vara de Aarón, la que había echado brotes*, como señal milagrosa de su elección para el sacerdocio (Ex 17,1-11), *y las tablas de la alianza*, las dos tablas de piedra donde se habían grabado los diez mandamientos, tablas llamadas «del testimonio» (Ex 25,16.21; 31,18; 32,15; Dt 10,2; 2 Cor 3,7). La tradición judía colocaba también en el arca los fragmentos residuos de las primeras tablas, un ejemplar de la Ley *(Torah)* y los nombres de Yahvé; y, sin embargo, ponía fuera y al lado del arca el vaso con el maná juntamente con la vara de Aarón y la ofrenda expiatoria de los filisteos [8]. Cuando San Pablo coloca «*en* el arca» (ἐν ᾗ, *in qua* Vg) el vaso de maná y la vara de Aarón, no es preciso apelar a otra tradición contraria a la anterior. El *in qua* (ἐν ᾗ) alude sobre todo al último miembro de la

[6] *Vita Mos.* 2,94.101.105; *Quis rer. div. her.* 226; SPICQ, 2,250.
[7] *Antiq.* 3,147.193.198; *De bello iud.* 5,216.218; SPICQ, 2,250.
[8] Cf. STR.B., III 737-741.

de Aarón, la que había echado brotes, y las tablas de la alianza; [5] y sobre ella, querubines de la gloria dando sombra al propiciatorio; acerca de lo cual no es éste el momento de hablar en detalle.

6 Y, ordenadas así estas cosas, en la primera estancia todos los días entran los sacerdotes que realizan funciones de culto; [7] pero en la segunda, una vez al año, sólo el pontífice, no sin sangre, que ofrece

---

enumeración, a las tablas de la alianza, y sólo en sentido amplio a los dos anteriores miembros de la enumeración. El Apóstol sabe que los destinatarios de la carta están bien informados sobre el orden y disposición del santuario y que no se llamarán a engaño [9].

5 Todavía hay algo más que describir acerca del «sancta sanctorum». Sobre el arca había *querubines de gloria dando sombra al propiciatorio*. El «propiciatorio», de oro purísimo, cubría el arca (Ex 25,17). Era el lugar de la misericordia de Yahvé, rociado con sangre (Lev 16,14) para obtener su favor y propiciación. Los querubines eran de oro y estaban puestos a los dos lados del arca, mirándose uno al otro hacia el propiciatorio, y con las alas extendidas lo cubrían y daban sombra. Dios hablaba y mandaba a Moisés sobre el propiciatorio y desde el medio de los dos querubines (Ex 25,19-23). Allí estaba «la gloria» de Yahvé (Ex 29,43; 40,32). Y una nube cubría el tabernáculo durante el día. Era también «la gloria» del Señor, manifestación sensible de su presencia en medio de aquel pueblo (Ex 40,32-36). Por esto se llamaban *los querubines de la gloria*. Sobre ellos Yahvé reinaba (cf. Is 37,16) y hacía sentir su presencia para dirigir a los jefes y favorecer a su pueblo.

El autor no quiere extenderse más en la descripción de cosas conocidas para los hebreos, descritas con minuciosidad en sus libros santos y frecuentemente recordadas en ellos. *No es éste el momento de hablar en detalle* acerca de ello. Basta haberlo recordado.

6-7 Interesa también al autor recordar las funciones que realizaban los sacerdotes en aquel lugar. Podían ser en el «santo», *en la primera estancia*. Allí *todos los días* (διὰ παντός), es decir, sin restricciones, continuamente, porque era lugar ordinario de culto, *entran* (presente histórico y jurídico) *los sacerdotes que realizan funciones de culto*. Estas funciones eran las de ofrecer mañana y tarde el incienso sobre el altar de los perfumes (cf. sobre Zacarías, Lc 1,8-11), renovar semanalmente los panes de la mesa de la proposición y velar por que estuvieran encendidas las lámparas del candelabro de siete brazos. Se comprende que para ello era menester entrar y salir todos los días. Pero estos simples sacerdotes tenían vedado el acceso al «sancta sanctorum». Porque *en la segunda* estancia entraba *sólo* (μόνος) *el pontífice*, y esto sólo *una* vez al año; por prescripción de Dios a Moisés, que leemos en el Levítico, «no sea que muera» (Lev 16,2). Con este temor reverencial debía cumplir un rito de expiación por sus propios pecados y por los de su casa antes de atreverse a entrar en el «santísimo» lugar. Por esto entraba *no sin sangre*.

[9] MÉDEBIELLE, *in h. l.* p.331.

por las ignorancias suyas y por las del pueblo. [8] Con lo cual muestra el Espíritu Santo que no estaba abierto el camino del santuario, mientras subsistiera la primera tienda. [9] Lo cual es para el tiempo actual un símbolo, según el cual se ofrecen dones y sacrificios que no pueden

---

Este sacrificio de expiación por sus propios pecados, al que ya antes hemos aludido (Heb 5,3), se describe en Lev 16. El sumo sacerdote tenía que ofrecer un novillo en sacrificio, rogando por sí y por su casa (Lev 16,6.11), y, tomando después el incensario o pebetero, lleno de brasas del altar, entraba más allá del velo en el lugar «santísimo»; y, habiendo impuesto en el pebetero el perfume de los inciensos, la niebla de los perfumes debía cubrir el «oráculo» o propiciatorio que estaba sobre el arca del testimonio; y así «él no muriese». Con el dedo cogía sangre del toro inmolado y rociaba el propiciatorio en la parte oriental. Y después de inmolar un macho cabrío, entraba de nuevo dentro del velo y rociaba con la sangre del animal sobre el propiciatorio y delante del mismo. De esta suerte purificaba el santuario de las impurezas de los hijos de Israel y de sus transgresiones en toda clase de pecados (Lev 16,11-16). Así se conseguía la «limpieza carnal» (legal), de que se habla en el v.13, más abajo. El sumo sacerdote ofrecía estos sacrificios *por las ignorancias suyas y de todo el pueblo.* Estas ignorancias (ἀγνοήματα) ya sabemos que significan los pecados (cf. Heb 5,2; Jdt 5,20; Tob 3,3; 1 Mac 13,39).

8 El hagiógrafo, al hacer esta descripción del culto mosaico, ha tenido buen cuidado de poner en relieve la limitación del culto y su carácter restringido. Los sacerdotes ordinarios no pueden entrar en el lugar reservado, donde Dios tiene su «gloria». Sólo entra allá el sumo sacerdote. Pero esto un solo día al año (bien que para realizar todas sus funciones tuviera que entrar tres o cuatro veces en ese día), y rodeado de cuidadosas y minuciosas prescripciones (Lev 16). *Con lo cual muestra el Espíritu Santo,* puesto que El es el autor de aquellas prescripciones litúrgicas y ceremoniales, contenidas en los libros sagrados por El inspirados, *que no estaba abierto el camino del santuario.* Esto lo muestra el Espíritu Santo por el sentido típico que poseían el primer tabernáculo o tienda y el ceremonial que en ella se desplegaba. Aquella tienda primera o tabernáculo era símbolo del nuevo santuario celeste (tipo anagógico), y las dificultades para entrar en el «santísimo» mostraban o daban a entender que no estaba patente el camino para el cielo, el verdadero santuario, *mientras subsistiera la primera tienda.* La vigencia, por consiguiente, de aquella alianza debía desaparecer, para poder entrar en el santuario.

9-10 *Lo cual,* a saber, la sobredicha liturgia ceremonial mosaica, *es un símbolo* (παραβολή). Tiene, pues, sobre su realidad histórica y sobre el sentido literal con que se narra aquella realidad, otro sentido que tiene su paralelo y su analogía con el anterior. Es lo propio de la «parábola», del «sentido típico», del «símbolo», significar una enseñanza con el ropaje o imagen de otra cosa. Esta

perfeccionar en su conciencia al que da culto, [10] prescripciones carnales solamente sobre comidas y bebidas y diferentes abluciones, impuestas hasta el tiempo de la reformación.

[11] Pero sobrevino Cristo, Pontífice de los bienes futuros, a través

---

enseñanza del símbolo es *para el tiempo actual*, es decir, válida para nuestro tiempo presente y continuada con actualidad, bien para los cristianos, que ven en aquella entrada del sumo sacerdote en el santuario la entrada de Cristo en los cielos para ejercer su función sacerdotal; bien para los mismos judíos, que deben entender la dificultad de aquel culto para hacer penetrar en el verdadero santuario. Porque, según este simbolismo, *se ofrecen dones y sacrificios que no pueden perfeccionar en su conciencia al que da culto*. Sólo se obtiene con ellos una purificación legal; pero no una verdadera remisión de los pecados que «perfeccione» con perfección espiritual e interna, en su conciencia, a los que tributan ese culto mosaico. Son, en efecto, *prescripciones carnales*, en el sentido que se explanará en seguida, de que se refieren a cosas materiales y terrenas, sin fuerza para producir la interna y total restauración del hombre interior, en su conciencia. Versaban, efectivamente, esas prescripciones *solamente sobre comidas y bebidas y diferentes abluciones*. Ahora se alude, no a las ceremonias de los sacrificios, de que antes se ha hablado, sino a otra parte de la Ley, que tocaba, bien a los sacerdotes, bien a cada israelita en su vida privada. La Ley distinguía, en efecto, entre manjares mundos e inmundos, «para que supieran lo que debían comer y lo que debían rechazar» (Lev 11,47). Prohibía asimismo comer carne de los animales sacrificados desde el segundo o tercer día después de su inmolación; tampoco grasa o sangre (Lev 7,15-27). Ni podían beber Aarón y sus hijos, cuando debían entrar en el tabernáculo del testimonio, vino o bebidas embriagantes (Lev 10,8); lo mismo que aquellos que habían hecho voto de «nazareos» para consagrarse a Dios (Núm 6,3). Las abluciones son de mención frecuente en el Levítico (11,25.40; 14,7; 15,5; 16,4.24.28).

Estas prescripciones estaban *impuestas* (ἐπικείμενα, con carácter oneroso) *hasta la reformación* (διόρθωσις). Esta última palabra, que sólo se lee aquí en la Biblia, significa poner en recto orden, rectificar; lo cual correspondía al tiempo del Mesías, donde todo se restauraría convenientemente con un culto en espíritu y verdad (Jn 4,23). Además, en lugar del peso de los antiguos preceptos, que ni los antepasados ni los discípulos de Cristo pudieron llevar (cf. Act 15,10), iban a tener un yugo suave y una carga ligera (Mt 11,29). Este enderezamiento o «reformación» iba a realizarlo Cristo, como se explica a continuación.

11 *Pero Cristo*, en oposición al santuario material y a las ceremonias carnales y terrenas de que antes ha hablado, una persona, Cristo, *sobrevino* (παραγενόμενος) como *Pontífice de los bienes futuros*. Se trata, por consiguiente, de una mediación sacerdotal en orden a los bienes espirituales y sobrenaturales, que caracterizan

de un tabernáculo mejor y más perfecto, no fabricado con las manos —es decir, que no es de esta creación—, [12] ni por la sangre de machos

---

los tiempos últimos y futuros; aquellos que se refieren a los tiempos del Mesías, llamado también «Padre del siglo futuro» (Is 9,6).

A través de un tabernáculo mejor y más perfecto. Hay oposición evidente entre el tabernáculo o tienda terrena (κοσμικός) del v.1, por donde entraba el sumo sacerdote, y este otro tabernáculo «mejor» (μείζων). La Vg traduce *amplius,* dándole un significado de tamaño y medida. Pero es claro que aquí la mayor amplitud debe tomarse en sentido moral, indicando la excelencia y santidad de este tabernáculo nuevo. Este sentido queda precisado con el siguiente apelativo: «más perfecto» (τελειότερα), con que es llamada la nueva «tienda». ¿Cuál es ese nuevo tabernáculo que se opone al antiguo? Siguiendo la imagen y comparación de «entrar a través», atravesar la primera estancia, que realizaba el sumo sacerdote, para llegar hasta el «sancta sanctorum» y entrar en él, para estar en la presencia de Dios, aquí viene a la mente la entrada de Cristo en los cielos, después de atravesarlos todos (4,14) y elevarse sobre ellos (7,26), para ponerse (según su humanidad) en presencia del Altísimo. El nuevo tabernáculo sería, por consiguiente, el tabernáculo celeste, el que es modelo y ejemplar principal del terreno, el que es, sin duda, «mejor y más perfecto», un tabernáculo *no fabricado con las manos, es decir, que no es de esta creación,* como lo era el anterior (κοσμικός). Según esto, Cristo entró en el santuario celestial *a través* (διά, con sentido de movimiento local) del tabernáculo «celestial». Algunos han querido dar a διά un sentido de instrumentalidad, como si Cristo hubiera penetrado en el santuario «con, mediante el auxilio» de un tabernáculo mejor y más perfecto. Este tabernáculo mejor y más perfecto sería su santa humanidad, o la Virgen Santísima (Ambrosio Catarino), o la Iglesia militante, que es camino para la triunfante (Cayetano). Aunque se admita la mayor perfección y excelencia de la santa humanidad de Cristo por encima del antiguo tabernáculo, sin embargo, todavía esta santa humanidad sigue siendo «de esta creación». *A fortiori* se podrá decir lo mismo respecto de las otras soluciones propuestas. Por esto parece mejor atenernos a la explicación que al principio dimos, que parece también la más obvia [9a].

12 La comparación del verso anterior miraba al tabernáculo antiguo y al nuevo, a través de los cuales penetraban los sumos sacerdotes y penetra el nuevo sacerdote hasta el santuario. La comparación del presente verso mira a la ceremonia o liturgia que realizaban los antiguos y realiza el nuevo. El contraste es manifiesto. *Ni por la sangre de machos cabríos ni de novillos* alude a los dos sacrificios que ofrecía el sumo sacerdote el día anual de la expiación, primero de un novillo por sus propios pecados y por los de su casa, después el de un macho cabrío por los pecados del pueblo: así,

[9a] J. SWETNAM propone que se trata del Cuerpo eucarístico de Cristo: *The Greater and More Perfect Tent. A contribution to the Discussion of Hebr 9,11:* B 47 (1966) 91-106.

cabríos ni de novillos, sino por su propia sangre entró una vez por todas en el santuario, ganada eterna redención. [13] Porque, si la sangre de los machos cabríos y de los novillos y la ceniza de la vaca, con que se rocía a los inmundos, los santifica para una limpieza carnal, [14] ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por espíritu eternal se ha ofrecido a sí

---

mediante esta sangre, entraba en la presencia de Yahvé (Lev 16,3. 11.14-16). El sacrificio por los pecados del pueblo era el más característico de este día; por esto se le nombra el primero. El nombrar en plural los «machos cabríos» y «novillos» es manera de expresarse que admite el lenguaje oratorio, aunque sólo se inmolara uno de cada especie.

Pero Cristo, *por su propia sangre*, es decir, por su propia inmolación y sacrificio, la del «cordero inmolado» (cf. Is 53,7; Jn 1,36; Ap 5,9.12s), *entró una vez por todas* (ἐφάπαξ, cf. Heb 7,27) *en el santuario*, hallando en este sacrificio, es decir, *ganando*, procurando con ello y por ello, *eterna redención*. El rescate del mundo y la salvación de sus pecados, y esto de una manera definitiva y eterna, se debe a la acción sacrifical de Cristo, por su propia sangre. Vino El para dar su propia vida como redención por los que son multitud, por todos (Mt 20,28). Nos ha redimido en su sangre (Ap 5,9). Gran precio el del rescate (1 Cor 6,20; cf. 1 Cor 7,23). En El tenemos redención por su sangre, remisión de los pecados (Ef 1,7; Col 1,14).

13-14 La razón de esta «eterna redención», en contraste con la santificación puramente legal obtenida con las ceremonias «carnales» verificadas en el tabernáculo primero, es la que se da en estos dos versos. *Porque, si la sangre de los machos cabríos y de los novillos*. Ya conocemos el rito de aspersión con esta sangre (v.7.12) para el día de la expiación (cf. Lev 16,3.11.14-16). *Y la ceniza de la vaca con que se rocía a los inmundos* alude a la vaca roja y joven, en que no debía haber mancha ni debía haberse sujetado al yugo. Debía inmolarse fuera del campamento, como sacrificio por el pecado; y sus cenizas, depositadas en lugar limpísimo fuera del campamento, guardadas para servir a la comunidad de los israelitas que usaban del agua lustral hecha con aquellas cenizas (Núm 19,1-9). También servía para purificar a quien había tocado un cadáver, si se purificaba con ella los días tercero y séptimo después de contraer aquella impureza legal (Núm 19,11-13). Estas aspersiones *santifican a los inmundos para una limpieza carnal* (καθαρότητα τῆς σαρκός). Otra vez aquí expresada la eficacia meramente legal y externa de la purificación y santificación obrada con esos ritos (Lev 4-7; 16,16), que se va a contraponer inmediatamente con la interna purificación de las conciencias obrada por la sangre de Cristo (v.14).

Cuánto más la sangre de Cristo. El argumento es *de minore ad maius*. Es, sí, la sangre de Cristo la que tiene valor infinito para purificar [10]; y es también que el mismo Cristo voluntariamente (en contraste con las víctimas antiguas, forzadas, como animales) *se ha*

[10] Cf. *La Théologie et la Liturgie du pretieux sang:* SPICQ, 2,271-285 (excursus 8).

mismo inmaculado a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para servir al Dios viviente!

[15] Y por esto es mediador de un nuevo testamento para que, inter-

---

ofrecido a sí mismo, inmaculado, a Dios. La santidad de Cristo hace que no tenga mancha, y su unión con la divinidad hace también que no la pueda tener [11]. Por esto es también víctima agradable.

Se ha ofrecido *por espíritu eternal.* Difieren los autores en explicar estas palabras. Algunos han entendido «por el Espíritu Santo», es decir, movido por la acción del Espíritu Santo, con eximia caridad para con Dios y para con nosotros. Otros entendieron: bien «una disposición de su espíritu», bien «su alma». Otros finalmente [12]: «por un espíritu o fuerza eterna», es decir, por la misma fuerza de su persona divina, que le aseguraba una vida y un sacerdocio eternos.

Esta sangre de Cristo *purificará de las obras muertas nuestra conciencia.* Estas obras, de que antes (6,1) ya se ha hablado, son los pecados. La sangre de Cristo puede purificar, por los méritos del sacrificio de Cristo, lo íntimo de la conciencia con una renovación interior de vida, con la restauración de la vida divina de la gracia en el hombre. Y así el hombre está capacitado *para servir al Dios viviente.* Servirle con el culto (λατρεύειν) que le agrada, con el culto que le tributa el gran Liturgo del cielo, y con El todo su Cuerpo místico [13]. Es por Cristo, por medio de este celestial Sacerdote, que la liturgia cobra todo su valor. Y el *Dios viviente* (la misma palabra para designar a Dios en Heb 12,22; 10,31) se complace en el culto tributado por los que también viven de su misma vida, partícipes y gozosos de la vida divina como hijos adoptivos, incorporados a Cristo Sacerdote, Rey e Hijo de Dios.

La sangre de Cristo, sello de la nueva alianza. 9,15-28

El sacrificio de Cristo va a compararse con el sacrificio de la expiación, el más solemne de la liturgia judía. Ahora es la sangre de Cristo la que da sello a la nueva alianza, al nuevo testamento.

15 *Y por esto,* por el sacrificio en su propia sangre, del que acaba de hablarse (v.14), *es mediador de un nuevo testamento.* Como Moisés fue mediador en la alianza antigua, en el testamento antiguo, así Cristo en la nueva; en esa alianza y testamento que es mejor y de mejores promesas (8,6). La palabra διαθήκη, «alianza», que es vecina de la palabra «testamento» y pasa fácilmente a este segundo significado, en el caso presente la hemos traducido por «testamento», como traduce también la Vulgata. Es uno de los casos en que adopta un sentido fronterizo, que lo mismo puede

[11] Véase el comentario anterior a Heb 4,15.

[12] Spicq, 2,258.

[13] Recuérdese la definición de liturgia dada por Pío XII en su encíclica *Mediator Dei:* «Sacra igitur Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae Caput, caelesti Patri habet; quemque Christifidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit; utque omnia breviter perstringamus, integrum constituit publicum cultum mystici Iesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius» (AAS 39 [1947] 528-529).

viniendo la muerte en redención de las transgresiones [ocurridas] en la primera alianza, reciban los que han sido llamados la promesa de

---

interpretarse por «alianza» como por «testamento». Pero este último significado nos parece cuadrar mejor aquí, en que inmediatamente se va a hablar de «testador» y de la muerte, que es preciso sobrevenga para que haya «testamento».

Διαθήκη, «alianza» y «testamento»[14]. Merece la pena que nos detengamos un poco expresamente en el estudio de estas palabras, de uso frecuente en esta epístola y clave de algunas cuestiones teológicas.

El sentido etimológico y fundamental de διαθήκη (del verbo δια-τίθημι, disponer a través, repartir o distribuir) es el de organizar, disponer, poner en orden; y en sentido traslaticio es el de reglamentar, poner en tal o cual disposición de espíritu; y de ahí convenir, establecer una ley, disponer de los propios bienes por venta o pacto; disponer también por testamento.

En el uso profano de διαθήκη es raro el sentido de «disponer, arreglar»; tiene más bien el sentido de disposiciones en vista de la muerte, y valederas después de la muerte.

Pero, en uso bíblico, διαθήκη en los LXX nunca significa «testamento», sino «pacto, alianza» *(berith)*, como lo observaba San Jerónimo[15]. En efecto, es el sentido de alianza, pacto, el que recurre en Ex 19,3-5; 24,7-8...; Núm 18,14; 25,12-13; 2 Re 7,14; Is 42,6-7; Jer 39,36-41; Ez 37,26; Os 2,14-23; Mal 2,4-6...

Por esto, si al tiempo en que fue escrita esta carta, διαθήκη en el lenguaje profano evoca más bien la idea de «testamento», el lenguaje bíblico, al que sin duda estaban acostumbrados los hebreos, despierta más bien con la misma palabra la idea de pacto o alianza[16]. De ahí que no sean raras las discusiones y diversas las opiniones sobre la manera exacta de traducir διαθήκη en todo este pasaje. Cf. 7,22.

Para que interviniendo la muerte. Ya tenemos mencionada aquí la muerte del testador, condición del testamento válido para que pueda ejecutarse. Esta muerte es *en redención*, a saber, para redención y remisión *de las transgresiones [ocurridas] en la primera alianza.* Es sabido que la Ley no podía redimir de las culpas y obras muertas, con una remisión interna y santificadora internamente con vida sobrenatural; únicamente podía alcanzar la santificación legal y «carnal». Es más: la Ley de la antigua alianza fue una ocasión para una nueva seducción del pecado (Rom 7,11), y fue menester que Cristo se hiciera propiciación por nosotros en su sangre (Rom 3,25). Después de esta muerte de Cristo, y por esta muerte de Cristo, podrán recibir los efectos del testamento quienes *han sido*

[14] Cf. L. G. DA FONSECA, Διαθήκη, *foedus an testamentum?:* B 8 (1927) 31-50.161-181. 290-319.418-441; 9 (1928) 26-40.143-160. Y recientemente C. DE VILLAPADIERNA, *La* διαθήκη *en Hebr 9,16ss:* Naturaleza y Gracia 10 (1963) 57-80; del mismo autor, *La Alianza en la Epíst. a los Heb 9,15-20:* EstB 21 (1962) 273-296.

[15] *Comment. in Gal 2,3:* ML 26,390.

[16] Cf. MÉDEBIELLE, p.335-336.

herencia eternal. [16] Porque, donde hay testamento, es necesario que venga la muerte del testador, [17] ya que el testamento es válido si hay muerte, puesto que nunca tiene valor cuando vive el testador. [18] Por

---

llamados (οἱ κεκλημένοι). Este verbo, en perfecto, indica el carácter permanente y acabado de este llamamiento o vocación. Son «los llamados», son los que son objeto de la predilección divina y de la eterna predestinación, conciliable con la previsión de sus méritos. Estos recibirán *la promesa de la herencia eternal*. Si ahora, durante su peregrinación en este mundo, reciben la seguridad del futuro, mediante la esperanza, que les confiere la divina promesa (cf. 11,1); más adelante serán partícipes de la realización o cumplimiento de la promesa. Nótese que la palabra ἐπαγγελία adopta también este segundo sentido, «el objeto de la promesa», en esta misma epístola (6,15; 11,33). Esta promesa es *de herencia eterna* La promesa «se hereda» (6,12), como don gratuito, por la muerte del mediador del Nuevo Testamento o nueva alianza. Como antes Abrahán heredó la tierra de Canaán (11,8), y también los israelitas (Lev 20,24...) la recibieron en herencia; así ahora, pasando del símbolo a la realidad, los cristianos son partícipes con Cristo de la tierra prometida, de la herencia «eternal».

16 El pensamiento, que en las palabras «interviniendo la muerte» estaba ya implícito en el versículo anterior, se formula ahora explícitamente: *Porque, donde hay testamento, es necesario que venga la muerte del testador*. Según esto, el testador es Cristo, y de El se recibe la herencia; la muerte de Cristo es la que nos procura la herencia. La nueva alianza tiene también, como la antigua, el carácter de «testamento», de legado, de don gratuito, que nos ha procurado Cristo por su muerte. Esta muerte era «necesaria» para poder gozar efectivamente de la herencia. En este sentido convenía a los apóstoles que el Señor «se fuera», es decir, muriera. La muerte, en este caso, se dice que es necesario *que venga* (φέρεσθαι, que sea traída), pero con el matiz jurídico de «proclamarse», de anunciarse en forma oficial (cf. Jn 18,29).

17 Continúa la formulación de los principios jurídicos sobre testamentos. *Ya que el testamento es válido* (βεβαία, que equivale a «firme», «seguro»). Es palabra que ya conocemos (2,2; 3,6; 6,19). *Si hay muerte* (ἐπὶ νεκροῖς): fórmula concisa que expresa condición. La condición es que preceda la muerte del testador. Para alguno [17] cabe también, por la vaguedad de la fórmula, que el autor pretendiera incluir en ella las muertes de los animales con que se cerró y tuvo valor el testamento antiguo. Abona esta hipótesis lo que después se dirá en el v.18. En todo caso, es verdad que esas muertes de animales son condiciones bien diferentes de la que ahora se expresa como principio jurídico. El pensamiento jurídico sobre el valor de un testamento se expresa también de otra manera: *Puesto que nunca tiene valor cuando vive el testador*. Dejaría, en efecto, de ser «testamento». Sería donación gratuita u otra forma

[17] Spicq, 2,262.

esto ni el primer [Testamento] fue inaugurado sin sangre. [19] Y así, leída por Moisés a todo el pueblo cada prescripción según la ley, cogiendo sangre de los becerros y de los machos cabríos, con agua y lana escarlata e hisopo, roció el libro mismo y el pueblo, [20] diciendo:

---

de adquirir dominio, pero no sería la que se conoce con el nombre de «testamento».

18 *Por esto* (ὅθεν), dando la razón de por qué Cristo es mediador de un testamento por su muerte. La razón que se da es más bien una explicación, y explicación analógica, viendo un símbolo de la futura muerte de Cristo en los sacrificios de la antigua Ley. Dice, pues: *Ni el primer [testamento]* [podría también ponerse «alianza»] *fue inaugurado sin sangre.* Esta inauguración (ἐγκεκαίνισται) fue el comienzo solemne de la alianza, el exordio de ella. La palabra corresponde a las *encaenia* (τὰ ἐγκαίνια) que leemos en Jn 10,22. Como es sabido, eran las fiestas de la «dedicación» del templo o del comienzo solemne del culto en aquel lugar (cf. 1 Mac 4,36.54.59; la misma palabra a propósito de la dedicación del templo por Salomón, 3 Re 8,63; 2 Par 7,5). Como si a la sangre se le atribuyera el poder de vitalizar aquellas cláusulas de la alianza; «como el cimiento que asegura la validez perpetua del contrato y la ejecución de sus cláusulas y efectos» [18].

19-20 Aquí se refiere el rito con que se inauguró aquella alianza. *Y así, leída por Moisés a todo el pueblo cada prescripción según la Ley.* Lo narra Ex 24,3-8: «Vino Moisés [de hablar con el Señor, que le había dictado la Ley (Ex c.20-22)]. Y refirió al pueblo todas las palabras de Yahvé y todas sus disposiciones. Y el pueblo entero respondió a una voz y dijo: 'Cuanto ha hablado Yahvé cumpliremos'. Luego escribió Moisés todas las palabras de Yahvé, y, levantándose temprano por la mañana, construyó al pie de la montaña un altar con doce piedras, conforme a las doce tribus de Israel. Y encargó a los jóvenes israelitas que ofreciesen holocaustos y sacrificaran novillos como víctimas pacíficas en honor de Yahvé. Entonces tomó Moisés la mitad de la sangre y púsola en copas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Y tomó el libro de la alianza y lo leyó en presencia del pueblo, el cual exclamó: 'Todo lo que ha dicho Yahvé haremos y obedeceremos'. Moisés entonces cogió la sangre, roció con ella el pueblo y dijo: He aquí la sangre de la alianza que Yahvé ha pactado con vosotros conforme a todas estas palabras'».

Esta narración sólo nombra becerros o novillos como animales sacrificados. Heb habla también de otros: *cogiendo sangre de los becerros y de los machos cabríos,* tal vez como frase hecha para indicar los sacrificios de expiación por el pecado; o porque tiene en su mente y quiere evocar el sacrificio principal que se realizaba el día anual de la expiación (cf. v.12.13); los cuales sacrificios también pertenecían al sello de la alianza y podían considerarse unidos con los del día de la inauguración (Santo Tomás).

[18] Spicq, 2,263.

«Esta es la sangre de la alianza que Dios ha prescrito para vosotros». **[21] Y roció igualmente con sangre también la tienda y todos los utensi-**

El autor añade por su cuenta que con la sangre cogió *agua y lana escarlata e hisopo*. El agua podía servir para diluir la sangre, y es también en sí misma símbolo e instrumento de purificación. La lana escarlata, del mismo color que la sangre, aparece también en el rito para la purificación de la lepra (Lev 14,4). Puede también recordar un rito posterior de poner una banda roja en la cabeza del macho cabrío que, cargado con los pecados del pueblo, se enviaba al desierto el día de la expiación (Lev 16,7-10) [19]. El hisopo sirvió para mojarlo en la sangre del cordero pascual y untar con ella los dinteles de las puertas de los israelitas antes de su salida de Egipto (Ex 12,22), y como instrumento de aspersión y purificación (Núm 19,18; Sal 50,9).

También la narración de Heb añade la aspersión del libro de la alianza, sobre la simple efusión de sangre por encima del altar que refiere Ex 24,6. *Roció el libro mismo y el pueblo, diciendo: «Esta es la sangre de la alianza que Dios ha prescrito para vosotros»*. Se notará que estas palabras no son las mismas textualmente que antes hemos puesto en boca de Moisés. Pero responden al mismo sentido. Heb escribe: «ésta» (τοῦτο), en vez de: «he aquí» (ἰδού); tal vez por la reminiscencia de las mismas voces que ocurren en la consagración del cáliz (Mt 26,28; Mc 14,24). En lugar de «pactar» (διέθετο LXX) la alianza, Dios la «ha prescrito» (ἐνετείλατο) para vosotros. Con esta palabra se recalca, por una parte, la iniciativa divina en esa alianza, y por otra, el peso que acarreaba para los israelitas y su carácter oneroso.

21-22 *Y roció igualmente con sangre también la tienda y todos los utensilios del culto*. No se lee esta aspersión en el Exodo. Pero se conocía por tradición, y Josefo habla de la consagración del tabernáculo y de los vasos sagrados con sangre, además del aceite con que se ungían [20]. En cuanto a las unciones con aceite cf. Ex 40,9-11; Lev 8,10s.

Según las prescripciones de la Ley, las purificaciones rituales se hacían con sangre. Del novillo inmolado por los pecados del sumo sacerdote, éste, mojando el dedo en la sangre, hacía con ella siete aspersiones ante Yahvé hacia el velo del santuario, y después debía ungir con esta sangre los cuernos del altar de los perfumes en la tienda de reunión y derramar toda la sangre restante del novillo al pie del altar de los holocaustos, situado a la entrada de la tienda de reunión (Lev 4,5-7). Como lo hizo Aarón (Lev 9,8.9.12). De igual manera por los pecados del pueblo (Ex 4,15-18). La misma unción, del altar de los holocaustos con sangre de la víctima expiatoria, cuando el pecador era el príncipe (Lev 4,25). También se purificaba con sangre el altar y se consagraba ungiéndolo con sangre (Lev 8,15; 16,18). Asimismo los sacerdotes (Lev 8,24.30),

[19] *Michna, Trat. Joma* 4,2; citado en Spicq, 2,264.
[20] *Antiq.* 3,8,206; cf. Spicq, 2,264.

lios del culto; [22] y con sangre casi todas las cosas se purifican según la Ley, y sin efusión de sangre no hay remisión.

---

el pueblo (Lev 9,15-18), las mujeres que habían dado a luz (Lev 12, 7s)... Casi todo. *Y con sangre casi todas las cosas se purifican según la Ley.* Con razón dice «casi todo». Porque era posible también la expiación con otros sacrificios no cruentos, como el de la torta de flor de harina, «sacrificio por el pecado» (Lev 5,11-13). Y es conocido el valor purificatorio que se atribuía a las abluciones del agua y al fuego (cf., v.gr., Núm 31,22-24). Pero estas excepciones no destruyen el valor universal, de universalidad moral, en casi todos los casos, que atribuye a la sangre la virtud purificadora. Se la creía sede del alma (cf. Lev 17,11), y, como sede del alma, la efusión de la sangre era como una «libación del alma» [21]. Y el Señor había dicho a Moisés, dando razón de la prohibición de comer sangre: «... el principio vital del cuerpo está en la sangre, y yo os la he concedido sobre el altar a fin de celebrar la expiación por vuestras personas, pues la sangre opera la expiación en virtud de la vida que entraña» (Lev 17,11). La efusión de sangre, en efecto, es la destrucción de una vida, y la destrucción de una vida es el castigo que merece la ofensa grave e infinita contra Dios. La vida, aun la del pecador, no es lícito destruirla por propia y privada iniciativa. No queda sino destruirla en un ser inferior, con representación vicaria del hombre.

El principio general de la expiación por la sangre se enuncia solemnemente al terminar este versículo: *Y sin efusión de sangre* (αἱματεκχυσίας, que recoge también la idea de «unción» del altar con la sangre, según los ritos expiatorios antes mencionados) *no hay remisión* (ἄφεσις). Esta última palabra, que cierra con énfasis el versículo, tiene los significados de «soltar, dejar marchar, perdonar una falta, una deuda». Se usa en la consagración del cáliz: ... como sangre «que se derrama, εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, para remisión de los pecados». Se podrá pensar, acerca del valor de este principio enunciado (sin sangre no hay remisión de pecados), que tiene un valor de universalidad moral, es decir, en la mayoría de los casos; como lo era el hecho de las purificaciones del AT, que «casi todas las cosas» se purifican con sangre, a las cuales purificaciones acaba de aludirse. Es verdad que en el AT el perdón de los pecados se podía también obtener con limosnas (Tob 4,11; 12,9; Dn 4,24), con ayunos y oraciones; pero esto sucedía en cuanto que ayudaban a la «metanoia» o conversión del corazón, no en cuanto que *ex opere operato* produjeran la gracia y «metanoia», como es *ex opere operato* la acción de los sacramentos. Sobre todo es verdad, y esto es probablemente lo que tiene el autor en su mente e intención, que la eficacia internamente santificadora de la acción divina en el AT venía del futuro sacrificio de Cristo y de la sangre de Cristo, que se simbolizaba en aquellos ritos de expiación con sangre. Por esto, sin la efusión de la sangre de Cristo, no hay remisión en el NT, ni la hubo en la antigua alianza. El principio es, por consiguiente, total y

[21] FILÓN, *De spec. leg.* 1,205; SPICQ, 2,265.

23 Por consiguiente, es necesario, por una parte, que las figuras de las cosas celestiales sean purificadas de esta manera, y, por otra parte, que las cosas celestiales [lo sean] con mejores sacrificios que éstos. 24 Pues no entró Cristo en un santuario hecho con las manos,

---

universalmente válido para todos los casos. Y así Cristo Jesús es el que ha resultado para nosotros «justicia y santidad y redención» (1 Cor 1,30).

23 *Por consiguiente* (οὖν) quiere sacar la conclusión de lo anterior, volviendo sobre parecidos pensamientos. *Es necesario, por una parte* (μέν; su correlativo δέ viene poco después: «por otra parte»), *que las figuras de las cosas celestiales:* son las imágenes o las copias que hay en el culto mosaico, reproducción y tipo de las del santuario celeste. Son «la tienda y todos los utensilios del culto», de que ha hablado en el v.21, el altar y casi todas las cosas (v.22) que son *purificadas de esta manera* (τούτοις); es decir, con estas aspersiones y unciones de sangre, que se emplean en la purificación y en la consagración de los tipos e imágenes de las cosas celestiales, y con los sacrificios de animales, de donde se saca la sangre purificadora. *Y por otra parte* (δέ), [es necesario] *que las cosas celestiales* [sean purificadas] *con mejores sacrificios que éstos.* Parece extraño que se hable de una «purificación» de las cosas celestiales allí donde no entra nada inmundo ni manchado. Por esto no pocos intérpretes (v.gr., San Juan Crisóstomo) entienden por las cosas celestiales la Iglesia militante, que es susceptible de purificación y es imagen de la Iglesia celestial. Algún otro (Estio) entiende la Iglesia triunfante. Otros, la destrucción de los principios de iniquidad (demonios), con lo cual se purifica la Iglesia triunfante. Santo Tomás dice que así como se purificaba el santuario antiguo, no porque estuviera sucio, sino porque se quitaban ciertas irregularidades que impedían acercarse a él y entrar en él, así los pecados, que impiden el acceso al cielo, son los que se purifican, y por esto se dicen purificarse las cosas celestiales [22]. Parece más satisfactoria la interpretación que da Spicq [23]. Porque aquí se trata de purificación de «cosas» celestiales, no de «personas», que son las que tienen pecados. La «purificación» (que no dice expresamente el autor con esta palabra; nosotros la hemos sobrentendido) puede ser sencillamente equivalente a «dedicación, consagración» del santuario, que es la idea de la palabra ἐγκαινίζεσθαι, del v.18. Y, en efecto, en 1 Mac 4,36ss se encuentran asociadas las ideas de purificación con las de dedicación (καθαρίσαι τὰ ἅγια καὶ ἐγκαινίσαι, v.36). Si se acepta esta interpretación, «las cosas celestiales» quedan «dedicadas y consagradas». Y lo son con «mejores sacrificios» (plural genérico o de categoría; así como antes νεκροῖς en el v.17), es decir, con el sacrificio único de Cristo.

24 Volviendo a la comparación ya establecida e iniciada entre el sumo sacerdote, que entraba en el «sancta sanctorum», y Cristo,

[22] Cf. SPICQ, 2,266. Sobre los argumentos que tocamos en este pasaje, cf. A. VANHOYE, *Mundatio per sanguinem (Heb 9,22.23):* VD 44 (1966) 177-191; *De instauratione novae dispositionis (Heb 9,15-23):* VD 44 (1966) 113-130.
[23] Ibid. p.267.

figura del verdadero; sino en el mismo cielo para comparecer ahora ante el rostro de Dios en favor nuestro. [25] Y no para que se ofrezca muchas veces a sí mismo, como el pontífice entra en el santuario cada año con sangre ajena, [26] pues hubiera debido padecer muchas veces desde la creación del mundo. Mas ahora una sola vez en la plenitud

---

que entra en el santuario celestial, Heb pondera la diferencia entre un tabernáculo y otro. *Pues no entró Cristo en un santuario hecho con las manos* (χειροποίητα, palabra que ya indica el carácter caduco de este santuario terreno), *figura del verdadero* (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν). El τύπον y principal analogado es el santuario celestial, el verdadero (τὰ ἅγια ἀληθινά); el terreno es la imagen, la copia y la reproducción (ὑπόδειγμα, v.23) de aquél. *Sino en el mismo cielo para comparecer ahora* (νῦν ἐμφανισθῆναι). Este verbo significa en voz activa «hacer visible, mostrar, dar a conocer»; también aparece con el sentido, más bien jurídico, de hacer una instancia o solicitud (Act 23,15.22), comparecer ante un superior (Act 25,15). Cristo penetró en el cielo el día de su ascensión, y desde entonces allí está para «presentarse y comparecer». *Ahora* (νῦν), no sólo en un momento fugaz, como el sumo sacerdote en el «sancta sanctorum», sino con comparecencia permanente y eterna, actual de todos los momentos, ahora (νῦν). *Ante el rostro de Dios* es hebraísmo, de marcado sabor antropomórfico, para indicar que Cristo está en la presencia de Dios; lo está mucho más estable y perfectamente que el sumo sacerdote lo estaba ante el arca del testimonio. Porque Cristo está allí «sentado a la diestra de Yahvé» (Sal 109,1). *En favor nuestro,* porque desempeña la mediación sacerdotal por aquellos en cuyo favor ha sido constituido (5,1). Su sola presencia ante el rostro de Dios, mostrando las cicatrices de sus llagas, que recuerdan al Cordero inmolado y el sacrificio que ofreció, sacerdote y víctima, es acción intercesora por nosotros.

25-26 Continuando con la comparación de la entrada del sumo sacerdote en el santuario, siguen marcándose los contrastes con la entrada de Cristo en el cielo. El sumo sacerdote, cada vez que entraba en el santuario, una sola vez al año, tenía que ofrecer sacrificio previo, y así entraba con sangre ajena, con que rociaba el propiciatorio, etc. No es éste el caso de Cristo: primero, porque, una vez entrado, ya no sale del tabernáculo celestial; segundo, porque el sacrificio ya lo ofreció una vez, y esta sola vez basta para siempre; tercero, porque no entra con sangre ajena. Por esto dice el autor: *Y no* [entra en el cielo] *para que se ofrezca muchas veces a sí mismo, como el pontífice entra en el santuario cada año con sangre ajena* (literalmente: *en* sangre ajena, subrayando la fuerza expiatoria que hay *en* la sangre del sacrificio). Añade el autor una razón *ex absurdo* de por qué Cristo «no se ofrece muchas veces a sí mismo»: *pues hubiera debido padecer muchas veces desde la creación del mundo.* Como a Cristo le corresponde ser con su propia muerte mediador entre Dios y los hombres para redención de las transgresiones (v.15), y esas transgresiones han sido continuas desde el origen del mundo, Cristo hubiera debido padecer muerte muchas veces. Pero esto es absurdo.

de los siglos se ha manifestado para abolición del pecado mediante su propio sacrificio. [27] Y por cuanto está reservado a los hombres morir una sola vez, y después de esto el juicio, [28] así también Cristo, habiendo sido ofrecido una sola vez para quitar los pecados de la

---

Porque sólo se muere una vez. Así Cristo debía morir una sola vez, según el plan divino. Cristo *se ha manifestado* (πεφανέρωται, en perfecto, indicando la continuación de esa manifestación, aun *ahora)*. El manifestarse, hacerse visible, indica también preexistencia de la persona que se manifiesta, como Cristo la tenía (cf. Jn 8,58). *Ahora una sola vez en la plenitud de los siglos,* porque han pasado los tiempos de preparación, y estamos en el acabamiento o período final, en los tiempos anunciados como definitivos, los tiempos mesiánicos. *Para abolición* (ἀθέτησις; cf. 7,18, donde apareció ya esta palabra, de sentido más radical y significativo que «redención», v.15, o «remisión», v.22) *del pecado mediante su propio sacrificio.* La muerte de Cristo ha producido la destrucción del imperio de Satanás, que es el pecado; el príncipe de este mundo es echado fuera (Jn 12,31). Continúan ciertamente los pecados en el mundo aun después del sacrificio de Cristo; pero se ha puesto el hecho fundamental para expiarlos y para perdonarlos, que es el sacrificio de Cristo. La expiación y el perdón es una manera de abolirlos y de quitarlos. Pero todavía hay más: con este sacrificio de Cristo tenemos las gracias necesarias para no pecar y las gracias de los sacramentos.

27-28 El autor recalca todavía que la muerte de Cristo no debía suceder más que una sola vez. Su argumento ahora es la condición de los hombres después de la condenación a morir, dictada en el paraíso (Gén 3,19) cuando Adán perdió para sus descendientes el don preternatural de la inmortalidad, *por cuanto está reservado a los hombres morir una sola vez;* ésta es la suerte que les compete y les espera en el plan divino. *Así también Cristo, habiendo sido ofrecido una sola vez para quitar los pecados de la multitud.* El sacrificio de Cristo tenía esa finalidad: quitar (ἀνενεγκεῖν) los pecados. El sentido de ἀναφέρω, de «sacrificar», ofrecer sacrificios (7,27; 13,15; Sant 2,21; 1 Pe 2,5), no parece que se adapta aquí, como si se «sacrificara» pecados. Pero sí se adapta bien el de «quitar», cargando sobre sí aquello que se quita (cf. 1 Pe 2,24). Lo previó Isaías cuando escribió que el siervo de Yahvé «cargó sobre sí los pecados de la multitud» (Is 53,12; cf. 53,4). Los pecados *de la multitud* (τῶν πολλῶν); es decir, según la conocida fórmula de los hebreos (Dn 9,27; Mt 20,28; 26,28; Mc 14,24; Rom 5,15-17), los muchos son aquellos que son «la multitud», es decir, «todos» (cf. 1 Tim 2,6).

Y así como, después de morir, les está reservado a los hombres *el juicio* (v.27), es decir, el ser juzgados (cf. Mt 25,31-46; 1 Cor 4,5), *así también Cristo será visto una segunda vez.* Cristo volverá una segunda vez; es el pensamiento de la *parusía* del Hijo del hombre. Pero volverá, no para ser juzgado, sino para juzgar, porque a El le dio el Padre el poder de juzgar (parte de la dignidad real) «porque es el Hijo del hombre» (Jn 5,27), aludiendo al conocido pasaje mesiánico de Daniel (7,13s). Esta segunda vez de su advenimiento

multitud, será visto una segunda vez, sin pecado, por los que le esperan para salvarse.

10 **1 En efecto, conteniendo la Ley una sombra de los bienes futuros, no la realidad de las cosas, jamás puede con los mismos sacrificios que cada año sin interrupción ofrecen, perfeccionar a los que se acer-**

---

volverá *sin pecado;* es decir, en contraste con la primera venida, en que venía cargado de los pecados de los hombres, y por nosotros «se había hecho pecado» (2 Cor 5,21), esta última venida será gloriosa y rendidos todos los enemigos como escabel de sus pies (Sal 109,1). *Será visto* y mirarán hacia El los que le atravesaron (Zac 12,10; Ap 1,7). Será visto *por aquellos que le esperan.* El anuncio de su venida suscita la expectación y la esperanza (cf. Tit 2,13: «esperando la feliz esperanza y la reaparición de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo»; cf. 1 Cor 1,7). Se le espera, en efecto, como «Salvador» (cf. Flp 3,20); o, como lo expresa con énfasis Heb con una palabra colocada al final: εἰς σωτηρίαν, para salvación. Porque, aunque ésta ya esté por lo menos virtualmente lograda en el momento de la segunda venida de Cristo, entonces tendrá su manifestación plena y total con la resurrección del cuerpo débil y humilde, que el Salvador reformará, configurándolo a su Cuerpo glorioso (Ef 3,21).

CAPITULO 10

La eficacia del sacrificio de Cristo. 10,1-18

1 La exaltación del sacrificio de Cristo se pone todavía de manifiesto, en contraste con la ineficacia de los sacrificios legales para perfeccionar a los que buscan acercarse a Dios. *Con los mismos sacrificios que cada año ofrecen,* aun repitiendo una y otra vez los mismos sacrificios de siempre, según el mismo rito y ceremonial, año tras año, *sin interrupción* (εἰς τὸ διηνεκές). Juntamos esta frase con el verbo «ofrecen», a saber: «ofrecen continuamente», sin cesar, con culto perpetuo (cf. 7,3); no la juntamos con «no pueden perfeccionar (para siempre)». La Ley *jamás* (οὐδέποτε, con fuerza y énfasis) *puede perfeccionar* (τελειῶσαι): es la perfección moral que se espera del culto y del sacerdocio mediante el perdón interno de los pecados y la unión con Dios. Esta perfección no la puede comunicar la Ley *a los que se acercan* (τοὺς προσερχομένους, término cultual para designar a los que vienen a los actos del culto con esa intención de prestar servicio religioso y acercarse a Dios). La razón es que la Ley contiene *una sombra de los bienes futuros,* y toda sombra dice inanidad, vacuidad, respecto de la realidad que figura. Es una mera imagen, y además muy temporal y pasajera, inestable, como de sombras. Esta comparación acentúa la vaciedad de aquellos ritos, comparados con *la realidad de las cosas,* es decir, con las mismas cosas y bienes celestiales. Así traducimos la frase οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Algunos han traducido: «comparados con la imagen (εἰκόνα) de las cosas (celestiales)», entendiendo por esta

can [a Dios]. ² De otra manera, ¿no habrían cesado de ofrecerlos por no tener ninguna conciencia de pecados los que [así] dan culto, purifi-

---

«imagen» los ritos cristianos que también son copia y reproducción de las cosas y realidades celestiales. Tendríamos así que la economía antigua es «sombra», la economía nueva es «imagen (más perfecta)» de las cosas y realidades (celestiales). Pero creemos que el autor sólo pone en contraste la sombra del Antiguo Testamento con la realidad celestial. Por otra parte, a εἰκών se le puede dar el sentido de «figura en que se expresa la realidad de una cosa», «esencia y forma» de esa cosa (cf. Rom 8,29; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18); y por esto se dice que «Cristo es imagen (εἰκών) de Dios» (2 Cor 4,4; Col 1,15) [1].

2 Una razón de la ineficacia de los sacrificios antiguos es que se repetían. *Si hubieran purificado de una vez para siempre* (ἅπαξ) a *los que [así] dan culto, ¿no hubieran cesado* ellos *de ofrecerlos, por no tener ninguna conciencia de pecados?* Luego, al repetirlos, era señal de que quedaba la conciencia del pecado. Al repetir la medicina falta la conciencia de la plena curación. Luego aquellos sacrificios no producían ni podían producir por sí solos la santificación interna, con una justicia verdaderamente inherente al alma. La santificación que producían era puramente externa y legal. Si alguna interna santidad lograban los israelitas, no era por aquellos sacrificios, sino por la fe en el futuro Mesías que informaba sus obras buenas y las alentaba sobrenaturalmente, como la raíz nutre y alienta el crecimiento del árbol. El perdón de los pecados que, según el Levítico, se obtenía mediante algunos sacrificios (Lev 4,26.31, etc.) no debe atribuirse al sacrificio en sí, como operante *ex opere operato*, sino a la interna contrición excitada con la fe y con la oración del sacerdote. Aquellos sacrificios eran en sí importantes para ello.

No se podría objetar que también los cristianos repiten todos los años y todos los días el sacrificio de la misa, y que no por repetirlo tienen conciencia de estar en pecado. No se diga que los cristianos, por tener conciencia de haber sido perdonados, deberían cesar de ofrecer el sacrificio de la misa. No. Porque, en primer lugar, el sacrificio que ofrecen los cristianos todos los días no es la inmolación de diferentes animales y víctimas, sino que es el mismo sacrificio de la cruz, renovado en su memoria, con una representación objetiva y mística (sacramental) de aquel sacrificio. El Cordero inmolado es el mismo, y no son corderos distintos. En segundo lugar, el sacrificio de Cristo es ciertamente suficientísimo para obtener para todos los cristianos el perdón de los pecados y hacerles a Dios propicio, y así quitar de todos los cristianos la conciencia de pecado. Pero, aunque en sí suficientísimo para ello, sin embargo, la aplicación de esos méritos logrados por Cristo con su sacrificio es paulatina y puede crecer de día en día y de renovación sacrifical en renovación sacrifical; no sólo para expiar más y más cada uno sus propias culpas con una apropiación subjetiva de los méritos de

[1] Cf. J. M. Bover, *«Imaginis» notio apud B. Paulum:* B 4 (1923) 174-179.

cados de una vez para siempre? [3]Mas en esos mismos sacrificios [hay] cada año recuerdo de los pecados, [4] porque sangre de toros y de machos cabríos no puede quitar pecados. [5] Por eso, entrando en el mundo, dice: «Sacrificio y oblación no quisiste, pero un cuerpo me has formado. [6] Holocaustos y [sacrificios] por [los] pecados no te han agra-

---

Cristo, que con la misa representa ante el Padre, pero también para conseguir otros efectos: eucarísticos, impetratorios, satisfactorios..., con la reproducción viva y objetiva, aunque incruenta y mística, del sacrificio de Cristo. Por esto no hay paridad, sino evidente disparidad, entre la repetición sin interrupción de los sacrificios legales del AT y la repetición cotidiana del sacrificio de la misa. No se puede repetir el sacrificio de la cruz. Pero sí se puede repetir su representación objetiva, su conmemoración (según el mandato de Cristo: «Hacedlo en mi memoria» (Lc 22,19); su aplicación progresiva en las almas.

3-4 Los sacrificios legales no servían para quitar la conciencia de los pecados. Por el contrario, servían para recordarlos. *Esos mismos sacrificios* (son) *recuerdo* (ἀνάμνησις, recuerdo «objetivo»; cf. Lc 22,19) *de los pecados*, renovado *cada año*, con los ritos de la expiación. Y, por contraste, Dios en la nueva alianza dirá que no se acuerda de los pecados (Is 43,25). Con ello prepara ya el autor lo que dirá poco más abajo, en el v.17.

4 La razón de esa ineficacia de los sacrificios legales por sí mismos es clara: *Porque sangre de toros y de machos cabríos no puede quitar pecados*. Así, con esta formulación concisa y enérgica, se expresa una impotencia real evidente. No basta lo externo para purificar el corazón. «Aunque te lavases con nitro y gastases en ti mucha lejía, sucia continuaría tu iniquidad ante mí, declara el Señor Yahvé» (Jer 2,22). «De maldad lava tu corazón, ¡oh Jerusalén!, para que puedas ser salva» (Jer 4,14). Debían convertirse en su corazón, según la expresión de los profetas... *Quitar* (ἀφαιρεῖν) *pecados* expresa la idea de quitar una carga, descargar de un peso, como lo es en verdad la mala conciencia.

5-6 *Por eso*, por la impotencia y vacuidad de aquellos sacrificios, Cristo, que venía para redimir al mundo con su sacrificio suficientísimo, ya desde el comienzo, *entrando en el mundo dice* (no cabe duda que Cristo es el sujeto de esta oración, porque El es también el objeto principal de esta epístola en esta parte). Se refieren las palabras del salmo 39,7-9, según la versión de los LXX, salvo variantes de poca monta. Este salmo, que es al principio una acción de gracias a Yahvé por el auxilio prestado, y al mismo tiempo una petición de auxilio, indica en los versículos citados la verdadera manera de mostrarse agradecido al Señor, *más que* con sacrificios y ofrendas externas, con el sacrificio interior de la voluntad y el corazón. El contraste poético entre los sacrificios exteriores y la obediencia interior de la voluntad hace que la expresión de desagrado en aquéllos pueda parecer demasiado absoluta, cuando en realidad sólo es una manera de expresar el valor de lo interior. *Sacrificio* (con inmolación de víctima: θυσία) *y oblación* (προσφορά,

dado. [7] Entonces dije: He aquí que vengo—está escrito de mí en el volumen del libro—para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad».

---

sin derramamiento de sangre) *no quisiste*. No es que Dios no los quisiera en absoluto, porque estos sacrificios estaban mandados por Dios. Es una manera de indicar lo que prefiere, y se dice después. *Pero un cuerpo me has formado*. El texto hebreo lee: «me has formado oídos abiertos, me has abierto oídos», indicando la prontitud en oír, la docilidad y obediencia pronta que Dios le ha preparado. Sin embargo, la mayoría de los códices (LXX) lee σῶμα (cuerpo). Traducen «oídos» (ὠτία) las versiones de Aquila, Símmaco, Teodoción. Es fácil la confusión de una palabra con la otra tratándose de letras unciales θελησαΣ ΩΤΙΑ, ΣΩΜΑ. Pero aquí no cabe duda de que el texto griego de Heb lee y escribe σῶμα. Es el «cuerpo» de Cristo el que ha preparado Dios, y preparado para el sacrificio. Junto con la docilidad de sus oídos abiertos, *el propio cuerpo* también preparado para el servicio y el sacrificio. Porque, precisamente, *holocaustos* (en que todo lo de la víctima se quemaba) *y [sacrificios] por [los] pecados* (la expresión elíptica, περὶ ἁμαρτίας, es conocida en los libros sagrados: Lev 5,6) *no te han agradado*. Literalmente: «no te han parecido bien», «no los aprobaste» (οὐκ εὐδόκησας).

7 *Entonces*, es decir, al conocer lo que era de tu agrado y que aquellos sacrificios no lo eran, *dije: «He aquí que vengo para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad»*. Esta disposición de Cristo para entregarse a la voluntad del Padre es sobradamente conocida en el NT. Es el objeto de su venida, porque bajó del cielo, no para hacer su voluntad, sino la de aquel que le envió (Jn 6,38). Este cumplir la voluntad del Padre es como la comida de Jesús (Jn 4,34); y hace siempre lo que le es agradable (Jn 8,29). Según es el mandato del Padre, así lo hace (Jn 14,31). La voluntad del Padre resplandece ante su mente y es su deseo primario y prevalente aun en medio de las agonías y congojas del apetito natural que tiene hacia la vida (Mt 26,42). Y el mandato que ha recibido del Padre es el dejar su vida (Jn 10,18). Lo consumará hasta decir en la cruz que «todo está cumplido» (Jn 19,30). Porque se entregó a sí mismo por nosotros como oblación y víctima para Dios en olor de suavidad (Ef 5,2). Este sentimiento filial de entrega a la voluntad del Padre lo reconocen en Cristo aun los críticos liberales [2]. Si todo esto consta por el NT, también era claro en los libros del AT, que el salmista tiene ante la vista al poner en boca de Cristo las palabras *está escrito de mí en el volumen del libro*. Ese «estar escrito de mí» es señal de la misión particular que en el plan divino la corresponde. El «volumen del libro» es el rollo en que está escrita; sin duda, la Sagrada Escritura. La Vg traduce *in capite libri* (ἐν κεφαλίδι), que es literalmente la «cabeza pequeña», o cima del eje, alrededor de la cual se envolvía el libro sagrado; y, por extensión, el mismo rollo, el mismo volumen. Parece más sencillo y obvio entender

[2] V.gr., A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4] (Tübingen 1909-1910), t.1 «Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte» § 3 n.2 p.48; *Das Wesen des Christentums* 91; cf. L. LERCHER, *Theolog. fundam.* (1927) n.158.

[8] Después de decir más arriba que «sacrificios y oblaciones y holocaustos y [sacrificios] por [los] pecados no quisiste ni te han agradado»—los cuales son ofrecidos según la Ley—, [9] entonces ha dicho: «He aquí que vengo para hacer tu voluntad». Abroga lo primero para

---

así «in capite libri» que no del *libro de la vida*, o de la *predestinación*, o del *comienzo del Génesis* (por esto algunos entendieron «In principio» como equivalente a «In Verbo Dei»). Por lo demás, la entrega del Mesías a la voluntad del Padre, y con el sacrificio de su propio cuerpo, es cosa manifiesta en la escritura sagrada del AT. Isaías habla del «siervo de Yahvé», a quien Yahvé «ha abierto el oído», y este siervo no ha contradicho ni ha ido hacia atrás; al contrario, ha entregado su cuerpo a los que le golpeaban, y su faz no la apartaba de los que le escupían (Is 50,51; cf. c.53, y el salmo 21).

Las palabras del salmo 39,7-9 citadas por el autor de Heb revisten, por efecto de esta cita, un carácter mesiánico innegable. Pero no será menester que el salmo se entienda como mesiánico en su sentido literal. Las palabras indican que Yahvé no se agrada en los sacrificios y oblaciones, bien porque son puramente materiales y se realizan materialmente, no formalmente, con la intención del culto divino; bien porque son vacías, hasta que venga el cumplimiento de lo que prefiguran. Indican, por tanto, que el justo se entrega con docilidad a la voluntad divina, con su espíritu y con el cuerpo que Yahvé le ha formado. Estas palabras pueden aplicarse a un justo cualquiera, y no por necesidad al Mesías. Pero sí se aplicarán al Mesías, una vez que el autor de Heb las aplica como mesiánicas, al menos en sentido típico; no bastaría un sentido puramente acomodaticio para la eficacia del argumento que el autor quiere deducir y explicar.

8-9 Heb recapitula brevemente las ideas del salmo que ha puesto en boca de Cristo. Subraya que el Señor no *quiso los sacrificios, ni las oblaciones, ni los holocaustos, ni [sacrificios] por [los] pecados;* ni se agradó en ellos, a pesar de ofrecerse según la voluntad divina, formulada en la Ley, *los cuales son ofrecidos según la Ley.* Este es un inciso que por su cuenta ha intercalado al resumir las ideas del salmo. *Entonces,* a la vista del desagrado divino, Cristo *ha dicho* (εἴρηκεν, en perfecto, indicando la permanencia de este dicho y de esta voluntad que expresa): *He aquí que vengo* (ἥκω; podría también traducirse: «he aquí que he venido», en sentido perfecto). Recuérdese que uno de los nombres del Mesías es el de ὁ ἐρχόμενος, el que viene o ha de venir, con artículo señalando a una persona determinada (Mt 11,3; cf. Mal 3,1). *La voluntad* determinada y formal de Dios (θέλημα) es el sacrificio de Cristo; lo que quiere cumplir el Hijo en obsequio al Padre. *Abroga lo primero;* o sea, ἀναιρεῖ, quita, aparta (y, sin duda, el mismo Hijo, que es el que ha hablado y sujeto de la oración). Lo «primero» es la primera alianza y los sacrificios que venían con ella. *Para que esté en pie* (στήσῃ) *lo segundo,* es decir, el nuevo pacto, la nueva alianza y testamento, en la muerte del Hijo.

que esté en pie lo segundo. [10] En la cual voluntad somos santificados mediante la oblación del Cuerpo de Cristo una vez para siempre.

[11] Y mientras todo sacerdote está de pie cada día oficiando y ofreciendo muchas veces los mismos sacrificios, los cuales jamás pueden quitar los pecados; [12] éste, después de ofrecer para siempre un solo sacrificio por los pecados, está sentado a la diestra de Dios, [13] esperando, por lo demás, hasta que sus enemigos sean puestos como escabel de sus pies.

[14] Porque con una sola oblación ha perfeccionado para siempre

---

10 *En la cual voluntad,* en la de Dios, *somos santificados.* En virtud y por fuerza de la voluntad divina, atribuyendo a ella la iniciativa y el comienzo, con sus decretos de salvación del mundo (Jn 3,16) y con la predestinación de los suyos (previstos sus méritos) se obrará nuestra santificación (cf. Rom 8,32s; Ef 1,4s). Pero esto es *mediante* (διά) *la oblación del Cuerpo de Jesucristo.* Esta oblación y sacrificio, aceptado por el Padre en olor de suavidad (Ef 5,2), ha sido el medio de que Dios se ha servido para nuestra salud y santificación interna. Y ha sido esta oblación de tanta eficacia, en su profundidad redentora de todos los pecados y en su longitud para todos los tiempos, que ha bastado que se ofrezca *una vez por todas* (ἐφάπαξ). Es la palabra que ya conocemos, correspondiente al pensamiento favorito del autor de esta carta. El sacrificio de Cristo no necesita repetirse. Basta que haya sido una vez; una vez para siempre. Esa palabra, colocada al final, recalca otra vez con énfasis el pensamiento. Todavía insistirá en él con abundancia.

11-13 Una vez más el constraste entre la acción sacerdotal de Cristo y la de todo sacerdote de la antigua alianza. A éste el autor lo pone *de pie* (ἕστηκεν); a Cristo, *sentado a la diestra de Dios.* El sacerdote del AT está *oficiando* su servicio (λειτουργῶν), al fin y al cabo «sirviendo»; Cristo está reinando, copartícipe de la dignidad divina, a la diestra del Padre (su «oficio» se realizó una vez); está *esperando,* tranquilo, *por lo demás, hasta que sus enemigos sean puestos como escabel de sus pies.* El sacerdote judío está oficiando *cada día;* Cristo ofreció una sola vez. Aquél ofrece *muchas veces los mismos sacrificios;* Cristo ofrece un solo sacrificio *para siempre.* Aquellos sacrificios *jamás pueden quitar pecados;* Cristo ofrece con eficacia *por los pecados.* La expresión *quitar* (περιελεῖν) *pecados* evoca el pensamiento de quitar algo alrededor, despojar en torno; como si el hombre estuviera en su contorno totalmente cubierto de iniquidad.

14 La razón de este triunfo tranquilo de Cristo y de la eficacia de su sacrificio vuelve a darse, y de una manera solemne. *Porque con una sola oblación ha perfeccionado* (τετελείωκεν) *para siempre* (εἰς τὸ διηνεκές) *a los santificados* (ἁγιαζομένους). El *ha perfeccionado,* en perfecto, indica acción cumplida y permanente en la obra de Cristo de llevar hasta el cabo, hasta el término y fin (τέλος), a los suyos, *santificados* (en presente) de todos los tiempos. Todavía se pone más en relieve la acción permanente de la obra perfectísima de Cristo con la frase *para siempre,* sin interrupciones ni hiatos,

a los santificados. [15] Y nos lo atestigua también el Espíritu Santo. Efectivamente, después de haber dicho: [16] «Esta es la alianza que yo pactaré con ellos, después de aquellos días—dice el Señor—dando mis leyes en sus corazones, y las escribiré en su entendimiento. [17] Y de sus pecados y de sus iniquidades no me acordaré más». [18] Y donde hay remisión de estas cosas, ya no hay más oblación por el pecado.

---

con valor perpetuo para todas las circunstancias y para toda la longitud del tiempo. Con todo ello queda de manifiesto la envergadura de la obra sacerdotal de Cristo a través del tiempo.

15-17 *Y nos lo atestigua también el Espíritu Santo.* Además del testimonio de Cristo (v.5-7) sobre el desagrado divino en los sacrificios antiguos y sobre la eficacia de su propio sacrificio, hay «también» el del Espíritu Santo. El autor va a citar parte de unas palabras de Dios en Jer 31,33.34, que ya antes (8,10.12) había citado. Las atribuye al Espíritu Santo, como antes (3,7; 9,8) ha atribuido otras al mismo Espíritu, que es el que ha movido e inspirado a los que han hablado por instinto divino en la Escritura profética (2 Pe 1,21). Por lo demás, el pensamiento de San Pedro y de los apóstoles y de los judíos era que el Espíritu Santo predecía por boca de David en sus salmos (Act 1,16); Dios hablaba por el Espíritu Santo (principio activo más noble) y por boca de David (causa evidentemente instrumental): Act 4,25. ¿Qué es lo que atestigua el Espíritu Santo? *Efectivamente, después de haber dicho* (y transmite nuestro autor algunas, no todas, las palabras de Jeremías antes [8,10-12] mencionadas): *Esta es la alianza* [mía, añaden los LXX] *que yo pactaré con ellos* [con la casa de Israel,LXX] *después de aquellos días—dice el Señor—. Dando* [dando daré, LXX] *mis leyes en sus corazones* [en su entendimiento, LXX], *y las escribiré en su entendimiento* [en sus corazones, LXX]. Como se ha podido ver, las variantes introducidas por Heb son de poca monta; el autor ahora no ha pretendido citar al pie de la letra, sino según el sentido principal que le hace al caso. Y añade, yendo también a lo que hace a su objeto, dejando otras palabras de Jeremías: *Y de sus pecados y de sus iniquidades* (esto último: ἀνομιῶν αὐτῶν, no está en Jer 31,34) *no me acordaré más* (μνησθήσομαι, en futuro, como recalcando la realidad futura del hecho; LXX: μνησθῶ, en subjuntivo aoristo). En la construcción de la frase, que comenzó con un «después de haber dicho», se esperaba después de la determinación temporal la oración principal. Por eso podrá notarse en ella alguna imperfección gramatical, y que hay que sobrentender: «añade», «dice», o semejante, antes de las últimas palabras de Jeremías; como, en efecto, lo han escrito (ὕστερον λέγει) algunos códices minúsculos, citados en el aparato crítico.

18 El futuro del verbo «no me acordaré más» (v.17) acentúa la realidad del perdón divino. Dios de tal manera perdona, que no vuelve a reprochar el pecado cometido. Lo olvida. No quiere acordarse más de él, hablando a la manera humana. También aquí el don del perdón concedido por Dios es sin arrepentimiento por parte de Dios (cf. Rom 11,29).

[19] Teniendo, pues, hermanos, confianza de entrar en el santuario

---

La realidad de este perdón de los pecados en la nueva alianza es lo que pretende subrayar el autor, para los fines de su argumentación. La última conclusión para su argumento la saca en este v.18, el verso final sobre el sacerdocio de Cristo: *Y donde hay remisión de estas cosas, ya no hay más oblación por el pecado.* No tendría sentido ofrecer sacrificios por el pecado, si ya no hay más pecados, si todos ellos han sido perdonados. Y, en efecto, el sacrificio propiciatorio de Cristo ha sido suficiente una vez para expiar todos los pecados, pasados y futuros. En sí era suficientísimo para esta reparación del honor divino (véase lo dicho en el v.2). El recuerdo del sacrificio de Cristo, con una representación incruenta, sacramental, pero objetiva y real, de aquel sacrificio, haciéndolo en su memoria, según el mandato de Cristo, no se opone a la eterna y definitiva eficacia del sacrificio de Cristo (cf. v.2).

PARTE SEGUNDA, MORAL Y PARENÉTICA. 10,19—12,29

Jesús nos espera. 10,19-25

19-21 Comienza aquí una larga parte exhortatoria sobre la perseverancia en la fe recibida. Es el deseo del autor animar, estimular a esta permanencia en el sufrimiento y en las tribulaciones, con la esperanza del triunfo. Como transición entre la parte dogmática anterior y la parenética que ahora se inicia (aunque ya hubo otras exhortaciones anteriores en los capítulos 3 y 4), los tres primeros versículos son ahora una recapitulación de la parte dogmática que acaba de exponer. Les llama *hermanos*, ἀδελφοί (como antes en 3,1.12), que es palabra de insinuación en el afecto de los lectores, y subraya la comunidad de origen y de fe y de gracia, comunión de «sangre cristiana», que une al autor con los destinatarios. También la suerte de uno y otros quiere que sea común. *Teniendo, pues* (οὖν), consecuencia de todo lo anteriormente expuesto, *confianza* (παρρησίαν). Conocemos ya esta palabra (3,6; 4,16), que expresa etimológicamente la seguridad y la audacia en el decir, y, en sentido derivado, también seguridad en el sentir. Va unida con la esperanza (3,6), y es la erección de ánimo, el optimismo, la tranquilidad y certeza del que espera con seguridad. Con mentalidad teológica diríamos que, siendo la esperanza un acto simple, pero virtualmente triple (es *amor* de un bien para nosotros; es amor *deseo*, porque el bien es futuro; es *erección de ánimo*, porque el bien es arduo y difícil), la confianza es ese mismo acto de esperanza en este último aspecto, es decir, en cuanto es erección de ánimo. Esa es la formalidad que le es propia. De ahí se sigue que la confianza es la misma virtud de la esperanza, pero subrayando ese aspecto de ánimo, optimismo, atrevimiento, seguridad que tiene el que espera firmemente. El objeto de esta confianza, lo que aquí ahora se espera, es *entrar en el santuario* (εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγιῶν). La seguridad

por la sangre de Jesús, [20] entrada que El inauguró para nosotros, como

---

y confianza va dirigida (εἰς) a esta «entrada» o «camino de entrada» de las cosas santas, que es decir a la entrada en el santuario, el santuario celestial, donde Dios mora. Si esta «entrada en el santuario» es—hablando el lenguaje teológico—el «objeto material» de la presente confianza y lo que se apetece, en lo que sigue tenemos expresado el «objeto formal» o el motivo por el que confiamos. Porque confiamos entrar *por la sangre de Jesús* (ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ). Nótese que el apoyo de la confianza está en (ἐν) esa sangre, que es sangre de su humanidad. A Cristo se le designa con el nombre humano. Es verdad que el motivo de la confianza, si es virtud teologal, tiene que ser un atributo divino; pero esta sangre de Jesús, es bien sabido que tiene su valor divino, por pertenecer a una persona divina y que la redención obrada por el sacrificio cruento de Jesús es obra de la misericordia de Dios (Jn 3,16), a quien en definitiva debe atribuirse. Finalmente, la esperanza, como admite también objetos materiales secundarios (aún los bienes temporales) si se enderezan al objeto primario, la posesión celestial de Dios, también admite objeto formal o motivo secundario (v.gr., la eficacia de los sacramentos, la intercesión de los santos, etc.).

20 Este «camino de entrada» o «entrada», Jesús *la inauguró* (ἐνεκαίνισεν) *para nosotros.* El mismo sentido de dedicación con fiesta litúrgica, consagración solemne (la misma palabra y el mismo sentido en 9,18), corresponde a esta «inauguración» de la entrada, oficiada por este gran Sacerdote (v.21) que actúa por el sacrificio de su propio Cuerpo (v.20). La ha inaugurado *como camino nuevo* (πρόσφατον, *hápax* NT, que en sentido etimológico quiere decir «lo recientemente matado») *y* (no obstante esa alusión a la muerte) es también camino *viviente.* Sin duda este camino es «viviente» porque conduce a la vida, la vida eterna en el santuario de Dios y en su presencia. Se podría pensar que la gracia santificante, vida del alma, sea este camino viviente para llegar a la presencia de Dios en su santuario. Pero este camino «viviente», que aquí se señala, puede también pensarse que es el mismo Cristo, «camino... y vida», por donde es necesario ir para llegar al Padre (Jn 14,6). El camino y entrada es *a través* (διά) *del velo.* La entrada en el «sancta sanctorum» era a través (διά, en sentido local) del velo que impedía la vista del interior. La entrada en el santuario celeste y el camino para él es también «a través del velo». Se puede evocar el velo del santuario terrestre, que quedó roto de arriba abajo (Mt 27,51), como dejando ya patente con el sacrificio de Cristo en la cruz la entrada en el santuario donde Dios mora. Pero aquí el autor da el equivalente de este velo: *esto es, de su carne.* «Carne», como antes, es aquí la parte débil de su humanidad (la de Cristo). Puede entenderse que, así como había que pasar por el velo para llegar al santuario, así hay que pasar por el cuerpo de Cristo, inmolado, para llegar a Dios. Es menester la incorporación a Cristo, y es menester aprovecharse del sacrificio del cuerpo inmolado de Cristo, para llegar

camino nuevo y viviente, a través del velo, esto es, de su carne; [21] y [teniendo] un gran Sacerdote en la casa de Dios, [22] acerquémonos con

---

hasta el santuario donde Dios mora. Según esto, el «velo» de su carne, el velo de su humanidad, que oculta el interior, donde está la divinidad, es precisamente el camino para llegar hasta Dios. Hay que entrar por Cristo y por la humanidad de Cristo. Y, si lo queremos decir con Santo Tomás, hay que entrar por el cuerpo de Cristo inmolado y sacramentado *(Iesu, quem «velatum» nunc aspicio)*, que, velado por las especies eucarísticas, es camino y medio para llegar a la «revelación» de la faz divina. Pero también podría entenderse que Cristo inauguró el camino «a través del velo» (sentido local: rompiendo el velo que impedía el acceso al «sancta sanctorum»: Mt 27,51; El sólo pudo hacerlo); pero esto lo hizo mediante (διά, en sentido instrumental) su cuerpo, es decir, mediante el sacrificio de su cuerpo. Y así ha dado libre acceso al santuario a todos los cristianos [3].

21 El camino de entrada al santuario celeste no está cerrado, está inaugurado. Y precisamente «para nosotros». Está patente. Todo convida a entrar. Pero todavía hay más. Dentro tenemos *un gran Sacerdote en la casa de Dios.* El Sacerdote que nos espera no es cualquiera, es ἱερεὺς μέγας, *sacerdos magnus* (antes la misma denominación en 4,14), como Sumo Sacerdote, que es «grande», porque «es santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores, y más excelso que los cielos» (7,26); y es Rey y Sacerdote a un tiempo, y es el mismo Hijo de Dios, y «no puede no compadecerse de nuestras debilidades» (4,15). El está intercediendo por nosotros en el santuario, «en la casa de Dios», adonde quiere que entremos.

22 Presupuesto el resumen anterior y los motivos anteriores, viene la exhortación propiamente dicha. *Acerquémonos,* porque el camino está expedito, y ha sido ya solemnemente «inaugurado» por Aquel que es el mismo tiempo «camino» (Jn 14,6) y «puerta de entrada» (Jn 10,7.9). *Con corazón verdadero:* el «corazón» es en el AT y en el lenguaje humano la sede y el conjunto de los sentimientos del hombre [4].

Este corazón tiene que ser «verdadero» (ἀληθινή), que en la terminología de los LXX quiere decir «recto», sincero, y también «fiel», leal. Recuérdese solamente con qué frecuencia se habla en la Vg de la *veritas Domini,* equivalente a la «fidelidad de Dios» (v.gr., Sal 116,2) [5].

Esta palabra de «verdad» y lealtad supone «permanencia» y solidez, estabilidad en la manera de ser; y traduce las que en hebreo derivan de *'aman,* que tiene el significado de *ser sólido, estable.* Se comprende la recomendación de «lealtad», fidelidad, permanencia en las disposiciones del corazón respecto de Cristo, «rectitud», en

[3] Cf. SPICQ, 2,316.
[4] Cf. artic. *Coeur:* Diction. de Spiritualité, vol.2 col.2278-2281 (Usage biblique), col. 2281-2282 (Le «coeur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne) col.2288 (Cordis affectus au moyen âge).
[5] Cf. SPICQ, *La fidélité dans la Bible:* La Vie spirituelle, n.437 (Mars 1938) p.311ss.

corazón verdadero, en plenitud de fe, los corazones purificados de mala conciencia, y el cuerpo lavado con agua pura. 23 Mantengamos firme la confesión indeclinable de la esperanza, porque es fiel el que ha

---

una palabra, que se desea de los cristianos a quienes se dirige la carta, al proponerles que se acerquen a Cristo *con corazón verdadero.* Pero además: *en plenitud* (πληροφορία) *de fe.* Conocemos ya esa palabra (6,11), que aquí significa perfección y acabamiento y totalidad de fe. Porque, si la fe es «el comienzo y el fundamento y la raíz de toda justificación» [6], aquí no se podrá dar un paso en ese camino hacia el santuario donde está el Gran Sacerdote si no es mediante la fe. El santuario es invisible. Lo es también el Sacerdote. Lo es asimismo la eficacia del sacrificio del Sacerdote. Sin la fe, sin la fe llevada hasta sus últimas consecuencias, es decir, a su plenitud, no será posible tener el corazón fiel y permanente, el corazón verdadero. Ayudará a esa plenitud de fe tener *los corazones purificados de mala conciencia* (ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς); que es decir purificados de mala «intención», porque «del corazón salen los malos (πονηροί) pensamientos... que manchan al hombre» (Mt 15,19s). La purificación de estas intenciones pecaminosas, que son los pecados, es también efecto del bautismo, al que se alude inmediatamente: *y el cuerpo lavado con agua pura.* Esta agua se dice pura por los efectos de pureza y de limpieza que produce, primeramente en el cuerpo que es lavado y, mediante esta ablución simbólica y la palabra sacramental (cf. Ef 5,26), también en el corazón del bautizado. La alusión al agua del bautismo es clara. El bautismo es el baño o lavado de la regeneración (Tit 3,5). Se desea que continúen los efectos de purificación de la mala conciencia producidos por el bautismo. Sin esta purificación, que equivale a la penitencia y dolor de los pecados y es de necesidad de medio para alcanzar la gracia de Dios, será imposible acercarse al santuario donde El mora.

23 *Mantengamos firme* (κατέχωμεν, cf. en el mismo sentido: 3,6.14) *la confesión indeclinable* (τὴν ὁμολογίαν... ἀκλινῆ). Con la idea del bautismo se junta la de la profesión pública y externa de la fe, que allí se proclama solemnemente. Es el *sacramentum fidei.* El autor anima a que esta confesión de la fe cristiana sea (literalmente) «sin inclinaciones ni oscilaciones», es decir, sin vacilaciones, antes con firmeza y perseverancia, de una manera inmóvil, indeclinablemente segura.

En el antiquísimo símbolo de los apóstoles se profesa la fe en la vida eterna. Por esto la confesión de la fe es también confesión *de la esperanza* que anima al cristiano (cf. 1 Pe 3,15); virtud de la esperanza en que tanto se insiste en esta carta. El motivo que ahora se da para esta inamovilidad en el esperar es motivo propísimo y atributo divino, objeto formal de esta virtud teologal: *porque es fiel el que ha prometido.* El piadoso siervo de Dios que desea caminar en el camino hacia El recuerda la promesa que le ha hecho, en la cual le dio esperanza (Sal 118,49). Si la bondad de Dios es motivo

[6] Concilio Tridentino, ses.6.ª *(Decretum de iustificatione)* c.8: Dz 801.

prometido, [24] y atendamos unos a otros para estímulo de la caridad y de las buenas obras, [25] no abandonando la común reunión, como acostumbran algunos, sino animándo[os], y tanto más, cuanto que veis que se acerca el día.

---

para el deseo concupiscente de la esperanza, la fidelidad de Dios a sus promesas, junto con su omnipotencia y misericordia, es el motivo para la erección del ánimo que es propia de la esperanza.

24 Se ha hablado de la «plenitud de fe» (v.22); acaba de hablarse de la esperanza (v.23). Ahora se habla de la caridad: *Y atendamos unos a otros* (κατανοῶμεν), que importa consideración reflexiva y atenta a lo de los demás. La finalidad de esa mutua consideración podría ser la de la «vigilancia», la de la mutua corrección fraterna (cf. v.25; 12,15), corrección fraterna que no estaba en desuso entre los cristianos (cf. Sant 5,19s); pero aquí parece más bien ser la atención en orden al estímulo, a la incitación (εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης) hacia la caridad. *Paroxysmus* es el grado más alto de la fiebre; es la comezón, el aguijón y estímulo. Al parecer se trata aquí de animarse, de emular, en la práctica de la caridad *y de las buenas obras*. La caridad para con Dios se manifiesta en la caridad para con el prójimo (cf. Jn 14,21; 15,12-17; 1 Jn 4,20). Y se manifiesta también en las buenas obras (καλῶν ἔργων) de todas las virtudes.

25 Una manifestación de la caridad tiene que verse *no abandonando la común reunión*. El verbo ἐγκαταλείποντες tiene el sentido de abandonar desertando, marchándose; es la palabra que usa San Pablo hablando, no sin amargura, de los que le «dejaron» solo (2 Tim 4,10.16). La común reunión es la asamblea del culto, reuniones de los hermanos con fines religiosos, indicados por las palabras ἐπισυναγωγή ἑαυτῶν (cf. 2 Tes 2,1; 2 Mac 2,7). Sabemos que estas reuniones al principio se celebraban en Jerusalén cada día, perseverando unánimes en el templo y en la fracción del pan en las casas (Act 2,46). En Troya las había también los domingos (Act 20,7). La carta de Plinio, procónsul de Bitinia (a.111-113), a Trajano describe en parte estas reuniones de los cristianos [7]. No sabemos de fijo la periodicidad con que debían celebrarlas los destinatarios de nuestra epístola, pero sí que algunos acostumbraban dejarlas. El motivo de retirarse de estas asambleas comunitarias podía ser la desidia y negligencia que, como causa y como efecto, suele aliarse con una fe vacilante y enferma, cual era la de los lectores. Podía ser el egoísmo, aunque fuera con el pretexto de darse más a Dios. Podía ser la soberbia, que rehuye el trato con el pueblo (cf. Cor 11, 18-22; Sant 2,2-6). Podía ser—y es lo más probable—el temor de las persecuciones que se acercaban en el horizonte.

Y, sin embargo, los que abandonaban estas reuniones eran los que más necesitaban de ellas, porque el efecto de ellas era el de *animarse* mutuamente, ora exhortándose con su palabra y con avisos caritativos (cf. Sant 5,19s), ora reafirmándose en la común fe con

[7] C. Kirch, *Enchiridion fontium Historiae ecclesiasticae antiquae*[7] (Friburgi B. 1956) n.28-31.

[26] **Porque, si voluntariamente pecamos, después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados,**

---

la alegría del número y del fervor creciente de los hermanos. El no sentirse aislados ni solos, sobre todo en momentos de peligro, es estímulo y ánimo para ir adelante y no desfallecer. *Y tanto más cuanto veis que se acerca el día.* Este día es el «día del Señor», que tenía que venir como ladrón en la noche (1 Tes 5,2), y declararía la obra de cada uno (1 Cor 3,13); era «el día» (1 Tes 5,4), el día de la venida, la *parusía* (Sant 5,8). Este día se miraba como cercano (ἐγγίζουσα; cf. la misma palabra en Rom 13,12), porque «el Señor está cerca» (ἐγγύς: Flp 4,5). Y, en efecto, muy cerca estaba, cuando se escribía la carta, la primera venida del Señor en poder, que iba a tener lugar con la destrucción de Jerusalén [8]. En cualquier hipótesis, siempre «el día del Señor», aunque sólo se trate de la última y definitiva venida, está cerca. Porque no retarda el Señor el cumplimiento de su promesa, sino que obra pacientemente, queriendo que todos vuelvan a penitencia. Vendrá ese día como ladrón. Y un día ante Dios son como mil años, y mil años como un día (cf. 2 Pe 3,8-10). Lo que importa es estar preparados, como el siervo vigilante que aguarda la llegada nocturna del Señor (Lc 12, 35-40).

La apostasía sería castigada. 10,26-31

26 La mención del «día del Señor», que acaba de hacer, facilita el tránsito para hablar de los castigos reservados a la apostasía. El autor quiere también, en orden a su exhortación, servirse de la amenaza de estos castigos. Lo primero es la imposibilidad en que se pone el apóstata de la fe para que se le puedan perdonar sus pecados acudiendo a la fuerza expiatoria del sacrificio de Cristo. Heb pondera esta clase de pecados de apostasía. Se trata de pecados *después de recibir el conocimiento de la verdad* (τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας) [9].

Estos cristianos han sido «iluminados» en el bautismo (cf. Heb 6,4), para lo cual hicieron su profesión de fe. Además, «han gustado el don celeste y han sido hechos partícipes del Espíritu Santo» (ibid. v.5). Han podido conocer la verdad y la han conocido. Por esto, en su pecado de deserción, hay una particular voluntariedad y malicia. No es un mero pecado en que la ignorancia o la inadvertencia excusen o mitiguen la falta. Hay en esta deserción una particular voluntariedad. Por esto dice: *si voluntariamente pecamos.* Y el autor recalca esta voluntariedad colocando al principio esta palabra: Ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν (la misma palabra en 1 Pe 5,2, que la Vg traduce *spontanee).* Un tal pecado de apostasía, tan voluntario, tan contumaz, después de ser iluminados y conocer la verdad, sería pecar contra la verdad, contra la luz. Sería resistir

[8] Sobre las señales que precedían esta venida y su cumplimiento, cf. v.gr. M. Nicolau, *De revelatione christiana*[5] n.506-520.

[9] Cf. Spicq, *Com. in Pastorales* p.362ss (excursus 16).

[27] sino una espera terrible del juicio y un furor de fuego para devorar más tarde a los rebeldes. [28] Si alguno viola la ley de Moisés, inexorablemente, sobre dos o tres testigos, es condenado a muerte; [29] ¿de

---

a la misma gracia del Espíritu Santo y pecado contra el Espíritu Santo; de los pecados que se dicen que no serán perdonados (Mt 12, 32; Lc 12,10). Y, en efecto, se comprende fácilmente que mientras permanece este pecado de voluntaria resistencia a la verdad, mientras voluntariamente quieran desertar de la religión cristiana y desconocer su auténtico sacrificio con valor de expiación por los pecados, en este estado y condición no querrán acudir a la víctima inmolada y al sacrificio propiciatorio; y así, en esta hipótesis, *in sensu composito* de ella, *ya no queda sacrificio por los pecados.* No es que todo pecado no pueda perdonarse. Es que *tal* pecado y en *tales* condiciones de resistencia, de hecho no se perdonará, ni se acudirá al valor propiciatorio del sacrificio de Cristo, mientras perseveren *tales* condiciones. Por el contrario, tal pecador considerará cosa común y sin ningún valor la sangre de la alianza (v.29) [10].

27 Lo que resta es *una espera terrible del juicio.* La expectación (ἐκδοχή) angustiosa, que se dice terrible o temible (φοβερά), no queda determinada por Heb, que se contenta con llamarla «una» espera (τίς), como no atreviéndose a calificarla. La perspectiva terrible y temible es la del juicio (κρίσις), al cual ya antes ha aludido el autor (9,27); y últimamente (v.25) recordando «el día» del Señor. Si la espera del juicio es pavorosa, ya se ve lo que se adquiere, en cambio, por haber dejado «el sacrificio por los pecados». La realidad del castigo será todavía más terrible que su expectación: *Un furor de fuego para devorar más tarde a los rebeldes.* Este furor (ζῆλος) del fuego, que ha de venir más tarde (μέλλοντος), es el castigo de la ira de Dios. Dios castiga por el fuego (Mt 25,41; Mc 9,44.46.48; Ap 11,5). Se pide que «el fuego preparado para los adversarios de Yahvé los devore» (Is 26,11). Este «consumir» a los rebeldes será con un «fuego que no se extinguirá» (Is 66,24).

28-29 La realidad de este futuro castigo la pone de relieve el autor con la sanción que hay en toda sociedad bien organizada. Junto al código civil hay también el código penal para las infracciones de aquél. Esto pasaba en la sociedad israelítica de la antigua alianza. *Si alguno viola la ley de Moisés:* había doce casos de violación de esta ley, doce crímenes, que se castigaban con la pena de muerte. Los resume Spicq [11]: los pecadores de deliberada voluntad, los audaces y escandalosos (Núm 15,30); los blasfemos que ultrajan el nombre de Yahvé (Lev 29,13-16); los crímenes sexuales, como el adulterio, incesto, sodomía, bestialidad (Lev 20,11-17); la insolencia contra los sacerdotes (Dt 17,12); los falsos profetas (Dt 18,20); el homicidio voluntario (Núm 35,30); la idolatría (Dt 13, 7-12; 17,2-7). En tales casos, el criminal *inexorablemente, sobre dos*

[10] Este argumento sobre la imposibilidad de arrepentimiento, según Heb 10,26-29 (así como en Heb 6,4-6; 12,17), ha sido últimamente tratado por C. E. CARLSTON, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews:* JournBiblLit 78 (1959) 296-302.

[11] T.2,323.

cuánto mayor castigo os parece que será digno el que ha pisoteado al Hijo de Dios, y ha considerado cosa común la sangre de la alianza con la cual fue santificado, y ha ultrajado al Espíritu de la gracia?

---

o tres testigos, es condenado a muerte. Según el Deuteronomio (19,15), «un solo testigo no valdrá contra un hombre respecto de cualquier crimen, delito o falta que haya cometido; una causa será firme por declaración de dos o tres testigos». Pero en este mismo pasaje apunta la Ley el carácter de inexorabilidad «contra el testigo falso que ha depuesto falsedad contra su hermano» (v.18). «Haréis con él —continúa la Ley—lo que él pretendía hacer contra su hermano» (v.19). «No tendrás conmiseración: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie» (v.21).

La inexorabilidad en acusar y castigar al idólatra, aunque fuera hermano, hijo, esposa..., se recalca con fuerza: «no accederás ni escucharás, ni tus ojos le mirarán compasivos, ni le compadecerás, ni encubrirás, antes le denunciarás sin falta; tu mano será la primera que en él se ponga para hacerle morir, y después la mano de todo el pueblo. Lo lapidarás hasta que muera...» (Dt 13,6-12; véase también Dt 17,2-7).

Pero la retribución y el justo castigo proporcionado (τιμορία) tendrá que ser mayor *para el que ha pisoteado al Hijo de Dios.* La forma interrogativa con que la carta desarrolla este pensamiento, parece pretender que los mismos lectores se aterren ante la magnitud del crimen. «Pisotear» (καταπατήσας) tiene algo de onomatopéyico; es aquella acción de soberano desprecio que hay cuando se «conculca» la sal que ha perdido su sabor (Mt 5,13, con la misma palabra); o cuando animales inmundos «conculcan» o pisotean (la misma voz en Mt 7,6) las perlas preciosas. Renegar del Hijo de Dios, abandonarle después que se le ha seguido, es como «pisotearle» y despreciarlo. El contraste entre «pisotear», que no se hace con ninguna persona, y «el Hijo de Dios», a quien se pisotea, acentúa la gravedad de esta culpa.

También el apóstata, que no cree, *ha considerado cosa común la sangre de la alianza.* Para él esta sangre no es la del Hijo de Dios, ni tiene valor de propiciación ni redención su sacrificio. La sangre es común (κοινόν), vulgar, vil. ¡Gran injuria contra esta sangre! Porque es la del Hijo. ¡Gran ingratitud! Renegar de esta sangre *con la cual fue santificado.* Por los méritos de esta sangre redentora, con la cual el Hijo nos adquirió e hizo suyos (Ef 1,7; Col 1,14.20; Rom 3,25; Ap 1,5; 5,9), han sido incorporados al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, y en El y por El han sido santificados.

Con su resistencia a la gracia y a la luz, el apóstata *ha ultrajado al Espíritu de la gracia.* La insolencia ha sido contra el Hijo, a quien «pisotea»; pero también contra aquella persona que es Espíritu de amor y que, por lo mismo, comunica sus dones de amor, su gracia. Χάρις puede tomarse aquí como el «don» que comunica el Espíritu, la gracia santificante, y también como la «dignación» para con nos-

[30] Conocemos, en efecto, al que dijo: «Mía es la venganza; yo daré el pago». Y otra vez: «El Señor juzgará a su pueblo». [31] Terrible cosa caer en las manos del Dios viviente.

---

otros, la gratuita benevolencia que en el mismo existe, y es la razón de la gracia que concede.

Este apóstata no corresponde a este amor del Espíritu para con él. Su extrema ingratitud no hace sino provocar la venganza divina.

30 La realidad del castigo divino descansa sobre la palabra de Dios, aun la del AT, que los lectores reconocen. Por esto el autor no deja de apelar a dos textos para ponderar esta vindicta del Señor. *Conocemos, en efecto* (y efectivamente lo conocen y reconocen), *al que dijo: «Mía es la venganza; yo daré el pago»*. Son palabras del Dt 32,35, en el cántico de Moisés, citadas según el texto hebreo. Las mismas palabras en Rom 12,19, a propósito del perdón de las injurias. Literalmente podrían traducirse así: «A mi la venganza; *yo* daré el pago», subrayando que el Señor, y no otro, es quien castigará, el que es infinitamente justo y el que es infinitamente fiel, y guarda su pacto y alianza, y castiga a los que la desprecian.

El otro texto que se aduce, está a continuación del anterior (Dt 32,36; se repite en Sal 134,14): *El Señor juzgará a su pueblo*, que en los lugares citados quiere decir que Yahvé «hará justicia a su pueblo» contra los inicuos. Pero aquí se emplea en orden al castigo para el pueblo infiel.

31 Es claro el epifonema, conclusión de las expresiones de la venganza divina que han precedido. Es una exclamación de espanto y de miedo. Si es «terrible» la espera del juicio (v.27), ¡cómo será *terrible* (la misma palabra, φοβερόν) *caer* de hecho, realmente, no sólo en expectación y en temor, *en las manos del Dios viviente!* Son las manos de Dios, con las que muestra el poder de su brazo y la intensidad de su indignación represada. David dijo en un momento de angustia la misma palabra: «Prefiero caer en manos de Yahvé, cuya misericordia es inmensa, a caer en manos de los hombres» (2 Re 24,14). Pero «las manos de Dios», que pueden salvar al que con fe y esperanza se acoge a su misericordia, como David, aquí serán el instrumento de su infinita justicia ofendida. Se le llama Dios «viviente» (cf. 3,12), porque no es un Dios «muerto», como lo son aquellos que son «obra de mano de hombres; tienen boca, y no hablan; tienen ojos, pero no ven; tienen orejas, mas no oyen; tienen nariz, mas no olfatean; tienen manos, mas no palpan; tienen pies, y no caminan» (Sal 113,12-15; cf. 134,15-17). «Viviente» se opone a los dioses de la idolatría (cf. Dn 14,5.24.25). Es el Dios verdadero. En el canon de la misa se juntan, hablando de Dios, los apelativos de viviente y verdadero [12].

Este Dios, aunque parezca callar ahora, mientras el pecador exulta y se envalentona, es un Dios «viviente», que aguarda pacientemente hasta que llegue su hora; no se dejará cohechar ni nadie

[12] «Tibique reddunt vota sua aeterno Deo *vivo et vero*».

32 **Recordad los días anteriores, en los cuales, después de ser iluminados, tolerasteis mucho combate de padecimientos, 33 ora con oprobios y opresiones convertidos en espectáculo, ora hechos solidarios de**

---

podrá escapar de su ira. La justicia divina y el cómo y el cuánto de ella es un misterio que pertenece a los planes divinos. Pero cierto es que su justicia y la exigencia de su santidad no le permiten una actitud de indiferencia o de connivencia con la maldad. Por esto es terrible caer en las manos justicieras de su justicia siempre viviente.

Recordad vuestro fervor pasado. 10,32-39

32 El recuerdo de lo que ya antes toleraron los lectores debe ser estímulo para tolerar todavía un poco más. Habiendo sufrido lo más, ¿por qué ahora desfallecer, cuando queda poco? *Recordad los días anteriores:* no se precisa la fecha de esas pruebas a que estuvieron sometidos. Unicamente se dice que fue *después de ser iluminados,* lo cual evidentemente significa que fue «después de ser bautizados» (φωτισθέντες; la misma palabra y con el mismo sentido en 6,4). El bautismo era luz porque en él se recibe un «conocimiento de la verdad» (10,26). Los catecúmenos de la primera Iglesia, escogidos ya para el bautismo *(electi)* y «*competentes*», fueron también llamados φωτιζόμενοι *(illuminandi).* Pues bien, en esos días de fervores de converso y de neófito, cuando erais todavía tiernos, como los «agni novelli [qui] modo venerunt ad fontes [et] repleti sunt claritate» [13], entonces *tolerasteis mucho combate de padecimientos.* La paciencia de estos cristianos que aquí se *pondera* es la que consiste en «el aguante» de lo molesto (ὑπεμείνατε) y en el soportar lo penoso y gravoso (ὑπομονή), cuando la carga pesa y la molestia ahoga. Aguantaron, más que pruebas y dificultades, «mucho combate» (πολλὴν ἄθλησιν), que es una expresión que ensalza a estos cristianos como «luchadores» animosos. El combate era «mucho», bien por su frecuencia, bien por su intensidad (caben ambos sentidos). Era combate «de padecimientos», no menos gravoso que el de acometer («sustinere difficilius quam aggredi»). Pero la metáfora está tomada de las luchas «atléticas», no ajena de San Pablo (Heb 12,1; 1 Cor 9,24-27; Flp 3,11-14; 2 Tim 2,5; 2 Cor 4, 7-9 [14]. El recuerdo de aquellas luchas pasadas, y pasadas con gloria, tiene que animar ante las luchas de la hora presente.

33 Los padecimientos eran graves, *ora con oprobios* (ὀνειδισμοῖς, que tiene todos los matices de la afrenta, de la injuria y de la burla, y puede muy bien aludir a los «encarcelamientos» de que se habla después en el v.34) *y opresiones* (θλίψεσιν), que pueden ser «el despojo de los bienes» (v.34) y las persecuciones por parte de la autoridad, siempre oprimentes, a que se veían sometidos. Estaban *convertidos en espectáculo* (θεατριζόμενοι), *hápax* bíblico que

[13] Responsorio del Breviario para el tiempo pascual, con el recuerdo del bautismo.
[14] Cf. Spicq, *L'image sportive de 2 Cor 4,7-9:* EphemTheolLov 14 (1937) 209-229.

los que así eran tratados. [34] Porque os compadecisteis de los encarcelados y aceptasteis con alegría el despojo de vuestros bienes, sabiendo que tenéis hacienda mejor y permanente. [35] No perdáis, pues, vuestra

---

envuelve y subraya la idea de publicidad con que se realizaba aquella persecución; y trae a la memoria la frase parecida de 1 Cor 4,9 («hemos sido hechos espectáculo (θέατρον) para el mundo». Una publicidad tal, que quizás o probablemente tendría también carácter «oficial». Si no todos tenían que soportar estos padecimientos en sus propias personas, al menos hacían suyos los padecimientos de los otros, *hechos solidarios* (κοινονοί γενηθέντες), *de los que así eran tratados*. Hermosa forma de vida común y de exhortación a los hermanos de aquella iglesia o comunidad. No es de creer que entonces «abandonaran la común reunión» (v.25); antes, en comercio de ideas religiosas y de entusiasmo con sus correligionarios, todos a una toleraron el gran combate.

34 Lo que padecieron se explica más en pormenor: fue la cárcel y fue la privación de la hacienda. Dos bienes (la libertad y la riqueza) que tanto dominio ejercen sobre la conducta del hombre y tan gravoso se hace perderlos. Pues bien, la razón (καὶ γάρ) de que padecisteis mucho combate y de que os hicisteis solidarios de los demás es que *os compadecisteis de los encarcelados*. Con aquella *sympatheia* que es propia de los miembros de un Cuerpo (cf. 1 Cor 12, 26) «han padecido juntamente» con los que toleraban la ignominia y la aflicción de la cárcel (dolor e incomodidad corporal y privación de fama que importa este castigo). La manera de manifestar esta compasión era probablemente el visitarlos, según el consejo de Cristo, viendo al mismo Cristo en el que estaba en la cárcel (Mt 25, 36). No se excluyen el interés por ellos ni los dones y otras formas de manifestar la compasión cristiana. Pero, además, *aceptasteis con alegría el despojo de vuestros bienes*. No sólo lo tolerasteis o lo recibisteis pasivamente, lo «aceptasteis» (προσεδέξασθε), y esto «con alegría» (μετὰ χαρᾶς), lo que era despojo y rapiña (ἁρπαγήν), contra todo derecho y razón. Como los apóstoles, que «se volvían gozosos de la presencia del sanedrín por haber sido dignos de padecer por el nombre de Jesús» (Act 5,41). Pero os animabais a esta alegría *sabiendo* (por saber, γινώσκοντες) *que tenéis hacienda mejor y permanente*. Si los que padecen persecución por la justicia tienen el reino de los cielos, y los cristianos deben gozarse al ser maldecidos y perseguidos y calumniados por Cristo, porque tienen una recompensa copiosa en los cielos (Mt 5,11s), aquellos perseguidos y despojados de sus bienes por Cristo, sabían que contaban con una hacienda mejor. Y «permanente», no como la del necio, que, después de acumular sus riquezas, las tendría que dejar aquella noche (Lc 12,20; cf. Lc 12,32s).

35 El recuerdo de lo bien hecho y heroicamente soportado es una alabanza que anima a continuar haciéndolo. Y con esta perseverancia y aguante viene *la confianza* (παρρησία; cf. v.19) que ya conocemos.

confianza, la cual tiene gran remuneración. [36] Pues tenéis necesidad de aguante, para que, habiendo hecho la voluntad de Dios, consigáis la promesa. [37] Porque todavía «un poco, cuán poco [tiempo], el que ha

---

No perdáis, pues, vuestra confianza. Si habéis perdido vuestros bienes temporales, no perdáis el tesoro inmensamente superior que todavía os queda. No han apostatado, no han perdido la fe ni la esperanza; las conservan. Pero corren peligro de perderlas. Y será la pérdida de su mejor tesoro. Tesoro para esta vida con el ánimo y optimismo que infunden; tesoro también para la futura vida. Porque esta confianza *tiene gran remuneración* (μισθαποδοσία). Esta palabra, que aparece también en 2,2, como «justa retribución del merecido», expresa una de las ideas estimulantes de la epístola.

36 Viene a decirles: No perdáis por impaciencia la garantía de vuestra retribución eterna, que está en la confianza de que acabamos de hablar. La perderíais con el desaliento y la inconstancia. *Pues tenéis necesidad de aguante* (ὑπομονή). Este «aguante», que ya conocemos (v.32), es etimológicamente permanecer debajo de una carga, es soportar todo lo que hay de pesado, ora en la intensidad del peso, ora en la duración del peso. Por eso es también perseverancia y constancia en las dificultades; es «paciencia» en su aspecto de aguante, tolerancia bajo el peso, y constancia. Es parte de la virtud de la fortaleza. Esta fortaleza en el aguante les es necesaria, *para que consigáis la promesa.* La «promesa» (ἐπαγγελία) es el premio que Dios da como corona de los trabajos. Pero nadie es coronado si no es después de haber peleado (2 Tim 2,5). Hay que «conseguir» (κομίσησθε) la promesa, como se obtiene y cosecha el fruto de una siembra. Se obtendrá *habiendo hecho* (ποιήσαντες, en aoristo) *la voluntad de Dios,* es decir, después de haberla hecho. Este cumplimiento de la voluntad de Dios es la condición para alcanzar la promesa. La voluntad de Dios es clara: ser fiel; y la fidelidad se prueba perseverando en medio de la dificultad. Dios también es fiel y no sufrirá que seáis probados más allá de vuestras fuerzas (1 Cor 10,13).

37 Otra razón para aguantar es que la prueba durará poco, muy poco. *Porque todavía «un poco, cuán poco* [*tiempo*]; *el que ha de venir vendrá y no tardará».* Las primeras palabras, «un poco, cuán poco» (μικρὸν ὅσον ὅσον), recuerdan la expresión hebrea que leemos en Is 26,20 (Vg «modicum ad momentum»; y en 10,25: Vg «paululum modicumque»), para que el pueblo se esconda por un instante hasta que pase la indignación y venga el Señor. La *parusía* del Señor está cercana (v.25), no sólo la primera venida en la destrucción de Jerusalén, pero también la segunda y última. No tarda el Señor (cf. 2 Pe 2,8-10). *El que ha de venir vendrá y no tardará.* Estas palabras recuerdan las de Habacuc 2,3, que escribió por mandato del Señor sobre una visión del profeta; pero era todavía «visión a largo plazo, mas corre al cumplimiento y no fallará» (v.2). «Si tarda [la visión]—dice Yahvé—, espérala, porque ciertamente ha de acontecer, no faltará» (v.3). Así reza el texto hebreo.

de venir vendrá y no tardará. 38 Pero mi justo vivirá de la fe; mas, si se oculta [cobardemente], no se complace mi alma en él». 39 Pero nosotros no somos prófugos, para perdición [nuestra], sino [hombres] de fe, para ganancia del alma.

Mas nuestro autor ha seguido la traducción de los LXX («porque el que ha de venir vendrá y no tardará»). «El que ha de venir» (ὁ ἐρχόμενος) es Cristo, que, como es sabido, así se le llama en el evangelio (Jn 1,15.27; Mt 11,3; 23,39; Lc 7,19; 19,38; cf. Sal 117,26). Pero, si en el evangelio se esperaba su primera venida como Mesías, aquí el autor propone su última venida como juez.

38 El profeta Habacuc prosigue de esta manera su pensamiento (2,4): «Mira, sucumbe aquel cuya alma no es recta, mientras que el justo vivirá por su fidelidad» [15]. Sin embargo, los LXX han traducido de esta manera: «Si se oculta, no se complace mi alma en él; pero el justo vivirá de mi fe». Y ésta es la lectura que ha seguido Heb, modificando el orden de los dos estijos y aplicando el posesivo «mío» al «justo», no a la fe. Dice, pues, así nuestro autor: *Pero mi justo vivirá de la fe; mas, si se oculta, no se complace mi alma en él.* Esta inversión de las partes del mismo versículo parece responde a una finalidad oratoria: la de poner en relieve la virtud de la fidelidad. La frase «el justo vivirá de la fe» es conocida y citada en Rom 1,17; Gál 3,12. Con ella San Pablo quiere subrayar, en contraposición a la Ley y a las obras de la Ley, la eficacia de la fe como principio de la justificación según la nueva criatura. Ya se sabe que San Pablo entiende como cosa necesaria para llegar a la plena justificación y vida de gracia «una fe que obra por la caridad» (Gál 5,6). Lo cual queda aquí todavía más de manifiesto, porque esta vida de fe que vivirá el justo, es una vida de fe con obras: las obras de la constancia y perseverancia en medio de las persecuciones y tribulaciones, como se desprende de todo este capítulo (cf. v.24.32-36). Son también las obras de la fortaleza cristiana, porque *si se oculta* (ὑποστείληται, que quiere decir: colocar debajo, atrás; y, en sentido derivado, ceder, desistir, disimular, ocultarse), si el cristiano cede cobardemente y disimula su condición cristiana durante la persecución—dice el Señor—, *no se complace mi alma en él*, que es una manera de decir que serán castigados (cf. 1 Cor 10,5).

39 *Pero nosotros no somos prófugos.* Acaba de hablar de los que se ocultan cobardemente y en la lucha disimulan su condición cristiana. A la conducta innoble de estos cobardes opone con vehemencia que «nosotros» (él se cuenta con ellos) no somos de los «desertores» del campo y de la lucha; literalmente: «no somos [hombres] de deserción». Esto lleva a la ruina y perdición total (εἰς ἀπώλειαν), lo contrario de la «salvación» y de la ganancia. *Sino somos [hombres] de fe.* También aquí la frase es breve y elíptica, expresión de un sentimiento enérgico y concentrado: hombres de fe, de los que han de vivir y viven de la fe. La fe es la que nos sal-

[15] Traducción de VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes* (París 1908). CANTERA traduce: «He aquí que el insolente no tiene el alma rectamente dispuesta, pues el justo vive por su fe».

11 [1] La fe es convicción de las cosas que se esperan, argumento

vará. La victoria que vence al mundo es nuestra fe (1 Jn 5,4) y la que trae el crecimiento del Cuerpo místico por el *sacramentum fidei*. Con la fe está la salvación, o dicho de otra manera, la adquisición, la ganancia de la propia alma (εἰς περιποίησιν ψυχῆς), lo contrario de perderla y arruinarla.

CAPITULO 11

Modelos de fe en la antigua alianza. 11,1-39

1 Comienza la descripción de la fe, de esa fe de la cual se ha hablado en la epístola (v.gr. 6,12), bien de una manera explícita, bien implícitamente; porque todo el propósito del autor es mover a la perseverancia en ella. La descripción que ahora se hará es solemne y rítmica, proponiendo, sobre todo, ejemplos de los antiguos que consiguieron el objeto de su esperanza precisamente por su fe. El autor describe la virtud de la fe y su nervio eficaz allí donde no ha sido especialmente alabada en las páginas del AT. Este es el punto de vista que adopta y comunica originalidad y fuerza a su argumentación a base de ejemplos. No tiene nada de extraño que allí esté la fe y la descubra en sinnúmero de acciones virtuosas, si recordamos, con el Tridentino, que la fe es la raíz y el fundamento de toda justificación [1].

Dice, pues, el autor que *la fe es la convicción de las cosas* que se esperan. Es clásica la definición, aunque no puede decirse definición «esencial», porque no señala ni todo el objeto material de la fe (solamente indica «las cosas que se esperan», dejando otra multitud de verdades relativas a Dios) ni precisa cuál es el objeto formal o motivo de esta convicción, que es la autoridad de Dios revelante. Se trata de una definición «descriptiva», por uno de los efectos que produce la fe: dar al ánimo la convicción de ser verdadero lo que espera. La definición se ha dado en función del fin oratorio que pretende el autor: animar a la esperanza y a la paciencia en las tribulaciones.

La fe se dice ser *convicción* (ὑπόστασις). Esta palabra griega, que etimológicamente quiere decir *sub-stantia*, lo que está debajo, lo que sirve de base y fundamento, significa lo que da base y realidad subsistente a las cosas que esperamos.

Si en geología puede significar «sedimento», y en filosofía el sujeto de los accidentes, o sea la «substancia», la naturaleza y ser real de los individuos (en este sentido cf. la misma palabra en Heb 1,3), en esta carta a los Hebreos (3,14) ha adoptado el significado de lo que está en el fondo del alma, con el sentido de seguridad, confianza y garantía de las cosas que se esperan [2]. Con idéntico sentido en 2 Cor 9,4; 11,17. En el griego clásico, y también frecuentemente

[1] Conc. Trid., ses.6.ª *(De iustificatione)* c.8: Dz 801.
[2] Véase el comentario a Heb 3,14.

en el griego de los LXX, significa asimismo lo que en latín quiere decir «substantia», entendido este término por hacienda, posesión y por derecho de posesión. Por esto algunos [3] entienden por ὑπόστασις la «posesión anticipada» o «garantía objetiva» de los bienes que se esperan; y así la fe sería esta posesión anticipada y garantía de lo que va a venir. No pocos traducen «expectación firme» o «confianza sólida» (Erasmo y muchos modernos). Otros (v.gr., Estio, Westcott, Médebielle, Bonsirven), siguiendo a los Padres griegos, entienden que la fe es lo que da subsistencia a los bienes celestes en nuestra alma, lo que nos da seguridad de su existencia, y como que ya nos los hace ver. Por esto alguno ha traducido «actualización» de los bienes celestes [4]. Para Santo Tomás, como «substancia» es el primer principio de las cosas, la fe «substantia rerum sperandarum» es su primer principio o «prima inchoatio rerum sperandarum», es decir, el «primer principio» de la vida eterna [5].

La interpretación que creemos más fundamentada es la de los Padres griegos, seguidos también por otros. Sin duda que la fe, como dice Santo Tomás, es el «primer principio o incoación» de la vida de la gracia y de la vida eterna. Pero aquí se trata de ver cuál es el sentido de la palabra ὑπόστασις en el pasaje que estudiamos. No creemos tan afortunado el sentido de «posesión anticipada» o «derecho de posesión» de los bienes que se esperan. Porque, aunque la palabra ὑπόστασις adopte en el lenguaje clásico el significado de «posesión» y «derecho de posesión», aquí no parece daría, en primer lugar, un sentido exacto; porque la fe, la sola fe, no es un derecho de posesión ni una posesión anticipada de los bienes celestes. El derecho de posesión a ellos y su posesión anticipada lo da la gracia santificante o la caridad. La esperanza daría una posesión anticipada, pero no un derecho de posesión. Tampoco parece feliz traducir «expectación firme o confianza sólida», porque esto se refiere a la esperanza. Parece, por consiguiente, mejor entender ὑπόστασις como aquello que da base y fundamento a las cosas que se esperan y—como se dirá inmediatamente—a las cosas que no se ven. Esto que les da base y consistencia dentro de nosotros y, por tanto, realidad subsistente en nuestra apreciación, aunque no las veamos, es *la convicción* y persuasión que tenemos de su existencia. *La fe es*, por consiguiente, *la convicción* de que existen las cosas que esperamos; o, si se quiere, también una «garantía», pero garantía intelectual, de las cosas celestiales. Es la garantía de que existen; las conocemos y estamos seguros de que son, por la fe. Pero la fe sola no es la garantía de que las alcanzaremos. Aunque es conocida la vecindad que existe entre la fe y la confianza, entre la πίστις y la ἔλπις y παρρησία. Este matiz intelectual, de convicción, persuasión y garantía en el entendimiento, que atribuimos a la palabra ὑπόστασις, nos parece, en segundo lugar, más conforme

[3] SPICQ, 2,337-338, con SCHEPARDSON y BEYSCHLAG.
[4] R. E. WITT, *Hypostasis:* Amicitiae Corolla, p.331, citado por SPICQ, 2,337.
[5] Cf. *Summa Theologica* 2.2 q.4 a.1 c.

de las realidades que no se ven. [2] En ella, efectivamente, se han acreditado los antiguos. [3] Por la fe sabemos que los mundos han sido organi-

---

con el indudable sentido intelectual que adopta en seguida la palabra ἔλεγχος.

La palabra πραγμάτων (cosas, con sentido muy vago y general) puede ir con ἐλπιζομένων (las cosas que se esperan) o con οὐ βλεπομένων (las cosas que no se ven). Más común es hacerla depender de ὑπόστασις (así San Crisóstomo). Pero el sentido en uno y otro caso no varía. *Argumento* (ἔλεγχος) *de las [realidades] que no se ven* es la prueba, de orden intelectual, sobre la realidad que poseen estas cosas que no aparecen a los sentidos ni a la simple inteligencia. No aparece en otros lugares del NT. En el griego clásico significa «prueba, modo de probar o de convencer sobre el propio derecho, argumento». Por esto produce certeza, convicción, persuasión. Este sentido está en perfecta armonía y paralelismo con el que antes adoptamos para ὑπόστασις.

2 Sorprende que este versículo sea una explicación y razón (γάρ) del anterior. El sentido parece el siguiente: Tan ciertas y seguras son las realidades que indica la fe, esto que acaba de decirse en el v.1, que los antiguos, nuestros modelos de virtud y personas prudentes, se acreditaron en ella y la cultivaron con esmero. *En ella, efectivamente, se han acreditado los antiguos.*

Estos «antiguos» (οἱ πρεσβύτεροι) son los antepasados de Israel; son los «padres» de que se habla en 1,1; es decir, los patriarcas y, en general, los antecesores de los judíos, de los cuales se contarán en este capítulo sus hazañas por la fe: «Han conseguido testimonio» (ἐμαρτυρήθησαν), que aparece después en v.4.39. Se trata de un buen testimonio y de una alabanza de ellos (v.gr., en Abrahán, a quien su fe se le computó para la justicia: Gén 15,6; Rom 4,3...). Este buen testimonio que de ellos se ha dado los acredita. Por esto *se han acreditado en la fe* para ejemplo e instrucción nuestra.

3 Antes de comenzar la elocuente enumeración de estos ejemplares de la fe, el autor parece que quiere poner el marco o el escenario histórico en que se ha acreditado su fe. Este marco son los mundos creados por Dios. *Por la fe* (πίστει, dativo instrumental o de modo: «por fe») *sabemos* (νοοῦμεν) que es palabra de estricto contenido intelectual, que es propio de la fe, función de la inteligencia en su expresión formalísima y propia; viene a decir, por la fe llevamos en la mente, pensamos y juzgamos. *Los mundos* (αἰῶνας, Vg *saecula)* son la totalidad de las cosas a través de todos los tiempos. Puede entenderse de las sucesivas fases que atraviesa el universo indefinidamente, o de los diferentes compartimentos (cielos, infiernos, tierra, mares, astros...) que hay en esa totalidad de cosas («todas las cosas fueron hechas por El») (Jn 1,3). Estos mundos han sido organizados (κατηρτίσθαι), en perfecto pasivo, como indicando el carácter definitivo, estable y permanente de esta organización

zados por la palabra de Dios, de modo que no de lo visible resultase lo visible. [4] Por la fe Abel ofreció a Dios mejor sacrificio que Caín, por donde consiguió testimonio de ser justo, dando testimonio a sus

---

y orden [6]. La palabra indica, más que la creación primera de la nada, la creación segunda, es decir, el ornato y *opus distinctionis* de aquella creación de la nada (Vg *aptata esse saecula)*. Es la obra de ordenación y de teleología que aparece en el universo, y que ha sido *por la palabra de Dios*, es decir, puesto que la palabra es expresión del pensamiento y de la voluntad, por el poder e ideas ejemplares de Dios. *De modo que* (εἰς τὸ expresa finalidad y también, por el sentido, consecución), *no de lo visible resultara lo visible.* Esta traducción literal de la frase griega nos parece la más exacta con el pensamiento del autor. Podría en absoluto juntarse la negación μή con el verbo «resultara». Entonces el sentido sería: «de modo que de lo visible no resultara lo visible»; lo cual niega la creación de una materia preexistente visible y sugiere que la causa es el poder invisible de Dios. Pero la manera como lo hemos traducido, junta el μή con ἐκ φαινομένων, como está en el griego. Es una manera de subrayar con énfasis que «no de lo visible y aparente» resultó lo visible. Luego implícitamente se dice que el universo visible resultó de algo que no es visible, es decir, de la palabra de Dios antes mencionada. La traducción de la Vg *ut ex invisibilibus visibilia fierent*, responde más a esta última disposición de las palabras griegas; pero se presta a la dificultad teológica de que el mundo visible haya sido hecho «ex materia invisa». La dificultad desaparece si se traduce exactamente: «ut non ex visibilibus visibilia fierent». Estas cosas no visibles, de donde proceden los mundos, son las ideas ejemplares divinas y la fuerza creadora de Dios. Heb con esta frase, y con admitir la realidad de cosas que no se ven, rechaza el materialismo y profesa la existencia de un Dios que con su palabra crea y ordena el universo. Por cierto que esta verdad de un Dios creador, que aquí se menciona la primera, es también lo primero que encontramos en la revelación divina del Génesis. La conocemos de hecho por el testimonio de la fe.

4 *Por la fe Abel*, es decir, por su espíritu religioso, puesto que el ofrecer sacrificio, de que se va a hablar, pertenece a la virtud de la religión; pero el fundamento y raíz de este espíritu de religión era en Abel la fe y el espíritu de fe. *Ofreció a Dios mejor sacrificio* (πλείονα θυσίαν) *que Caín.* No se dice por qué era mejor sacrificio; puede pensarse que por su mayor número y frecuencia, y puede también pensarse que por el valor de las cosas que ofrecía. Abel, pastor de ovejas, ofreció de los primogénitos de su rebaño y de su grasa de ellos; Caín, cultivador del suelo, presentó de los frutos del campo a Yahvé (Gén 4,2-4). Cada uno ofrecía según la profesión a que estaba dedicado. Tal vez el menor valor de los sacrificios de Caín dependió de la menor selección con que escogía aquello que

[6] Por todo el contexto nos parece violento juntar *pistei* con *katertisthai*, en vez de con *nooumen*, como pretende (contra lo que suele hacerse) A. G. WIDDESS, *A Note* on *Heb* 11,3: JThST 10 (1959) 327-329.

dones el mismo Dios; y por ella, después de morir, todavía habla. [5] Por la fe Henoc fue trasladado de modo que no viese la muerte, y no

---

ofrecía, dentro del propio género y posibilidades de su profesión. Abel seleccionaría lo mejor para el Señor; Caín, lo ordinario o lo primero que hallaba. En todo caso, el espíritu de fe que se alaba en Abel, sería mayor en éste que en Caín, y haría más agradable sus sacrificios, cuyo valor era *ex opere operantis.*

El hecho es que *el mismo Dios dio testimonio a sus obras.* Lo dice la Escritura del Génesis, que es también decirlo el autor de esta palabra inspirada, Dios: «Yahvé miró con agrado a Abel y su ofrenda; pero a Caín y su presente no vio con buenos ojos» (Gén 4,4s). Es lo que recuerda el canon de la misa: «accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel». El testimonio de su justicia (e implícitamente el agrado en sus dones) lo dio también Cristo, llamando justo a Abel (Mt 23,35). La leyenda judía, que refiere San Jerónimo, habla del fuego del cielo que descendía sobre los sacrificios de Abel consumiéndolos, mientras dejaba intactos los de Caín [7].

Este testimonio lo dio Dios δι'ἧς, que gramaticalmente puede afectar, bien a la fe, bien al sacrificio (θυσία) que acaba de mencionarse. La mayoría lo juntan a la fe, a saber, *«por la fe» consiguió testimonio de ser justo,* más en consonancia con la idea que domina en el estijo siguiente y en todo el capítulo. Aunque se quiera referir (como lo hace Spicq [8]) al sacrificio, de suerte que el sentido sea *«por el sacrificio» consiguió testimonio de ser justo,* se trata de un sacrificio que viene imperado por la fe, y, por consiguiente, subsiste el valor de la fe dispositiva para la justificación. En toda hipótesis, la fe dispone a ser justo y a recibir ese testimonio de Dios.

Abel *por ella* (δι'αὐτῆς), es decir, por la fe (aquí ya no cabe, por el sentido, que se refiera al sacrificio como causa de que hable), *después de morir todavía habla.* Este hablar después de la muerte es propio de todos los justos y de todos los santos. Su ejemplo viviente de antaño prosigue su acción elocuente, más elocuente que las palabras; porque no sólo mueve como éstas, pero arrastra. En este sentido, Abel, con su inocencia y su fe y sus sacrificios religiosos, inspirados por la fe, sigue hablando. Pero cabe otra manera de hablar. El Señor dijo a Caín después que éste hubo matado a Abel: «La sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gén 4,10). Y a este clamor de la sangre de Abel aludirá el autor de Heb (12,24). Por su fe, es decir, por el mérito de su fe religiosa, que se manifestaba en sus sacrificios, habla todavía. Y habla pidiendo expiación de los pecados e intercesión por los pecadores. Vendrá la sangre de Cristo, que será la plena expiación y la eficacísima intercesión: «habla mejor que la de Abel» (12,24).

5-6 También al patriarca Henoc se le alaba *por la fe.* Pero esta alabanza no la encontramos de una manera explícita en la Escritura.

[7] *Liber hebraic. quaest. in Gen* c.4,4: ML 23,944 [992].
[8] Tom 2,342.

se le encuentra más, porque Dios le ha trasladado. En efecto, por causa del traslado consigue testimonio de que agradó a Dios; [6] mas sin fe imposible agradar [a Dios], porque el que se acerca a Dios debe

---

El autor la deduce del hecho de que agradó a Dios; mas es imposible agradarle sin fe (v.6). Luego Henoc tuvo fe y le agradó por ella. De Henoc, padre de Matusalén, la Escritura (Gén 5,21-24) dice dos veces que «caminó con Dios» (v.22-24). El mismo elogio se hace de Noé (Gén 6,9). La misma frase en Miq 6,8; Mal 2,6. Lo que la Vg ha traducido «ambulavit cum Deo», los LXX lo han vertido: «agradó (εὐηρέστησεν) a Dios» (Gén 5,22-24). El caminar con Dios, con paz y equidad (Mal 2,6), le es agradable.

El Génesis, después de indicar por segunda vez de Henoc que caminó con Dios (y que le agradó), dice que «no fue más [dejó de existir] porque Dios se lo llevó» (Gén 5,24). Los LXX han traducido: «y no se le encontró (εὑρίσκετο), porque Dios lo trasladó (μετέθηκεν)». El autor de Heb ha seguido más estrechamente esta lectura de los LXX con sus mismas palabras: *Henoc fue trasladado* de modo que no viese la muerte, *y no se le encuentra más, porque Dios le ha trasladado*. Aunque el mero trasladarle o llevarle Dios (texto hebreo) y el que «no fuera más» (texto hebreo) no impiden suponer que hubiera muerto, sin embargo, el autor de Heb escribe que fue trasladado *de modo que no viese la muerte*, dando a entender con esta expresión hebraica (ver la muerte, gustar la muerte) que de hecho Henoc no murió. Sería, en efecto, duro y alambicado, a nuestro parecer, darle el sentido de que no vio la muerte *de los que iban a perecer en el diluvio*. Por esto Heb se junta con la tradición judía y cristiana, que han hecho de Henoc un personaje famoso. La carta católica de Judas, apóstol, le atribuye unas palabras proféticas sobre el juicio futuro del Señor (v.14-16), y la literatura apocalíptica le presenta como personaje importante, amigo de Dios y revelador de sus secretos [9]. *En efecto* (γάρ), da la razón de por qué fue trasladado precisamente «por la fe». *Por causa del traslado:* la frase πρὸ τῆς μεταθέσεως podría entenderse en el sentido temporal de que «antes del traslado» consiguió testimonio de haber agradado a Dios. Pero parece mejor traducir «a cambio de, por causa de»; es decir, este traslado es una manifestación y manera de conocer que *consigue testimonio de que agradó a Dios.*

Ahora bien, *sin fe imposible agradar* [*a Dios*]. Luego Henoc, que le agradó, tenía fe y por ella le agradó. Es la conclusión implícita del autor. La frase «sin fe imposible agradar a Dios», de uso frecuente en el tratado dogmático y moral de la fe, evidentemente se refiere a la fe dogmática de que antes (v.1-3) ha hablado, o sea al conocimiento y aceptación intelectual de las verdades reveladas por Dios (cf. v.1-3,7ss). El tenor de la frase manifiesta una imposibilidad absoluta, que no admite excepción, de que agrade a Dios quien no acepta sus dichos por la fe. La razón (γάρ), que añade el

[9] Cf. artic. Ἐνώχ: ThWNT 2 p.553-557; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien* 1 (París 1934) p.233.236.

creer que existe y que, para los que le buscan, se hace justo remunerador.

[7] Por la fe, Noé, avisado por revelación de las cosas que todavía no se veían, con religioso temor construyó un arca para salvar su casa;

---

autor, da la explicación intrínseca de esta necesidad de la fe y de la imposibilidad de agradarle y de estar con El y «caminar con El» sin fe. *Porque el que se acerca a Dios* (τὸν προσερχόμενον, que ya conocemos con su significado cultual) *debe* (δεῖ) *creer* (πιστεῦσαι) *que existe* (ὅτι ἔστιν). Es imposible, en efecto, pretender acercarse a Dios, pretender darle el debido culto; a este Dios que es invisible (Rom 1,20; 1 Tim 1,17), y que habita una luz inaccesible (1 Tim 6,16), si no se sabe que existe como Dios personal, conociendo sus atributos invisibles por las cosas de la creación (Rom 1,20; Sab 13,1ss). Es más: es imposible acercarse a Dios, tributándole el verdadero culto que a él le agrada, y pretender acercarse a El en su reposo, si no se *cree* que El existe como Dios personal y como autor de ese culto con que quiere ser servido. Lo cual supone *creer* que El es el autor de la economía de salud en que quiere ser servido. No se puede libre y racionalmente acudir a El y apetecer este culto nuevo y esta nueva economía sobrenatural, si no se acepta la verdad de que El nos ha propuesto esta nueva economía y culto. Por eso aquí ven muchos que lo que se debe creer es que Dios existe como autor del orden sobrenatural [10]. Se cree evidentemente a base de su palabra.

La otra verdad que es menester creer es *que para los que le buscan se hace justo remunerador.* Nadie, en efecto, se acercaría a Dios para tributarle el culto que El desea y para gozar de El en su reposo si no cree que Dios remunera con su recompensa a los que le buscan. Para pretender acercarse a Dios con el fin de gozar de El, después de perseverar pacientemente en las pruebas de este mundo, es menester creer que El es remunerador y que El es el premio sobremanera grande (cf. Gén 15,1). Para ser introducido libremente en el reposo de Dios y gozar de su felicidad y amistad, es menester haber aceptado previamente esta amistad y amor. Pero se acepta por la fe, creyendo en esa amistad y remuneración de amigos. Los cristianos «han creído» en el amor que Dios les tiene (1 Jn 4,16). La fe da la convicción y la garantía intelectual de que existen estas realidades que se esperan, y que no se ven (v.1). Sin esa fe no se esperarían, ni, por tanto, se desearían, ni menos se acercaría el hombre a Dios. Por esto, el que se acerca a Dios debe creer que Dios vivo y verdadero, un Dios que existe, le invita y le quiere remunerar de esta manera [11].

7 Comienza la enumeración de ejemplos más patentes de fe. El primero, el de Noé. Se ve claro aquí que la fe es creer a la palabra

[10] V.gr. MELCHOR CANO, *De locis* l.12 c.4, citado por SUÁREZ, *De fide* disp.12 sec.3 n.4 5.8. Cf. M. NICOLÁU, *Psicología y pedagogía de la fe* n.392-394.

[11] Cf. Ibid. n.392-399.

por la fe condenó al mundo y se hizo heredero de la justicia según la fe.

[8] Por la fe Abrahán, llamado [por Dios], obedeció para salir hacia un lugar que iba a recibir en herencia, y salió sin saber adónde iba.

---

de Dios y aceptar lo que ella nos comunica por esta misma autoridad de la palabra de Dios, y no porque nosotros lo veamos [12].

En efecto, se hablará de la revelación divina que tuvo Noé. *Por la fe, Noé, avisado por revelación* (χρηματισθείς; la misma palabra en 8,5; se trata de revelación «divina») *de las cosas que todavía no se veían* (porque éste es el objeto propio de la fe, las cosas que no se ven [v.1] o en cuanto no se ven), *con religioso temor construyó un arca.* Con este religioso temor ((εὐλαβηθείς, cf. la misma raíz en 5,7, a propósito del «religioso y filial respeto» con que Cristo oraba al Padre) construyó un arca *para salvar su casa.* Las particularidades de esta arca y cómo entraron y se salvaron en ella los hijos de Noé, se describen en Gén 6,10-7,24. Este modo de salvación por el agua es tipo del bautismo que nos salva (1 Pe 3, 21). Por la *fe* (δι' ἧς, «por ella», evidentemente «por la fe»), con su adhesión a la palabra de Dios, creyendo lo que iba a venir y no venía todavía, se salvó a sí y a su casa, *y condenó al mundo.* Los demás, según San Pedro, «fueron incrédulos un tiempo» (ἀπειθήσασιν ποτε), cuando la paciencia de Dios esperaba (1 Pe 3,20), y «al mundo primitivo no perdonó—preservando a Noé con otros siete como pregonero de la justicia—, desencadenando el diluvio sobre el mundo de los impíos» (2 Pe 2,5). De este modo Noé *se hizo heredero de la justicia según la fe.* Heredó esta justicia como cosa adquirida y personal, no meramente prestada; es la justicia «según la fe» (κατὰ πίστιν), en contraposición a una justicia meramente externa y legal, de puros ritos exteriores, sin santificación interior. La fe es también aquí principio y causa, incoación de esta justicia.

8 Comienza a hablar de la fe de Abrahán, «padre de los creyentes», que, por ser insigne en la fe, merecerá que el autor le dedique estos v.8-19, ponderando la fe suya y de Sara su mujer. Fue *llamado* por Dios, que le dijo: «Sal de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré; y yo haré de ti una gran nación; te bendeciré y engrandeceré tu nombre; serás, pues, una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a los que te maldigan, y en ti serán benditos todos los pueblos de la tierra» (Gén 12,1-3). Y *por la fe obedeció* (ὑπήκουσεν), simultáneamente a la vocación de Dios (καλούμενος, en presente); por consiguiente, con prontitud y sin dilaciones, como lo da a entender Gén 12,4s. Se trata de la ejecución de una obediencia ciertamente, pero está inspirada «por la fe», creyendo la palabra de Dios, aunque no vea ni conozca el modo de su cumplimiento. Tiene que dejar Ur de Caldea, donde estaba la civilización antigua, y los bienes ciertos que en ella tenía, por otros que desconocía: *para salir hacia un lugar que iba a recibir en herencia, y salió sin*

[12] Recuérdese la definición del Concilio Vaticano sobre la fe (Dz 1789).

[9] Por la fe se detuvo en la tierra de la promesa, como en extraña [tierra], habitando en tiendas con Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. [10] Porque esperaba la ciudad que tiene los cimientos,

---

saber (este no saber es muy propio de la fe) *adónde iba*. Es mérito, sin duda, de su obediencia; pero es también mérito y prueba de su fe, creyendo firmemente con ella la palabra de Dios. Con razón se ha dicho que Abrahán marcha «de fe en fe» [13]. Comienza por la fe y se perfeccionará en sublime ejemplo de fe.

9-10 Según el Gén 12,4ss, Abrahán, a los setenta y cinco años de edad, salió de Harán, con Sara, su mujer, y Lot, su sobrino, y las personas que en Harán había reunido, «y partieron camino de la tierra de Canaán, llegando al país cananeo» (v.5). «Y se apareció Yahvé a Abrahán y le dijo: A tu descendencia daré esta tierra» (v.7). Desplegó su tienda al oriente de Bet-El (v.8) y, después de levantar el campo y emigrar a Egipto, por razón del hambre (v.9-20), volvió de Egipto hacia el Négueb, y desde allí hasta Bet-El, el lugar donde se había asentado la primera vez.

Abrahán moraba en esta tierra de Canaán, que le habían prometido, como si fuera una tierra extraña (y así consta en el modo de pedir sepulcro para su mujer Sara (Gén 23,4), y aparece viviendo en tiendas (Gén 18,1; 21,34), lo mismo que Isaac, su hijo, nacido de Sara, y Jacob, hijo de Isaac. Pero el corazón lo tenía en otra parte y tierra. Por todo esto se entiende que el autor diga que *por la fe se detuvo* (παρῴκησεν) *en* (εἰς) *la tierra de la promesa*, la tierra de Canaán, que Yahvé le había prometido para él y su descendencia, sin hacer en ella mansión permanente y definitiva (cf. Heb 13,14), sino *como en extraña [tierra], habitando* (κατοικήσας) *en tiendas con Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa*. Tanto las palabras πάροικοι y κάτοικοι, de la misma raíz de «detenerse» y «habitar», indican esta mansión y permanencia temporal y se aplican a extranjeros autorizados para residir en ciudad o tierra extraña, en contraposición a las ciudades de la misma (cf. en 1 Pe 2,11 la misma palabra πάροικοι, *advena* Vg; cf. Gén 23,4).

La razón de mirarse como extranjeros y advenedizos en esta tierra que, con todo, era la que le había sido prometida, *era la fe*, era su espíritu de fe. Porque esta tierra era símbolo de la otra tierra de promisión, la celeste, y él por la fe *esperaba la ciudad que tiene cimientos*, fundamentos sólidos, en oposición a las tiendas en que moraban y a los cimientos leves de urbes fácilmente conquistadas, la ciudad *cuyo arquitecto y constructor* (δημιουργός) *es Dios*. El anhelo de su espíritu era la otra ciudad, era la permanencia eterna y no temporal en la ciudad de Dios. Concebida por el mismo Dios en sus planes como arquitecto y levantada por El en sus muros, como constructor, allí estaba la ciudad permanente (la que tiene cimientos sólidos). Pero esta ciudad sólo era conocida por la fe; sólo era deseada y esperada presupuesta la fe.

[13] Delitzsch; Spicq, 2,346.

la ciudad cuyo arquitecto y constructor es Dios. [11] Por la fe, aun la misma Sara, fuera de la edad oportuna, recibió fuerza para engendrar descendencia, porque tuvo por fiel al que se lo prometía. [12] Por lo

11 Con la fe de Abrahán se asocia la fe de Sara, su mujer. Se pondera esta fe de Sara, *aun la misma Sara* (καὶ αὐτὴ Σάρρα), *Sara misma*. La razón de esta extrañeza y como dificultad que había en Sara para la fe, parece darse en que estaba *fuera de la edad oportuna* para concebir y parir un hijo, a lo cual alude San Pablo (Rom 4,19: «emortuam vulvam Sarrae» Vg). También puede ser razón de su dificultad para creer el que al principio acogió con duda el anuncio de su concepción que les hizo el mensajero angélico (Gén 18,9-15). Consideró la imposibilidad fisiológica que había para ello y la edad avanzada de Abrahán y de ella misma, y se rió de la propuesta. Al ser reprendida esta risa de Sara por el ángel, que añadió: «¿Acaso existe cosa extraordinaria para Yahvé?», Sara, sobrecogida de temor, negó que hubiera reído. En ello puede verse algún arrepentimiento de la risa e incredulidad primera y como una aceptación por fe, o comienzo de esa fe, acerca de lo que se prometía. Por lo demás, también Abrahán, a quien Yahvé había prometido que tendría un hijo de Sara su mujer, había recibido con risa la propuesta, diciendo en su interior: «¿A un centenario le va a nacer un hijo, y Sara la nonagenaria va a dar a luz?» (Gén 17, 15-17). Pero no hay duda de que, ante la insistencia de Dios (Gén 17, 18-21), Abrahán acepta su promesa y su pacto (cf. Gén 17,9-14. 22-26). Por esto *Sara [y Abrahán] por la fe*, es decir, porque aceptó la verdad que Dios le hablaba, *porque tuvo por fiel al que se lo prometía, recibió fuerza para engendrar descendencia* (εἰς καταβολὴν σπέρματος). A pesar de la imposibilidad fisiológica de concebir, recibió fuerza para ello. La frase griega transcrita literalmente se refiere a «la emisión de semilla» o acto sexual masculino; pero el sentido es claro. Con expresión elíptica se pueden suprimir palabras.

Algunos, extrañados por esta introducción de la fe de Sara, proponen una pequeña corrección en el texto, leyendo de esta manera: καὶ αὐτῇ Σαρρᾳ. Según esta lectura, el sujeto seguiría siendo en este versículo (como en el anterior y siguientes) Abrahán; y podría leerse así: «Por la fe [Abrahán], aun para la misma Sara, en orden a la misma Sara, recibió fuerza para engendrar descendencia, y aun fuera de la edad oportuna, porque tuvo por fiel al que se lo prometió». Pero no hay códices que abonen esta lectura.

Por lo demás, la mención de Sara junto a Abrahán, padre de los creyentes, no es rara en la literatura bíblica (Rom 4,19; 9,9; 1 Pe 3,6) [14].

12 *Por lo cual* (διό), como premio de esta fe, Dios realizó su obra, y obra milagrosa: *nacieron de uno* una multitud. Pero se pondera el milagro en las palabras que añade: *Y aun de uno muerto*

[14] En el comentario de J. HERING, *L'épître aux Hébreux* (1954), se aplican exclusivamente a Abrahán las palabras de 11,11, considerando la mención de Sara como una glosa fuera de armonía con el contexto.

cual nacieron de uno, y aun de uno muerto [hijos], como los astros del cielo en multitud y como la arena que está junto a la orilla del mar, innumerable.

13 Según la fe, murieron todos éstos, no habiendo recibido el objeto de las promesas, pero de lejos viéndolas y saludándolas, y confesando que son extranjeros y peregrinos sobre la tierra; 14 pues los que tal dicen se manifiestan como quienes buscan una patria. 15 Y, si se

---

(καὶ ταῦτα νενεκρωμένου), es decir, muerto en sus funciones de reproducción (cf. la misma idea respecto de Sara en Rom 4,19). Los que nacieron de este anciano fueron *como los astros del cielo en multitud.* El Señor, en efecto, le dijo un día a Abrahán: «Mira el cielo y, si puedes, cuenta las estrellas. Así será tu descendencia» (Gén 15,5). La misma ponderación de la descendencia numerosa, con otra comparación, le había hecho el Señor (Gén 22,17): *y como la arena que está junto a la orilla del mar, innumerable.* Porque Abrahán también es padre de todos nosotros (Rom 4,16s).

13-16 Estos versos contienen algunas reflexiones de Heb acerca de la fe de los patriarcas. Aunque Dios probó la fe de estos patriarcas difiriendo el cumplimiento de sus promesas, ellos no desesperaron y no descaecieron en su fe. Por el contrario, *según la fe,* es decir, según lo que creían y profesaban, y reafirmándose en su fe victoriosa, *murieron todos éstos, no habiendo recibido el objeto de sus promesas.* Pero era tal su fe y su seguridad en la palabra de Dios, que lo había prometido, como *de lejos viéndolas y saludándolas.* La fe las daba ese argumento de las cosas que no veían, como si las viesen. Y con tanta seguridad, que ya las saludaban con gozo; como los navegantes que se acercan al puerto saludan desde lejos. De Abrahán dice Cristo que deseó ver el día del Mesías, que lo vio y que se gozó (Jn 8,56). Isaac, antes de morir, bendijo a Jacob, pidiendo a Dios omnipotente que le hiciera crecer y que le multiplicara; y, seguro de las promesas hechas a Abrahán, rogó que Dios le concediera las bendiciones de Abrahán a él, Jacob, y a su descendencia, para que poseyera la tierra de su peregrinación, que había prometido a su abuelo (Gén 28,3-4). De Jacob es conocido su vaticinio postrero antes de morir, anunciando la venida de Aquel a quien pertenecía el cetro y el reino y a quien sería la obediencia de todas las naciones (Gén 49,10).

Murieron *confesando que son extranjeros* (ξένοι) *y peregrinos* (παρεπίδημοι; la misma palabra en 1 Pe 2,11) *sobre la tierra.* A Abrahán, en efecto, le prometió Yahvé darle «la tierra de su peregrinación» (τὴν γῆν ἣν παροικεῖς, LXX), «la tierra en que habitas como transeúnte» (Gén 17,8). Más adelante, Abrahán se declaró advenedizo y peregrino (Gén 23,4). Isaac, al invocar la bendición divina sobre Jacob (Gén 28,3.4), había rogado que Dios concediera a Jacob y a su descendencia: «la tierra de su peregrinación» (τὴν γῆν τῆς παροικήσεως σου, LXX), es decir, la tierra donde moraba como huésped. Confesaban, por tanto, Isaac y Jacob, y antes Abrahán, su condición de peregrinos. *Pues los que tal dicen, se manifiestan* (ἐμφανίζουσιν, muestran claramente) *como quienes buscan*

acordaran de aquella de donde salieron, tendrían tiempo de haber vuelto. [16] Pero ahora aspiran a una mejor, esto es, a una celestial. Por lo cual no se avergüenza de ellos Dios, de llamarse su Dios, pues les ha preparado una ciudad.

[17] Por la fe, Abrahán, puesto en prueba, ofreció a Isaac, y era el hijo único el que ofrecía, el que había salido garante de las promesas,

---

una patria. Pero la patria que buscaba Abrahán no era la Caldea, de donde había salido. Abrahán se llama peregrino y extranjero en Canaán, no por contraposición a su patria y tierra caldea, sino por oposición a la verdadera tierra de promisión, tierra y patria celestial, de la que era símbolo la tierra de Canaán. Porque los patriarcas, *si se acordaran de aquella* patria *de donde salieron, tendrían tiempo*, oportunidad, *de haber vuelto.*

Pero ahora: en vez de acordarse de la patria terrena, de la cual salió Abrahán, obediente al mandato divino, sus deseos y entusiasmos están definitivamente fijos en otra. *Aspiran* con vehemencia (ὀρέγονται) *a una mejor, esto es, a una celestial. Por lo cual,* porque tienen su corazón en el cielo, y no en la tierra, *no se avergüenza de ellos Dios,* lo cual es una manera de decir que Dios está satisfecho y contento de ellos. Porque, teniendo ellos sus aspiraciones en la casa donde Dios mora y donde los quiere recibir como hijos que gocen de la felicidad de su Padre de adopción, este Padre está también satisfecho de sus hijos adoptivos. No se avergüenza *de llamarse su Dios,* como vemos que con frecuencia Dios se llama, o se deja llamar, en la Sagrada Escritura: Dios de Abrahán (Gén 26,24), de Isaac y de Jacob (Ex 3,6; 32,13; Tob 7,13; Mc 12,26; Act 3,13...). Para cumplimiento de su promesa, superior a la nueva tierra terrestre de Canaán, *les ha preparado una ciudad.* Ya no será habitar en tiendas, sino en la Jerusalén celestial.

17 La fe de Abrahán, su creencia en la palabra de Dios, se hizo manifiesta en el sacrificio de su hijo Isaac. Heb pondera cada uno de los rasgos que acreditan esta fe y obediencia. *Por la fe:* no cabe duda que hubo aquí no sólo obediencia, pero también confianza (παρρησία, que ya conocemos), y una auténtica fe en la palabra de Dios. Yahvé le había dicho (Gén 21,12; Rom 9,7), al ordenarle que expulsara a Agar la esclava con Ismael, según los deseos de Sara: «No te desagrade todo lo que afirma Sara respecto del muchacho y de tu esclava; escucha sus palabras, pues *es en Isaac en quien te será reputada la descendencia*». Ahora bien, Abrahán verdaderamente *fue puesto en prueba* (πειραζόμενος); porque recibió orden de tomar al hijo único (único, por ser el que le quedaba, y, además, como sinónimo del gran amor que le tenía), «que tanto amas», y de ir al país del Moriá para ofrecerlo en holocausto sobre una montaña que Yahvé le mostraría (Gén 22,2). Son conocidos los rasgos dramáticos de esta obediencia heroica de Abrahán (Gén 22,3-19), que es también una fe heroica. La obediencia fue heroica, porque la fe lo fue también. San Pablo ha ponderado la fe de Abrahán (Rom 4,20-22). Abrahán *ofreció* (προσενήνοχεν, en perfecto, indicando el acto plenamente realizado en el interior de

[18] de quien le había sido dicho que «en Isaac será reputada tu descendencia». [19] Pensaba que aun de los muertos puede resucitar [a alguno] Dios. Por donde lo recobró también en figura.

[20] También por la fe bendijo Isaac a Jacob y a Esaú acerca del

---

su corazón) *a Isaac*. Como mérito particular de Abrahán, el autor recalca: *y era el hijo único* (μονογενής; los LXX han traducido: ἀγαπητός, el amado: Gén 22,2.12.16; vienen a ser términos equivalentes) *el que ofrecía* (προσέφερεν). Es un imperfecto de conato, que indica una acción iniciada (como fue la del sacrificio de Isaac), pero interrumpida. Está en oposición con el perfecto sacrificio interior del hijo realizado en el corazón de Abrahán (προσενήνοχεν, más arriba, en perfecto), pero no verificado en la realidad. *El que había salido garante* (ἀναδεξάμενος) *de las promesas*. Este verbo, que significa «recibir, aceptar, comprometerse, salir garante...», añade al λαβεῖν (v.13) un matiz de recepción ferviente (cf. Act 28,7). Por eso lo traducimos aquí por «salir garante».

18 Spicq [15] refiere el πρὸς ὃν a Abrahán, traduciendo «a quien le había dicho». Parece que, como antes, puede traducirse: «*de quien*, acerca del cual», es decir, acerca de Isaac, *le había sido dicho que «en Isaac será reputada tu descendencia»* (Gén 21,12). Literalmente, «será llamada» (κληθήσεται), hebraísmo para significar que «será considerada como tu descendencia la de Isaac».

19 Abrahán *pensaba* (λογισάμενος, en aoristo, lo había pensado antes y estaba persuadido de ello) que Dios tiene tanto poder para cumplir su palabra que *aun de los muertos puede resucitar* a alguno. Es lo que recuerda San Pablo a propósito de la fe de Abrahán: «se había fiado de Dios, que vivifica a los muertos, y llama a las cosas que no son como si fueran» (Rom 9,17). Abrahán pensó altamente de Dios y de que puede tener palabra, a pesar de todas las dificultades que a la mente humana pueden entorpecer para creer su cumplimiento. Abrahán, «contra lo que se podía esperar, creyó con esperanza» («contra spem in spem credidit») (Rom 4,18). *Por donde* (ὅθεν), por esta fe heroica, *lo recobró* [a Isaac] *también* (καί) *en figura*. No sólo le fue devuelto su hijo y lo ganó recobrando al que ya miraba muerto. Pero, además, este hijo inmolado en sacrificio ha venido a ser tipo y figura ((ἐν παραβολῇ) de Cristo y del sacrificio de Cristo.

20 *También por la fe*. En la bendición de Isaac a Jacob y a Esaú, que refiere Gén 27, con todo el dramatismo de la intriga por parte de Rebeca, la madre, y con la misteriosa mentira [16] por parte de Jacob, también (καί) en este caso hay que reconocer la fe con que Isaac se somete a los designios del Omnipotente y quiere que la bendición se transmita a Jacob, en contra de los derechos usuales del primogénito Esaú. Era la libre elección de Dios que recuerda San Pablo: «... cuando todavía no habían nacido ni hecho cosa buena o mala (para que se mantuviese el designio de Dios, hecho por libre

[15] T.2,352.
[16] Cf. S. Augustinus, *Contra mendacium* 24: ML 40,533.

futuro. [21] **Por la fe, Jacob, al morir, bendijo a cada uno de los hijos de José, y adoró sobre la cabeza de su bastón.** [22] **Por la fe, José, al**

---

elección, no en virtud de obras, sino por gracia del que llama), le fue dicho a Rebeca: que «el mayor servirá al menor» (Gén 25,23); según está escrito: Amé a Jacob y odié [tuve en menos afecto] a Esaú (Mal 1,2-3)». Jacob, al dar su bendición, se acomodó por la fe a estos designios divinos. *Acerca del futuro* (περὶ μελλόντων), con vistas a las cosas que iban a venir.

21 También la bendición que *Jacob al morir* dio a los dos hijos de José, Efraín y Manasés, fue *por la fe*. La refiere el Gén 48,10-20. Contra el orden natural que pedía la costumbre y los mismos deseos de José, Jacob puso la mano derecha sobre Efraín, el menor, y colocado de intento a la izquierda por José; y puso la mano izquierda sobre el mayor, Manasés, puesto de intento por su padre a la derecha del anciano. La bella oración de Jacob en esta circunstancia solemne es una oración llena de confianza y de fe: «El Dios en cuya presencia caminaron mis padres Abrahán e Isaac; el Dios que me apacienta desde mi adolescencia hasta el día de hoy; el Angel que me libra de todos los males, bendiga a estos niños, y que se invoque sobre ellos mi nombre, y también los nombres de mis padres Abrahán e Isaac, y que crezcan en muchedumbre sobre la tierra...» (Gén 48,15s). Aunque José protestó porque el menor, Efraín, había recibido la mejor bendición, no quiso Jacob deshacer lo hecho: «Lo sé, hijo mío, lo sé—contestó a José, aceptando con fe los designios divinos—; también éste [Manasés] llegará a formar un pueblo y también él será grande; pero, no obstante, su hermano menor será mayor que él, y su posteridad formará una multitud de pueblos» (Gén 48,17-20).

Y adoró sobre la cabeza de su bastón. Heb sigue en esto a los LXX en Gén 47,31. Atribuyen a Jacob, después del juramento que José le hizo prometiendo que le enterraría, no en Egipto, sino con sus padres, una adoración de Dios, como en acción de gracias, inclinándose sobre la extremidad del bastón de mando de José. Este bastón era símbolo de autoridad, y en esta adoración ven algunos el cumplimiento de Gén 37,9-10. Se recoge también la costumbre, en uso todavía en Egipto, de que el que jura se inclina hacia la extremidad del bastón oficial del magistrado [17]. A esta adoración alude el autor de Heb. Y aquí José prefiguraba la potestad de Cristo, que Jacob adoró con fe.

Conviene, sin embargo, recordar que la Vg, que sigue en este pasaje el texto hebreo más fielmente que los LXX, ha leído que «Israel adoró a Dios inclinándose sobre la cabecera, no del bordón, sino de su lecho». Lo mismo que leemos en 3 Re 1,47 [18].

22 Otro ejemplo de fe en las promesas de Dios, el que dio el patriarca José. *Al morir se acordó de la salida de los hijos de Israel.* Dios había revelado a Abrahán que su descendencia sería peregrina

[17] Spicq, 2,355.
[18] Cf. S. Hieronymus, *Quaest. hebr. in Gen* c.47,31: ML 23,1002-1003 [1053-1054].

morir, se acordó de la salida de los hijos de Israel, y dio órdenes acerca de sus huesos.

23 **Por la fe, Moisés, después de nacer, fue escondido tres meses por sus padres, porque veían hermoso al niño y no temieron la orden**

---

en tierra extraña y que sería sometida a servidumbre y oprimida por espacio de cuatrocientos años. Pero que también Yahvé juzgaría a la nación que iban a servir y que tras esto partirían con grande riqueza (Gén 15,13s). José se acordó de esta palabra de Dios, *se acordó de la salida de los hijos de Israel*, y la recibió con fe, la aceptó. Por esto, aunque todavía faltaban años hasta el cumplimiento de esta salida de Egipto (él tenía al morir ciento diez años [Gén 50,25], y tenía que pasar todavía siglo y medio más), sin embargo prefirió estar con sus padres en la tierra de promisión, estimando más esta tierra que todo el poderío y grandeza de Egipto. Por esto *dio órdenes acerca de sus huesos*. Habló así a sus hermanos: «Después de mi muerte, Dios os visitará y os hará salir desde esta tierra a la tierra que juró a Abrahán, Isaac y Jacob... Dios os visitará; llevad de este lugar mis huesos con vosotros...» (Gén 50,23s). Y sus huesos fueron transportados efectivamente por Moisés (Ex 13,19) y sepultados más tarde en Siquem, en la parte de un campo que Jacob había comprado a los hijos de Henoc, padre de Siquem, que fue en adelante propiedad de los hijos de José (Jos 24,32).

23 Comienza lo relativo a la fe de Moisés, el gran jefe de los israelitas, en quien se detendrá más largamente (v.23-29) para ponderar los ejemplos de su fe. Los destinatarios de la carta estiman sobremanera a este caudillo de su pueblo. La fe modelo del libertador de Israel es programa para todos los israelitas. *Moisés, después de nacer, por la fe fue escondido tres meses por sus padres*. Estos eran Amrán, que vivió ciento treinta y siete años, y Jocabed. Hermano de Moisés fue Aarón (Ex 6,20). Había un edicto de Faraón que mandaba dar muerte a los hijos varones de los israelitas, echándolos al río (Ex 1,22), porque quería impedir la multiplicación y fuerza de este pueblo. Pero los padres de Moisés *veían hermoso al niño* (ἀστεῖον τὸ παιδίον; la misma palabra en los LXX; la Vg «elegantem», Ex 2,2). San Esteban pondera también esta su belleza y gracia en Act 7,20: ἀστεῖος τῷ Θεῷ, que la Vg traduce «gratus Deo», y puede también traducirse con hipérbole: «gracioso hasta para Dios, divinamente gracioso». Los autores judíos (Filón, Josefo) recalcan esta belleza de Moisés [19]. Por causa de esta hermosura (διότι), Moisés *fue escondido tres meses por sus padres*. La Sagrada Escritura, en Ex 2,2ss, atribuye a su madre solamente este esconder y salvar al niño, ayudada por su hermana; pero los autores judíos [20] lo atribuyen a sus dos padres. Estos padres se movieron *por la fe* en este esconder al niño *y no temieron la orden del rey*. La belleza del niño les hizo ver una señal de la predilección divina para con él y un indicio de los altos designios de Dios para

[19] Cf. SPICQ, 2,356-357.
[20] FILÓN, JOSEFO, l.c., ibid.

del rey. [24] Por la fe, Moisés, hecho mayor, rehusó ser llamado hijo de una hija del Faraón, [25] prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios que tener el goce pasajero del pecado, [26] estimando riqueza mayor que los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo; porque miraba

---

con él. Con esta fe y con esta confianza en Dios no vacilaron en arrostrar las iras del Faraón. Su fe era el comienzo de la liberación de Israel.

24-26 *Moisés,* recogido del Nilo por la hija del Faraón y adoptado por ella como hijo (Ex 2,5-10), había sido educado como correspondía a la alteza de su nueva condición. Pero, *hecho mayor,* fue a donde sus hermanos los israelitas trabajaban, comprobó lo agobiados que andaban y vio a un egipcio que pegaba a uno de sus hermanos hebreos (Ex 2,11). *Rehusó* (ἠρνήσατο, decir que no) *ser llamado hijo de una hija de Faraón.* «Ser llamado» es equivalentemente tener esa condición. Rehusar el ser llamado es rehusar esa condición de ser considerado como «hijo de hija de Faraón» (sin artículos, como indicando la dignidad y el estado, prescindiendo de la persona, cualquiera que fuese, la que adoptara). El Faraón, enterado que Moisés había matado a un egipcio para castigar los malos tratos infligidos a un hebreo, trató de matar a Moisés; pero éste huyó de la presencia de Faraón y se estableció en el país de Madián (Ex 2,11-15), *prefiriendo ser maltratado* (συνκακουχεῖσθαι, aguantar juntamente los males) *con el pueblo de Dios que tener el goce pasajero del pecado.* Era el goce (ἀπόλαυσις) y la vida ligera y fácil de la corte de Faraón, que fácilmente llevaría al pecado, al menos al pecado de olvido de los suyos y de sus connacionales y de su muerte. Y este goce era temporal y precario, pasajero (πρόσκαιρος), como todos los goces de la vida vana. Esa renuncia al pecado y esa predilección por el pueblo de Dios (pecado y Dios son dos cosas que se oponen esencialmente); esa renuncia al goce y esa preferencia por los malos tratos, sólo se entiende y se hace comprensible con espíritu de fe. Por esto Moisés rehusó lo uno y prefirió lo otro, *por la fe.*

Todavía confirma más este espíritu de fe, y sólo es comprensible a la luz de la fe lo que hizo, *estimando riqueza mayor que los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo.* Los tesoros de Egipto, con sus inmensos graneros y sus depósitos de provisiones, tesoros fabulosos, no se llevaron la codicia y el deseo de Moisés. Por encima de estos bienes sensibles estimó valor superior, y esto por la fe, el oprobio de este pueblo hebreo, ungido por Yahvé como su predilecto y el pueblo de su alianza. Por esto algunos entienden este «cristo» o «ungido» el mismo pueblo hebreo (cf. Sal 88,29.52, en que el «ungido» puede entenderse de todo el pueblo davídico; en el v.51 y 52 se habla también del «oprobio» de este pueblo, paralelamente al oprobio de Israel en Egipto). Sin embargo, aun entendiendo directamente del pueblo hebreo ese «cristo» o ungido que padece oprobio, la alusión a otro Cristo, preparado por este pueblo, es clara. Y éste sí que padeció oprobios en su pasión. El oprobio de Israel,

a la justa retribución. [27] Por la fe abandonó Egipto, sin haber temido la ira del rey; pues se mantuvo firme como viendo al invisible. [28] Por

---

que padecía en Egipto, figura del Mesías antes de su venida; como el oprobio de los cristianos, después de su pasión, son también «oprobio de Cristo». Este oprobio y el asociarse a sus pasiones (Flp 3,10) es causa de nuestra salud y de gozo exultante en la revelación futura de su gloria. Por esto, «si recibís oprobio por el nombre de Cristo, sois bienaventurados, porque entonces descansa sobre vosotros lo que es de la gloria y el Espíritu de Dios» (1 Pe 4,13s). Moisés lo estimó así con este espíritu de fe, *porque miraba a la justa retribución.*

27 La fe de Moisés aparece también en que *abandonó Egipto, sin haber temido la ira del rey.* Este «abandonar» (κατέλιπεν) Egipto parece referirse a un dejar Egipto definitivamente, no a la primera salida de Egipto, cuando Moisés, después de dar muerte a un egipcio que maltrataba al hebreo, huyó a la tierra de Madián (Ex 2, 11-15). Es verdad que este salir de Egipto es anterior a la celebración de la Pascua y a la aspersión de la sangre de que se habla en el verso siguiente. Por esto no pocos comentaristas entienden el presente v.27 de la primera salida de Moisés. Sin embargo, ni esta salida, al esconderse en tierra de Madián, fue un abandonar Egipto definitivamente, ni aparece o resulta particular mención de su fe en esta huida, ni consta que no temiera la ira del rey. Por el contrario, en Ex 2,14 se dice expresamente que Moisés «temió» cuando supo que había cundido el hecho de haber matado al egipcio, y dijo: «¿Cómo se ha hecho público este hecho?» Faraón, al oírlo, buscaba matar a Moisés, y éste se escapó. El dejar la tierra de Egipto «sin haber temido la ira del rey» debe referirse a la salida definitiva atravesando el mar Rojo, que ahora se menciona de una manera general y como título de los pormenores y particularidades que en los v.28-31 se referirán. La larga historia de esta salida, imperada muchas veces por Dios, intentada por Moisés y Aarón, frustrada siempre por la negativa del Faraón, cuyo corazón estaba endurecido a pesar de las plagas que asolaban a su pueblo, puede leerse en Ex c.5-11. Aquí es donde se mostró verdaderamente que Moisés, aunque vacilante al principio, en definitiva no temió la ira del rey. La razón es que *se mantuvo firme como viendo al invisible.* Este «invisible» (τὸν ἀόρατον) es el Dios trascendente, el Rey de los siglos, inmortal, «invisible» (la misma palabra griega, 1 Tim 1,17), el que Moisés había escuchado en el monte Horeb, el que se le apareció en una llama de fuego de en medio de una zarza (Ex 3,1-5). Y aunque Moisés no se atrevía a «mirar» contra el lugar donde Dios estaba (Ex 3,6), los efectos de aquella visión y de aquellas locuciones de Dios (Ex 3,7-4,17) fueron comunicarle firmeza y fortaleza para la empresa de salvar al pueblo (Ex 4,18ss). Otra vez triunfaba aquí la fe en Dios; y por la fe en su palabra abandonó Egipto.

28 *Moisés celebró la Pascua,* literalmente «hizo (πεποίηκεν, en perfecto, como indicando también la institución definitiva de

la fe celebró la Pascua y la aspersión de la sangre, para que el exterminador no tocase a los primogénitos. [29] Por la fe atravesaron el mar

---

este rito tan simbólico) la Pascua». Se narra en Ex 12 el mandato de Dios de matar un cordero o cabrito y el rito y modo de comerlo. Era la Pascua (Phase), es decir, el tránsito del Señor. El Señor «pasaría» y «heriría» a todo primogénito de Egipto. Pero dio como contraseña *la aspersión de la sangre*, para salvar a los primogénitos de los hebreos. El Señor vería la sangre y pasaría de largo. Debían tomar un manojo de hisopo, mojarlo en la sangre del cordero o cabrito sacrificado, recogida en una copa, y untar con sangre de la copa el dintel y las dos jambas, sin que nadie saliera por la puerta de su casa hasta la mañana (Ex 12,22). Yahvé pasaría para «herir» a los egipcios. Con esta sangre del cordero pascual se libraban del «exterminador», que pasaba con el fin de ejecutar la venganza divina, *para que el exterminador no tocase* (θίγῃ, la palabra es aquí más suave que antes, tratándose de «herir» a los egipcios) *a los primogénitos de ellos*, es decir, de los hebreos.

Ya se echa de ver que para celebrar esta Pascua, como rito de liberación, y para untar con sangre de animal los dinteles y montantes de las puertas, como modo de liberación, era menester creer en la palabra de Dios, que lo había mandado y anunciado; era menester la fe. Moisés lo hizo *por la fe*. Pero el objeto de la fe no se limitaba a esa primera liberación del cautiverio de Egipto. Aquel cordero pascual y aquel rito, que debían celebrar todos los años y explicar a los sucesores (Ex 12,24-27), era la figura y tipo de otro Cordero sin mancha que sería inmolado con el tiempo para liberación de todo el mundo (cf. Jn 19,36; 1,29.36; Is 53,7; Ap 5,6...). Aquella sangre, cuya aspersión libraba del exterminio, era figura y tipo de otra sangre, la del Cordero futuro, sacrificado, que libraría de la muerte a los que serían redimidos por ella y con ella se lavaran de sus culpas. El objeto de la fe de Moisés iba más allá de lo que a primera vista podría parecer.

29 La victoria de la fe aparece clara en Moisés por la hazaña épica de atravesar el mar Rojo (Ex 14).

Los prodigios divinos acompañan aquel éxodo. *Por la fe atravesaron el mar Rojo como a través de tierra seca*. Cuando el pueblo, huyendo de Egipto, se vio impedido por el mar y el desierto, y, perseguido por el ejército de Faraón, murmuraba contra Moisés, éste les habló de esta manera: «No temáis, estad tranquilos y veréis la salvación que Yahvé lleva hoy a cabo por vosotros; pues del modo que habéis visto hoy a los egipcios, no volveréis a verlos nunca jamás. Yahvé combatirá por vosotros...» (Ex 14,13). La fe de Moisés y la del pueblo les salvó. Moisés extendió su mano sobre el mar, y Yahvé retiró el mar mediante un fuerte viento solano que sopló toda la noche, dejó al mar seco, y las aguas se hendieron. Entonces los hijos de Israel entraron en medio del mar por lo enjuto, y las aguas formaban como un muro a su derecha e izquierda (Ex 14,21s). *E intentándolo los egipcios*, literalmente «de la cual«

Rojo como a través de tierra seca; e intentándolo los egipcios, fueron sumergidos.

30 Por la fe, los muros de Jericó cayeron, cercados durante siete

---

(tierra seca, de que acaba de hablarse) «tomando experiencia» (ἧς πεῖραν λαβόντες), aunque muchos refieren el relativo ἧς al «mar» (θάλασσα), que está un poco antes. «Tomar experiencia» es intentar, dejarse caer en la tentación; la tentación era la de la tierra seca, que como los convidaba a ir adelante y pasar ellos también, como habían pasado los hebreos. Era tentación de la «tierra seca» y podía decirse también del «mar Rojo», donde estaban. Pero el resultado fue muy distinto en unos y otros. Porque los egipcios, con sus 600 carros de guerra selectos y todos los carros de Egipto con oficiales escogidos al frente de todos ellos (Ex 14,7), *fueron sumergidos* (κατεπόθησαν, fueron embebidos, tragados hacia abajo). La frase es triunfadora. Y este triunfo de la fe lo cantó Moisés y el pueblo de Israel en el conocido himno *Cantemus Domino*... Los carros, el ejército y sus príncipes, todo «fue tragado en el mar Rojo; los cubrieron las olas del Océano; bajaron como piedra a lo profundo... Soplaste con tu aliento: los recubrió la mar, hundiéronse como plomo en las aguas impetuosas» (Ex 15,4.5.10).

30 La toma de Jericó, la primera ciudad cananea que pasa a manos de Israel, con ser ciudad fuertemente amurallada y defendida, es un triunfo de la fe. Yahvé había hablado al caudillo de los hebreos y le había indicado el modo de cercarla. La victoria la obtendrían el séptimo día. «Mira—le dijo a Josué—, he entregado en tus manos a Jericó y su rey: hombres de guerra. Rodead la ciudad todos los combatientes, dando una vuelta en torno de ella; así harás durante seis días. Siete sacerdotes llevarán delante del arca siete trompetas de cuernos de carnero, y al séptimo día daréis vuelta a la ciudad siete veces, mientras los sacerdotes tocan las trompetas. Y ocurrirá que al sonar el cuerno de carnero, cuando oigáis el sonido de la trompeta, todo el pueblo prorrumpirá en gran alarido y se vendrá abajo la muralla de la ciudad, y el pueblo escalará cada uno por el sitio de enfrente de sí» (Jos 6,2-5). Aquí se ve que *por la fe*, por la fe de Josué y del pueblo, que creyeron la palabra de Dios, aunque aquellos medios parecían improporcionados, y lo eran naturalmente para tomar una gran ciudad, *los muros de Jericó cayeron, cercados durante siete días*. Y así, «sin arietes ni máquinas de guerra, el soberano Señor del mundo derribó los muros de Jericó» (2 Mac 12,15). Aquel cercar la ciudad una vez por día, como demostración de un ejército que amenaza, y en el silencio de los alaridos humanos, repetido todo esto seis días, diríamos que era lo equivalente a una «guerra fría y de nervios». Y el clamor impetuoso del séptimo día, con cerco repetido y desfile del ejército por siete veces, era en sí impresionante. Aunque se quiera atribuir la rendición de la ciudad a esta derrota psicológica y a una guerra de nervios, es decir, a la astucia del adversario [21]; y aunque consta ese

[21] Cf. F. M. Abel: RB 56 (1949) 322ss; 57 (1950) 321ss.

días. [31] Por la fe, Rajab la prostituta no pereció con los incrédulos después de acoger con paz a los espías.

---

temor de los habitantes de Jericó hacia Israel por las maravillas oídas del paso del mar Rojo, etc. (cf. Jos 2,9-11), sin embargo, no era naturalmente explicable o previsible esta certeza de conquista al séptimo día, y no otro, si no es por la acción divina, que se sirve también de los medios naturales y humanos para obrar sus efectos, que unas veces son milagros en su substancia *(quoad substantiam)*, otras basta que lo sean en cuanto al modo *(quoad modum)* con que se han realizado. Lo mismo diríamos si se admite la idea de que el derrumbamiento de los muros se haya debido a un terremoto. La coincidencia del terremoto con el día séptimo, según lo pedido por el Señor, no es cognoscible por las solas fuerzas naturales de los hombres. Pero no quitan la realidad de un milagro por el modo con que los hechos han sucedido. Y no quitan tampoco en este caso la victoria de la fe.

31 También se ensalza la fe de una prostituta. Se trata de Rajab (Rahab), que se da a conocer en Jos 2, y a quien se denomina «meretriz» (πόρνη). Para Santo Tomás quiere decir «idólatra»; para Nicolás de Lira es mero apelativo que más bien significa «posadera» [22]. Pero no parece que estas opiniones hayan hecho fortuna ni que salven la fama de una mujer de profesión infame. Lo que ciertamente mejora su fama es la fe que demostró. Es sabido que Josué envió dos espías a Jericó para explorar el país. Estos se aposentaron en casa de Rajab; pero, enterado el rey de Jericó, mandó echarlos de la casa. Ella, sin embargo, los subió al terrado y los escondió entre haces de lino que tenía dispuestos sobre el terrado, y así escaparon a las pesquisas del rey. De esta manera, *después de acoger* (δεξαμένη) *con paz a los espías*, tuvo ocasión de demostrar su fe. Subiendo a donde estaban los espías, les dijo: «Sé que Yahvé os ha entregado el país, que nos ha invadido el terror hacia vosotros y que todos los habitantes de la tierra han temblado a vuestra presencia. Pues hemos oído cómo Yahvé secó ante vosotros las aguas del mar Rojo cuando salíais de Egipto, y lo que hicisteis con los dos reyes amorreos de allende el Jordán, Sijón y Og, que consagrasteis al exterminio... Yahvé, vuestro Dios, es Dios arriba en el cielo y abajo sobre la tierra...» (Jos 2,9-11). Hermosa profesión de fe la de esta mujer. Y pidió le juraran por Yahvé que en la conquista guardarían la vida de ella y de los de su familia. Lo juraron, en efecto, los espías, si ella no delataba el caso: «que, cuando Yahvé nos dé el país, hemos de usar contigo de benevolencia y lealtad» (Jos 2,14s). Y asimismo lo cumplieron ellos y Josué: «Porque a Rajab la ramera, su familia y todos los suyos conservó Josué la vida; y ella ha habitado en medio de Israel hasta el día de hoy, por cuanto ocultó a los emisarios que Josué había enviado para explorar a Jericó» (Jos 6,22-25). Por esto, *por la fe* que demostró en Yahvé y en el poder de su brazo; por la fe que demostró creyendo en la elección de Israel, aun cuando

[22] Citados en Spicq, 2,361.

[32] Y ¿qué diré aún? Porque me faltará el tiempo si expongo lo de Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David y Samuel y los profetas, [33] los cuales por la fe subyugaron reinos, practicaron la justicia, alcan-

---

aquella fe era con riesgo de exponerse a las iras nacionales y en contra de los sentimientos de patria y nacionalidad, *no pereció con los incrédulos* (τοῖς ἀπειθήσασιν): que quiere decir con los desobedientes a la fe, los que no consienten en creer. La misma palabra o raíz en Heb 3,18; Rom 2,8; 10,21; 11,30.31; 15,31) con idéntico sentido. En Rajab ven algunos Padres prefigurada la Iglesia de los gentiles, que se incorpora a la alianza [23]. Otra nueva victoria de la fe, obtenida donde menos podía esperarse.

32 *Y ¿qué diré aún?* (καὶ τί ἔτι λέγω). Es conocida frase oratoria y literaria. En los versículos siguientes no se va a detener el autor, como lo hizo con los personajes anteriores a las primeras conquistas de la tierra de Canaán, que vencieron por la fe. *Porque me faltará el tiempo si expongo* (διηγούμενος) disertando y explicando con minuciosidad. Por esto ahora menciona en general, y con nombrarlos solamente, algunos personajes importantes del período de la conquista, los jueces, *lo de Gedeón* (Jue 6,11-8,32), *Barac* (Jue 4,6-5,32), *Sansón* (Jue c.13-16), *Jefté* (Jue 11,1-12,7). Como se ve por la numeración de los capítulos donde se habla de ellos en el libro de los Jueces, el autor no los menciona por orden cronológico. Como tampoco a *David y Samuel*, el primero rey, tipo del Mesías, y el segundo, profeta. Con éste junta también a *los profetas*.

33 Se trata de ver la acción de la fe en los jueces anteriormente nombrados: en David y en Samuel y los profetas. *Los cuales*, precisamente *por la fe, subyugaron reinos*. Se vio en la conquista de la tierra de Canaán cómo Barac, por medio de la profetisa Débora, recibió el mandato del Señor: «Ve y ocupa el monte Tabor, tomando contigo diez mil hombres de los hijos de Neftalí y Zabulón. Yo atraeré a ti, hacia el torrente Guisón, a Lázaro, general del ejército de Yabín, con sus carros y su multitud, y lo pondré en tus manos». Barac aceptó el mandato, aunque puso por condición que Débora debía ir con el ejército. También más adelante, Débora volvió a transmitirle mensaje: «Apréstate, pues éste es el día en que Yahvé ha puesto a Sísara en tus manos. He aquí que Yahvé sale delante de ti» (Jue 4,6-14). Como lo anunció la palabra de Yahvé, transmitida por la profetisa y aceptada por Barac, así se hizo *por la fe*.

Gedeón debe sus victorias sobre los madianitas a haber creído lo que Yahvé le dijo: «Yo seré contigo y derrotarás a los madianitas como si fuesen un solo hombre» (Jue 6,16); aunque pidió señales para conocer que Yahvé realmente le hablaba. Nuevos anuncios de victoria le dio el Señor, que quiso pelear con pocos, con los trescientos que no doblaron su rodilla para beber (Jue 7,1-14). Pero creyó lo dicho por Yahvé: «Levantaos, porque Yahvé ha entregado en vuestras manos el campamento de Madián» (Jue 7,15).

[23] S. Augustinus, *Contra mendacium* 31-34: ML 40,539-542; S. Hieronymus, *Tract. in Ps.* 87: Anecd. Mareds., 3,2 p.100-101; S. Cyprianus, *De unitate Eccles.* 8: ML 40,506; cf. Spicq, 2,361.

De Jefté se cuentan sus victorias sobre los amonitas llevado del Espíritu de Yahvé (Jue 11,29). Las proezas de Sansón sobre los filisteos, más bien de interés local y parcial, que se narran en Jue 15, no parece que estén en la mente del autor, cuando dice que por la fe los santos subyugaron reinos. Pero sí pueden mencionarse las de David; a saber, sus victorias sobre los filisteos después de consultar a Yahvé: «¿Subiré contra los filisteos? ¿Los pondrás en mis manos?», y de oír y aceptar por fe su respuesta: «Sube, pues ciertamente pondré a los filisteos en tus manos» (2 Re 5,19). Asimismo las guerras y victorias de David que se narran en 2 Re c.8: «Yahvé dio victoria a David dondequiera que fue» (c.8,6). Y el espíritu religioso de este rey se muestra en los dones de plata y oro que consagró a Yahvé, de todas las naciones sojuzgadas: de los idumeos, moabitas, amonitas, filisteos y amalequitas, y asimismo del botín de Hadadézer, hijo de Rejob, rey de Sobá (2 Re 8,11ss). También los sirios fueron derrotados por Israel (cf. 2 Re 10,15ss). «Todos los reyes vasallos de Hadadézer, cuando vieron que habían sido derrotados por Israel—eran las conquistas de David—, hicieron paces con los israelitas y les quedaron sometidos» (2 Re 10,19). *Por la fe subyugaron reinos.*

También todos aquellos santos, tanto los jueces que se nombran como David, Samuel y los profetas, *practicaron la justicia;* que puede entenderse en el sentido estricto de justicia distributiva y del respeto al derecho y a la ley, propias de sus funciones de gobierno, que iban inspiradas en la fe. Este amor a la justicia aparece en Samuel de modo especial, al proclamar en nombre de Yahvé los derechos del rey que iba a constituir (1 Re 8,9ss), y al declinar la judicatura, invocando a Yahvé y al pueblo por testigos de su limpio y recto proceder en los tiempos que ejerció el oficio de juez (1 Re 12,3ss). La justicia de estos santos podría también entenderse en un sentido más amplio, de su espíritu religioso para con Dios y para con todo el pueblo; en fin, en el sentido amplísimo de virtud general, que es equivalente al de la perfección y santidad. *Alcanzaron las promesas:* las alcanzaron todos los que en paz y victoria sobre los enemigos se establecieron en el reposo de la tierra de Canaán. Como dice el autor del libro que describe la conquista, «no falló ni una sola de cuantas buenas promesas había Yahvé formulado a la casa de Israel; todas tuvieron cumplimiento» (Jos 21,43). Pero aquí Heb parece referirse a los jueces y reyes que acaba de nombrar. Promesa de Yahvé fue la entrega de Sísara y de los enemigos en manos de Barac el juez (Jue 4,6s.14). Y alcanzó la promesa (ibid. v.15ss). Promesa de Yahvé la hecha a Gedeón para salvar a Israel de la mano de Madián: «Yo te envío» (Jue 6,14). El vellocino de lana cubierto de rocío, señal de victoria, otras promesas de Yahvé (Jue 6,36-40). Su cumplimiento, ibid. c.7. También David alcanzó las promesas. Las que le fueron anunciadas por el profeta Natán; a saber, la paz del reino sobre los enemigos; que Yahvé le edificaría una casa, una casa y un reino que serían afirmados para siempre ante Yahvé, un trono eternamente consolidado,

zaron las promesas, cerraron las bocas de los leones, [34] apagaron la fuerza del fuego, escaparon del filo de la espada, convalecieron de la

---

la casa y el reino del Mesías (2 Re 7,4-16). La fe de David, aceptando y creyendo la palabra de Dios, es patente en su acción de gracias y en el énfasis de esta acción de gracias (ibid. v.18s). Alcanzó la promesa, y a un hijo suyo vio en el trono a la derecha de Yahvé (Sal 109,1; Mt 22,43-46).

Cerraron las bocas de los leones. Lo leemos de Sansón, invadido por el Espíritu de Yahvé; Sansón despedazó a un león joven, como se despedazaría un cabrito (Jue 14,5.6). David describe de una manera que se acerca a la expresión literal del autor (1 Re 17,34-36) cómo, para guardar el rebaño que le había confiado su padre, al león o al oso «lo agarraba por las quijadas y lo desquijaraba y mataba» (v.35). Benayahu mató un león dentro de una cisterna (2 Re 23,20). Pero la exactitud de la comparación «cerrar las bocas de los leones», sobre todo de leones hambrientos, se ha verificado en uno de los profetas que el autor sólo ha nombrado en general, en Daniel. En este caso aparece más patente el triunfo de la fe. Porque Daniel, a pesar del decreto del rey Darío, siguió orando a su Dios (Dn 6, 10-12), y desde el foso de los leones pudo contestar al monarca que venía a llorar su muerte: «Mi Dios ha enviado a su ángel y ha cerrado la boca de los leones y no me han causado mal alguno...» (ibid. v.22; cf. 1 Mac 2,60).

34 *Apagaron la fuerza del fuego.* El recuerdo de David trae también el de los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael, que «por su fe se libraron de las llamas» (1 Mac 2,59). La fe de estos compañeros de Daniel, arrojados por Nabucodonosor al horno ardiente, queda manifiesta en la preciosísima oración de Azarías en medio del fuego (Dn 3,24-45) y en el cántico de los tres alabando a Yahvé dentro del horno. Las estrofas del *Benedicite* (Dn 3,51ss) son valiente profesión de fe. Y el ángel del Señor «hizo que en medio del horno soplase como un viento de rocío; y el fuego no los tocó absolutamente ni los dañó ni molestó» (ibid. v.50).

Escaparon del filo de la espada puede referirse a David, que escapó de la espada del gigante Goliat *por su fe*: «Yahvé, que me ha librado de las garras del león y de las garras del oso, me librará también de manos de este filisteo» (1 Re 17,37; cf. Sal 143,10). Y puede también referirse al mismo David eludiendo la lanza del despechado y melancólico Saúl (1 Re 18,10-12). Saúl reconoce que Yahvé estaba con David (v.12), y el hagiógrafo añade que David salía bien de todas sus empresas «porque Yahvé estaba con él» (v.14). Pero—podemos decir nosotros, imitando al autor de Heb 11,6—es imposible agradar a Dios (y que Yahvé esté con uno) sin la fe. Luego por la fe escapó David del filo de la espada. Un nuevo caso de la malquerencia de Saúl para con David en 1 Re 19,10. Elías el profeta escapó de la muerte a espada que le anunciaba Jezabel (3 Re 19,2). La oración de Mardoqueo y de Ester es ferviente profesión de fe (Est 13,8-18; 14,1-19) contra

enfermedad, resultaron fuertes en la guerra, rechazaron las invasiones de extranjeros. [35] **Mujeres recobraron por resurrección sus muertos. Unos sufrieron el suplicio del tímpano, no aceptando la liberación,**

---

los proyectos de exterminio que Asuero abrigaba contra el pueblo judío.

Convalecieron de la enfermedad, como Sansón, que con fe invocó a Yahvé en la mucha sed que le aquejaba (Jue 15,18s), y pidió fuerza contra los filisteos (Jue 16,28s). La curación milagrosa de Ezequías (Is c.38) fue también triunfo de la fe. *Resultaron fuertes en la guerra:* todos aquellos jueces mencionados en la conquista del país de Canaán, y David rey en sus muchas batallas contra Goliat (1 Re 17,37ss) y los filisteos: «Saúl venció a sus mil, y David a sus diez mil» (ibid. 18,7), y en las victorias de este rey antes (v.32) mencionadas... *Rechazaron las invasiones de extranjeros*: esto es lo que corresponde a la «fortaleza en la guerra», de que acaba de hablarse. Los «extranjeros» (ἀλλότριοι) corresponde a los perseguidores extranjeros designados en 1 Mac 2,8 cuando el santuario estaba en manos extrañas. «Las invasiones» corresponde al sentido primero y etimológico de παρεμβολή (echar dentro); otros sentidos posibles de esta palabra son: campamento, cuartel.

35 *Mujeres recobraron por resurrección sus muertos.* Conocemos el caso de la resurrección del hijo de aquella viuda donde Elías estaba hospedado en Sareftá. Fue por la oración llena de fe, no de la viuda, sino de Elías (3 Re 17,17-24). También la resurrección, dramática, lenta y aparatosa, realizada por Eliseo, del hijo de una mujer sunamita. A la perseverancia de la mujer en la súplica y a la fe de Eliseo se debió el milagro (4 Re 4,27-37). Contrasta con esta manera dramática y paulatina con que Eliseo tuvo que realizar el milagro la manera sencilla y rápida con que Jesús realizó la resurrección del hijo de otra viuda, la de Naín (Lc 7,11-16; aunque aquí no aparece visiblemente la fe de esta madre, sino la misericordia de Cristo); y la resurrección de Lázaro, donde el mismo Jesús pondera a Marta, antes del prodigio, que, si creyere, verá la gloria de Dios (Jn 11,39-40).

Son mujeres, como se ha observado, las que obtienen la gracia de la resurrección de sus hijos o hermano. El otro caso, explícitamente narrado en los evangelios, es el de un padre, Jairo, que ruega con fe por su hija (Lc 8,49-56). La fe ha podido triunfar de la muerte.

Unos sufrieron el suplicio del tímpano (ἐτυμπανίσθησαν), el que padeció el mártir Eleazar, que «iba voluntariamente al tímpano» (2 Mac 6,19) después de hacer sabias reflexiones, dejando a los jóvenes el noble ejemplo de morir por las venerables y santas leyes (ibid. v.23-29) [24]. «Mi alma—dijo—recoge con alegría los dolores por el temor de Dios» (ibid. v.30). También por la fe murieron los siete hermanos Macabeos (2 Mac 7). Mientras martirizaban al que había hablado en nombre de todos, ellos se exhortaban diciendo:

[24] Cf. F. M. Abel, *Les livres des Maccabéens* (París 1949) in h.l.

para alcanzar mejor resurrección. [36] Otros sufrieron la prueba de ludibrios y azotes, y aun de las cadenas y cárcel. [37] Fueron apedreados, torturados, aserrados, muertos a cuchillo; anduvieron errantes, cubiertos de pieles de carneros, de pieles de cabras; faltos de todo,

---

«El Señor Dios nos mira y El tendrá verdaderamente compasión de nosotros, como lo anunció Moisés en el cántico de protesta contra Israel: Tendrá piedad de sus servidores [Dt 32,36]» (2 Mac 7,6). Las palabras que pronuncian todos los hijos antes del martirio (ibid. v.9ss) sólo las inspira la fe. El tormento del tímpano parece ser el de los golpes, como el de tocar el tambor, hasta que sobreviniera la muerte o el descoyuntamiento, colocado el mártir sobre un tambor o sobre una rueda [25].

No aceptando la liberación, como se vio en Eleazar, que rechazó la simulación que le proponían (2 Mac 6,21ss); y en los Macabeos, que no quisieron comer las carnes que les ofrecían (2 Mac 7,1. 7s.10). Al más joven, el rey Antíoco, «hasta con juramento, le prometía hacerle rico y dichoso, tenerle por amigo y confiarle honroso empleo si abandonaba las leyes de los padres» (ibid. v.24). *Para alcanzar mejor resurrección.* «El Rey del Universo—dijo el segundo de los Macabeos— nos resucitará a vida eterna a los que morimos por sus leyes» (v.9). «Del cielo tengo estos miembros—dijo el tercero—. Por amor de sus leyes los desdeño, esperando recibirlos otra vez de El» (v.11). Y el cuarto: «Dichoso el que muere a manos de los hombres, esperando en Dios ser de nuevo resucitado por El» (v.14). La madre les recordaba cómo el Creador «os devolverá, en su misericordia, el espíritu y la vida, si ahora os despreciáis a vosotros mismos por amor de sus leyes» (v.23; cf. v.29.36). Eleazar sabía que, «vivo o muerto, no evitaría caer en las manos del Omnipotente» (2 Mac 6,26).

36 *Otros sufrieron la prueba de ludibrios*, como los sacerdotes de Jerusalén, mofados por Nicanor (1 Mac 7,33-38), *y azotes*, como los amigos de Judas, llevados a Báquides, que los castigaba e insultaba (1 Mac 9,26); como Jeremías golpeado (Jer 20,2)... *Y aun* la prueba *de las cadenas y cárcel:* Jeremías fue golpeado y metido en prisión (Jer 37,15) y en una cisterna con fango (Jer 38,6); Miqueas fue abofeteado por Sedecías y puesto en cárcel (3 Re 22,24-28).

37 *Fueron apedreados*, como el profeta Zacarías, lapidado por orden del monarca en el atrio de la casa de Yahvé (2 Re 24,21; Mt 23,35). Asimismo Jeremías [26]. *Torturados, aserrados*, como se refiere de Isaías, martirizado por orden del rey Manasés [27]. *Muertos a cuchillo*, literalmente «en la punta de la espada», como algunos profetas (cf. 3 Re 19,10; 2 Par 24,22; Jer 26,23 [Urías]) y San Juan el Bautista, degollado por orden de Herodes (Mc 6,27s). Los fariseos reconocían— como les argüía el Señor—que eran hijos de los que mataron a los profetas, pero que ellos no los hubieran matado ni

[25] Cf. Spicq, 2,364s.
[26] Tertullianus, *Scorp.* c.8: ML 2,160.
[27] S. Iustinus, *Contra Tryphonem* 120: MG 6,756; S. Hieronymus, *In Isaiam* 15,57: ML 24,568.

oprimidos, maltratados—[38] de los cuales no era digno el mundo—, errantes por desiertos y montañas, y cuevas y cavernas de la tierra. [39] Y todos éstos, habiendo conseguido buen testimonio por la fe, no

---

se hubieran asociado en esto a sus padres (Mt 23,30-32). San Esteban protomártir reprochaba a los judíos las persecuciones contra los profetas realizadas por sus padres (Act 7,52). San Pablo recordaba a los tesalonicenses cómo los judíos dieron muerte a Jesús y a los profetas (1 Tes 2,15).

Anduvieron errantes, huyendo de los perseguidores, como Elías (3 Re 19,3ss) y como Matatías y sus hijos en la guerra santa, (1 Mac 2,28); *cubiertos de pieles de carneros* (ἐν μελωταῖς, *hápax* NT) como Elías y Eliseo (3 Re 19,13.19); 4 Re 2,8.13s). Los LXX usan la misma palabra μελωτή, que la Vg traduce «pallium». Faltos de todo, es decir, desamparados de todos y de todo socorro; *oprimidos*, atribulados; *maltratados* (κακουχούμενοι) con todos los males.

38 En contraste con la imagen de estos «pobres hombres», maltratados, en pobreza y en tribulación, que con rasgos vigorosos y concisos el autor nos ha puesto a la vista, brota en él un grito espontáneo de aprecio, que corta la descripción de sus males y proclama el sentimiento de la alta dignidad de estos despreciados: *de los cuales no era digno el mundo*. Ellos, aunque afligidos y maltratados, faltos de todo, perseguidos y despreciados, eran, sin embargo, de alteza moral superior a la de sus perseguidores. Estos formaban parte del mundo, del enemigo de Dios y de Jesucristo, con la concupiscencia de la carne, de los ojos y con la soberbia de la vida (cf. 1 Jn 2,16). Este mundo no era digno de tener aquellos hombres. Con esto concuerda lo que añade, que iban *errantes por desiertos y montañas* (3 Re 19,8; cf. 1 Mac 2,28-30; 2 Mac 5,27; 10,6) *y cuevas y cavernas de la tierra* (cf. 3 Re 18,4.13; 19,9; 2 Mac 6,11; 10,6). Precisamente por esta condición errante, anhelaron el verdadero reposo, la patria verdadera. Las aflicciones de este mundo se la hacían desear con mayor vehemencia. Y lo que aparentemente les hacía caer en desprestigio ante el mundo y sus perseguidores, eso les aumentaba su valor y dignidad. El mundo no era digno de ellos. Ellos lo superaban en dignidad. Otros matizan esta frase en el sentido de que «se obligaba a esconderse a aquellos ante quienes el mundo no merecía comparecer» (Médebielle). Otros la interpretan: «El valor de estos hombres sobrepasaba el de toda la creación del Universo» [28].

39-40 *Y todos éstos*, de quienes se ha hablado en todo este c.11, los modelos y ejemplares de la fe, que lo son tanto que *han conseguido buen testimonio por la fe* (cf. v.2.4.5), sin embargo, *no consiguieron la promesa*. Dios difirió el premio de su fe, aun después de manifestar su contento por ella; no llegaron muchos a la tierra prometida ni al término de ver todo lo que creían y esperaban. ¿Por qué esta dilación? ¿Cuáles son los planes misteriosos de Dios? *Proveyendo Dios por nosotros algo mejor* (κρεῖττόν τι). Entra en los planes de su Providencia el bien de los particulares y el bien de

[28] Cf. Spicq., 2,367.

consiguieron la promesa, [40] proveyendo Dios por nosotros algo mejor, para que no sin nosotros estuvieran en la perfección.

12 [1] **Por tanto, también nosotros, teniendo tan grande nube**

---

los santos del NT, de cada uno en particular. Pero asimismo el bien de todo el Cuerpo, que tiene que llegar a su perfección última, con la perfección de todos. Esto «algo mejor» que por nosotros ha previsto y proveído Dios, es la «nueva alianza», nueva y definitiva, dentro de la cual deberán salvarse y llegar al reposo los santos del AT y los del NT. Por esto aquel «algo mejor» es la realización de la promesa. Aquellos santos no consiguieron enseguida la promesa, porque entraba en el plan providencial el que esperaran hasta que estuviera completo el número de sus hermanos (cf. Ap 6,11). *Para que no sin nosotros estuvieran en la perfección* (τελειωθῶσιν). Para llegar al acabamiento y perfección del Cuerpo místico de Cristo es menester que todos estemos en El, para llegar a la madurez del varón perfecto (Ef 4,13). Los santos del AT tenían que esperar que hubiese llegado la plenitud de los tiempos y la alianza definitiva con la muerte de Cristo ((cf. 1 Pe 3,19). Después de su muerte hay la revelación de su gloria y la entrada en su reposo para todos. La τελείωσις viene a la vez para todos, para los del AT y los del NT. El gran Padre de familias—diremos con San Juan Crisóstomo— quiere dar la recompensa del trabajo a todos a la vez. Por esto hace esperar a los que ya lo acabaron, hasta que lo terminen los nuevos hermanos venidos a última hora [29]. Lo cual no quiere decir que haya que esperar hasta la consumación definitiva del siglo y hasta el juicio final. Porque la victoria y perfección ya está lograda con la muerte de Cristo (cf. 2 Cor 5,8).

CAPITULO 12

El ejemplo de Jesucristo nos estimula. 12,1-4

1 *Por tanto* (τοιγαροῦν), sacando la consecuencia de lo anterior, *teniendo tan grande nube de testigos* (νέφος μαρτύρων). La oración principal usa el verbo «corramos». Esta nube *(hápax* en el NT) de testigos se refiere a la multitud que asiste a las corridas para ser testigo del esfuerzo de los corredores y para darles ánimo con su aplauso y sus voces de alabanza. Estos testigos de la fe, de que ha hablado en el c.11, de los cuales Dios ha dado testimonio de su fe (v.2.4.5.39), ellos a su vez son testigos de ella, y testigos muy cualificados con su paciencia y perseverancia en ella. El mártir atestigua la verdad de la doctrina por la que padece; la atestigua con su afirmación, y con sus torturas, y dando su vida. Su testimonio tiene entonces un valor excepcional. Doble razón de testimonio en esos testigos que ahora contemplan a los que van a correr. Atesti-

[29] Cf. Spicq, 2,368.

de testigos que nos rodea, deponiendo todo lastre y el pecado que nos

---

guan la fe y quieren atestiguar el buen combate de los que van a correr hacia la meta.

Son nube; nube *que nos rodea* (περικείμενον ἡμῖν). Son tantos, que nos cercan e invaden, como los espectadores que se agolpan en torno, a uno y otro lado, para ver de cerca y mejor. La comparación de la corrida atlética y de los juegos y campeonatos atléticos, en general, no es nueva en San Pablo (cf. 1 Cor 9,24-27; Flp 3, 12-14; 2,16; 1 Tim 6,12;2 Tim 2,5; Gál 2,2). Aquí, siguiendo la misma comparación y alegoría, hay que deponer *todo lastre* (ὄγκον πάντα), todo peso inútil que estorbe y haga lenta la carrera. Lo que en el lenguaje atlético es procurar ligereza y agilidad de cuerpo, dejando grasas y pesos y vestidos innecesarios, en la exhortación presente puede significar todo el lastre de las ceremonias y prácticas abolidas del judaísmo o de la añoranza por ellas, que estorbarían la rapidez de la carrera o la impedirían. Y con el peso innecesario hay que dejar también *el pecado que nos asedia* (τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν), el pecado «que está tan alrededor» (Vg *circumstans nos)* [1]. Este pecado, que se dice estar fuera de nosotros y rodearnos, parece designar no los pecados personales, que están dentro del individuo (aunque éstos *a fortiori* deberán eliminarse), sino todo lo que es acicate y tentación hacia el pecado; es decir, la seducción externa de las riquezas, honores y concupiscencias, el asedio de la soberbia; en una palabra, lo que antes hemos llamado «mundo», y con San Juan sabemos que es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida (1 Jn 2,16). Porque si se trata del combate de la fe y del correr generoso hacia ella, son de utilidad las palabras de Cristo a los judíos: «¿Cómo podéis vosotros creer, si buscáis la gloria unos de otros, y la gloria que procede de solo Dios, no la buscáis?» (Jn 5,44). El buscar la gloria y los bienes perecederos del mundo es lastre que no favorece, dificulta, el correr hacia la fe. Hay que deponerlo.

Pecado puede ser también todo lo que solicita al pecado, y en el caso actual, muy en particular, lo que solicita para la apostasía, para la inconstancia y desconfianza relativa a la fe. Hay que estar libre de estas rémoras para poder correr. *Corramos al combate que nos espera* (τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα), es decir, nos está puesto delante, nos hemos comprometido a él y ya no es hora de dejarlo. Hay que lanzarse a la carrera. Los espectadores nos miran y van a ser testigos de nuestros hechos. Πρόκειται ἀγών era la fórmula de los juegos públicos anunciados. Pero aquí la corrida es *por la*

[1] Recientemente A. Vaccari ha propuesto enmendar la lectura de Heb 12,1. En lugar de leer *euperistaton* (que es *hápax* bibl. y no se encuentra en escritos profanos) *hamartian*. leer *euperispaston* (que da el P^{46}) *apartian* (lectura conjetural, término usado en la Biblia). Según esto, el sentido de la expresión sería: dejar aparte todo bagaje, equipo o «suppelléctile», inútil o superflua; es decir, todo lo que pueda distraer de la atención a Cristo. Cf. *Hebr 12,1. Lectio emendatior:* B 39 (1958) 471-477; *Per meglio comprendere Ebrei* 12,1: RivB 6 (1958) 235-241. En contra queda, sin embargo, a nuestro juicio, que la lectura que hemos seguido es la que dan todos los mss. y la que ha sido aceptada universalmente por todos los comentaristas antiguos y modernos. Sobre este tema ha escrito J. Kudasiewiez, *Circumstans peccatum. Heb 12,1. Critica textus:* RoTKan 7,3 (1960) 109-122.

asedia, por la paciencia corramos al combate que nos espera, [2] fija la mirada en el conductor y perfeccionador de la fe, Jesús, el cual, en

---

paciencia (δι' ὑπομονῆς)), por la paciencia en lo que ésta tiene de aguante y resistencia, de tolerancia del trabajo y de la dificultad, de perseverancia en la prueba. Cf. sobre esta palabra, ya conocida, 10,32.36.

2 *Fija la mirada* (ἀφορῶντες) quiere decir, en su sentido etimológico, «mirando desde lejos»; y, en sentido derivado, un mirar hacia un objeto, apartando, consiguientemente, la vista de otros excitantes que solicitan la atención y la distraen. Dejando, pues, de mirar a lo que distrae, hay que mirar al blanco del deseo, hacia el cual vamos. También aquí continúa la comparación de los juegos atléticos. Este mirar será también desear, y con el deseo vendrá su cumplimiento, alcanzar el fin y la perfección de la promesa y del premio. El participio presente, de duración, indica la continuidad y permanencia con que debe realizarse este mirar: «fija la mirada». Al que se mira es a *Jesús*, nombrado según su nombre sobre la tierra. Jesús, según su naturaleza humana, es objeto sensible para ser visto y para ser mirado más fácilmente por el hombre. Su ejemplo y su proeza, su combate y su victoria, se acomodan más a la sensibilidad humana que no un modelo solamente divino. Y El es *el conductor y perfeccionador de la fe*. El conductor (ἀρχηγός), el que inicia y abre el camino (como en 2,10), arrastrando tras sí a los otros; es el «entrenador» en los juegos públicos, o, tal vez mejor, el que preside o «gimnasiarca», magistrado oficial en tales carreras deportivas. Jesús es el que ha guiado y entrenado a los suyos en la fe, en la vida de fe. No porque El tuviera la fe dogmática, de que se ha hablado en Heb 11 (no aparecen testimonios de su fe en los evangelios, pero sí aparecen testimonios de su «visión» [Jn 1,18; 3,11-13.32]; y donde hay «visión», sobra «la fe», «la prueba de las cosas que no se ven» [11,1]). La visión intuitiva de Dios era debida y connatural a la naturaleza humana de Cristo desde el primer instante de su unión hipostática. Pero Jesús, aunque no tenga El esa fe, ha conducido a los suyos en la fe, proponiéndoles las verdades de la fe y los argumentos o pruebas para que admitieran su legación y mensaje divinos. También mereciéndoles y comunicándoles la gracia para que fueran al Padre por su medio (cf. Jn 10,9; 14,6). Por esto es el conductor en el camino de la fe; lo que la Vulgata ha traducido *auctorem*, que tiene el sentido de causa y de inspirador de la fe. Se dirá [2] que esta fe enseñada por Cristo, de la cual él sería el conductor y «auctor», no es la fe de que se ha hablado en el c.11, con los numerosos ejemplos tomados del AT. No lo es ciertamente en las verdades concretas enseñadas en uno y otro Testamento, ni hay adecuación total y completa, de suerte que todas las verdades reveladas en el NT estén ya en el AT. Pero sí hay identidad de una y otra fe; si no en su objeto material adecuado, sí en su objeto formal o motivo de la fe, que en uno y otro Testa-

[2] Spicq, 2,386.

vez del gozo que tenía delante, soportó la cruz—menospreciando la

mento es el testimonio de Dios, que garantiza lo que se espera y es prueba de lo que no se ve (11,1).

Y Jesús es al mismo tiempo (un solo artículo para «conductor y perfeccionador») «perfeccionador» (τελειωτής) de la fe. Porque El es el que hace que la fe llegue a su perfección en este mundo y a su cumplimiento y acabamiento en el otro, transformada la fe en visión. La Vulgata lo ha traducido «consummatorem fidei». Cuando cese la fe, cesará también la esperanza. Aquélla cesará con la visión, ésta con la posesión.

Algunos, sobre todo protestantes, dan aquí a «fe» (πίστις) el sentido de «confianza», como si Cristo fuera el autor y consumador de esta confianza, el que da garantías del triunfo final. Nos parece que el sentido de «fe» (πίστις), que, además de fe dogmática, es susceptible de un sentido general de «religión», también puede adoptar—como es sabido—el de «confianza» (v.gr. Mt 14,31; 21,22). Y tanto el sentido de fe dogmática como el de fe fiducial son dos sentidos íntimamente ligados; donde está el segundo, se presupone el primero. Y donde está viva la fe dogmática, fácilmente está viva y presente la confianza. Cristo es conductor y «auctor» y garantía tanto de nuestra fe dogmática como de la confianza; y ambos sentidos podrían probarse en este pasaje. Pero creemos que no es menester apartarse del sentido de fe dogmática que ahora, como antes (11,1), hemos atribuido a la palabra πίστις.

El cual, en vez (ἀντί) *del gozo que tenía delante.* Tenía Jesús un gozo delante (ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς), un gozo que para El estaba propuesto. Este gozo era el gozo accidental, redundante de la visión beatífica, y beatificante en cualquier hipótesis y condición de vida. Con este gozo no son composibles los padecimientos. El gozo era también la gloria y el honor que correspondía a su naturaleza humana, por lo mismo que era de un Dios. No hubieran sido rapiña esos honores divinos tributados a su naturaleza humana (cf. Flp 2,6). Pues bien, en lugar (ἀντί) de todo ello *soportó cruz* (sin artículo); cruz, que era patíbulo e ignominia, que era dolores y tormentos, suplicio terribilísimo, «cuyo solo nombre esté lejos no sólo del cuerpo de los ciudadanos romanos, pero también de su pensamiento, de sus ojos, de sus oídos...» [3]. Y este soportarlo fue con aguante y resistencia, con paciencia (ὑπέμεινεν), con perseverancia y constancia; precisamente el ejemplo de paciencia que necesitan los destinatarios «hebreos». La cruz va unida con la ignominia y es opuesta al honor y al gozo, que a Cristo le era debido y como que le estaba propuesto delante. Esta interpretación como de honor que antes hemos dado del gozo (χαρά) se confirma por lo que sigue: *menospreciando la ignominia* (αἰσχύνης καταφρονήσας), teniendo en poco la vergüenza y confusión que la cruz le causaba. ¡Magnífico ejemplo de perseverancia para aliento de los lectores, despreciados por seguir las doctrinas de un hombre

[3] Cicero, *Pro Rabirio* 5,16.

ignominia—y está sentado a la diestra del trono de Dios. [3] Pensad, pues, en el que ha tolerado tal contradicción contra sí mismo por parte de los pecadores, para que no os canséis desfallecidos en vuestras

---

muerto en un patíbulo, crucificado! Pero otra vez *per crucem ad vitam.* Porque después de esta ignominia y de esta cruz, tolerada paciente y perseverantemente, *está sentado* (κεκαθίσεν, en perfecto, indicando acción definitiva y permanente) *a la diestra del trono de Dios.* Sugiere el reposo del triunfo, sentarse, y tranquila y despreocupadamente, después de las fatigas y aguante de la carrera, para descansar eternamente. Y es partícipe de los honores divinos. La frase nos es conocida en sentido idéntico, aunque distinta y gradual en su expresión: «diestra de la Majestad» (1,3), «diestra del trono de la Majestad» (8,1), «diestra de Dios» (10,12), «diestra del trono de Dios» (12,2) [4].

El pensamiento paulino de la gloria de Cristo, después de su abajamiento y cruz, vuelve aquí a manifestarse, como en Flp 2,6-10.

Algunos interpretan como si Cristo, «a cambio» del gozo que le estaba propuesto, y como premio (no simplemente «en vez de»), hubiera obtenido por sus trabajos (cf. Is 53,11) el precio y la salvación de muchos. Pero parece que todo el texto en este versículo habla no de la salvación de los hombres, sino de la gloria de Cristo, como premio a su perseverante tolerancia de la cruz. Además, lo que se dio directamente como redención y a cambio de la salvación de los hombres fueron los trabajos y padecimientos de Jesús; sólo indirectamente fue «a cambio» del gozo.

3 *Pensad* (ἀναλογίσασθε) tiene un matiz de cálculo, de reflexión; de consideración y contemplación ponderativa; que mediten la pasión de Cristo, y entonces sacarán el esfuerzo necesario, al comparar lo que El pasó y toleró y lo que se pide a ellos que pasen y toleren.

En el que ha tolerado (ὑπομεμενηκότα) *tal contradicción contra sí* (εἰς ἑαυτόν) *por los pecadores.* La paciencia en la contradicción queda indicada con la misma palabra de aguante y tolerancia, perseverancia y constancia que ya conocemos (v.2). La contradicción de los pecadores es la persecución de sus enemigos, que se puso de manifiesto ya al buscarle Herodes para matarle (Mt 2,7-15); pero sobre todo en la pertinaz oposición de los judíos, que se hace patente en los frecuentes y valerosos discursos de Jesús contra ellos (Jn 2,18-21; 5,16-47; 6,60-65; 7,20-36; 8,12-59; 9,24-34; 10,31-39), en la decidida y eficaz voluntad de llevarle a la muerte (Jn 11,45-53), en la condena de muerte por Caifás y el Sinedrio y Pilato... La contradicción y persecución verdaderamente que fue «tal», sin precedente y sin consiguiente. Los que la mediten en su corazón no tendrán audacia para quejarse de cualquier tribulación o contradicción que les venga de parte de los hombres, que muchas veces no son «pecadores», como lo eran los que perseguían a Cristo.

[4] Cf. Spicq, 2,388.

almas. [4] Todavía no habéis resistido hasta la sangre peleando contra el pecado.

La contradicción era contra el que la toleró, contra sí (εἰς ἑαυτόν), como dice la mejor lectura. Hay otra: εἰς ἑαυτούς, que tienen otros códices; pero parece menos aceptable. Si se admitiere esta última lección, el sentido sería que la contradicción que toleró el Señor era en realidad una contradicción de los pecadores, que recaía contra ellos mismos; ellos eran los perjudicados (cf. Flp 1,28).

Para que no os canséis desfallecidos (ἐκλυόμενοι) *en vuestras almas.* Este desfallecer es el disolverse (sentido etimológico de la palabra ἐκλυόμενοι) o relajarse de la tensión psíquica y vital («en vuestras almas»: ἐν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν); es el cansancio por desaliento y falta de esfuerzo perseverante. El que quiere vencer en un campeonato atlético, nunca tiene que perder el ánimo ni la confianza de la victoria. Si lo pierde, sucumbirá al cansancio. Los destinatarios no tienen que echarse al suelo, como para relajar los miembros fatigados, en la carrera, cuando falta ya poco para llegar a la meta.

4 *Todavía no habéis resistido hasta la sangre* (μέχρις αἵματος). En ciertas luchas atléticas de golpes y boxeo, en las competiciones del pugilato solía llegarse «a la sangre», a las heridas que provocaban pérdidas de sangre o a la misma muerte. Entonces «llegar a la sangre» era «llegar a la muerte» (μέχρι θανάτου). Los destinatarios de la carta habían sufrido en sus bienes, en su fama, en su paz y tranquilidad, en los oprobios e ignominia que les habían causado los procedimientos judiciales, confiscaciones, etc. Pero no habían llegado a heridas corporales o a la muerte. Tal vez tendrían que llegar a esto; pero «todavía no» (οὔπω). Es una manera de quitar importancia a lo que hasta entonces los había abrumado y amenazado con hacerlos desfallecer. Eso es poco en comparación de lo que puede venir, en comparación de tribulaciones y dificultades objetivamente mayores y sensiblemente corporales y vitales. Sobre todo es poco, y aquí creemos que está la fuerza mayor del argumento, en comparación de lo sufrido por quien resistió la cruz (v.2) hasta la muerte (μέχρι θανάτου; Flp 2,8). El ejemplo de Cristo, que aguantó hasta la muerte, y muerte de cruz, tiene que esforzarnos para no desfallecer, *peleando contra el pecado.* La palabra ἀνταγωνιζόμενοι sugiere la misma imagen de lucha y competición atlética con que peleamos. El participio en presente significa la continuidad permanente de todos los tiempos que es propia de esta lucha. Ellos, los «hebreos», tienen un peligro real de pecado (πρὸς τὴν ἁμαρτίαν), que es el pecado de apostasía que les amenaza. Contra él siguen peleando.

[5] Y ¿habéis olvidado la exhortación que, como a hijos, os habla: «Hijo mío, no menosprecies la corrección del Señor ni desfallezcas reprendido por El. [6] Porque el Señor corrige a quien ama, y azota a todo hijo de quien se encarga»? [7] Sufrís para [vuestra] formación. El Señor se conduce con vosotros como con hijos; porque ¿qué hijo

---

La providencia paternal de Dios en las pruebas. 12,5-13

5-6 Parece mejor [5] leer con interrogación el verbo ἐκλέλησθε, *¿habéis olvidado...?* La reprensión que hay en estas palabras se dulcifica con la forma interrogativa. *La exhortación* (παράκλησις) es, según Moffat, el término que se empleaba en el judaísmo alejandrino para mover a un alumno a los caminos más altos de la filosofía. Esta exhortación la dirige el Señor a nosotros *como a hijos*. Las palabras que va a citar son palabras de la Escritura; por esto la exhortación es de Dios, autor de la Escritura; aunque las palabras estén en boca del autor humano del libro, del sabio que prorrumpe en las sentencias que contiene el libro. Este sabio es Salomón, según la construcción literaria del libro (cf. Prov 1,1). A su alumno, a quien dirige sus enseñanzas, le llama (Prov 3,11s) *hijo mío* (los LXX omiten el «mío», que subraya todavía más los lazos afectivos con el maestro). *No menosprecies* (μὴ ὀλιγώρει), no tengas en poco, no descuides ni desatiendas *la corrección* (παιδείας) *del Señor*. Esta παιδεία es el trabajo del maestro con su alumno, del padre con su hijo (Prov 1,8); un trabajo de educación, que abarca toda la gama de sentidos de enseñanza e instrucción, de corrección y de castigo (cf. Prov 1,1-2). En el caso presente se trata más bien de «corrección» que de pura enseñanza y erudición; el estijo siguiente, con su paralelismo, subraya este aspecto de corrección que tiene la παιδεία: *Ni desfallezcas* (ἐκλύου, el mismo verbo del v.3) *reprendido* (ἐλεγχόμενος) *por El*. La reprensión y la corrección de los judíos era también con la vara y con el castigo corporal. Todo buen padre no debía ahorrársela a su hijo (Prov 13,24; cf. 22,15; 23,13s). *Porque el Señor corrige* (παιδεύει, con el mismo sentido de antes, de corrección y aun de castigo, no de mera instrucción) *a quien ama* (ἀγαπᾷ). Este amor no es mera sensibilidad, sino razón que estima y dirige el corazón. Lo dirige, en el caso del verdadero afecto paterno, con la corrección de los defectos y vicios del hijo. Es más: *Y azota* (μαστιγοῖ, que leen los LXX; el texto hebreo: «como un padre») *a todo hijo de quien se encarga* (ὅν παραδέχεται); literalmente: a todo hijo que «recibe con afecto y solicitud». No está reñido el amor, el verdadero amor racional, con la corrección y el castigo. Lo reúne con una misma frase el Apocalipsis (3,19), repitiendo el pensamiento de este lugar: «Yo, a los que amo (φιλῶ), reprendo (ἐλέγχω) y castigo (παιδεύω)».

7-8 *Sufrís* (ὑπομένετε, es palabra ya conocida, muy repetida por el autor) *para [vuestra] formación* (εἰς παιδείαν). La intención de Dios al haceros sufrir, al castigaros, es vuestra educación, vues-

[5] Con Spicq, 2,392.

hay a quien no castigue el padre? [8] Y, si estáis sin corrección, de la cual todos participan, es que sois bastardos y no hijos. [9] Además, a nuestros padres de la carne los teníamos como correctores, y los respetábamos; ¿no nos someteremos mucho más al Padre de los espíritus,

---

tra formación, vuestra corrección y mejoramiento. Todas éstas son palabras que quieren expresar la idea de παιδεία. *El Señor se conduce con vosotros como con hijos;* que es lo mismo que decir: se conduce como padre. Y el padre debe procurar el bien y la educación del hijo, aun por medio de la corrección y del castigo. La verdad es muy evidente. *Porque ¿qué hijo [hay] a quien no castigue el padre?* La forma interrogativa, que espera aquí una negación, supone el hecho universal de esta corrección paterna cuando hay el verdadero amor y la verdadera paternidad. Por esto, la carencia, mejor, la privación de la corrección paterna sería señal de un menor afecto e interés paterno, que no hay que suponer en Dios. Es más: sería señal de que el padre los considera como bastardos o hijos ilegítimos, que no tienen que heredarle y llevar su nombre. Porque *todos participan de la corrección;* es un hecho universal y reconocido en la buena educación de los hijos. *Y si estáis sin corrección..., es que sois bastardos,* νόθοι *(hápax* del NT), en oposición a γνήσιοι, que se decía de los hijos legítimamente engendrados, con derecho a la herencia paterna y a ser considerados como miembros de la familia del padre en los actos de culto y en los registros oficiales. Los otros de quienes el padre no se preocupa son como si no fueran hijos: y *no hijos.*

9 *Además* (εἶτα), un nuevo argumento para someterse al plan divino de la corrección: Si nos sometíamos a la corrección de nuestros padres carnales, ¿por qué no someterse a la corrección del Padre celestial para una vida mejor? *A nuestros padres de la carne los teníamos* (εἴχομεν, imperfecto de hábito o costumbre, lo que solía suceder) *como correctores* (παιδευτάς), con todos los matices de pedagogos, educadores, maestros e instructores (cf. Rom 2,20); aquí «correctores», que corresponde al que ejerce la παιδεία. *Y los respetábamos* (ἐνετρεπόμεθα, imperfecto de costumbre). Es la misma palabra que aparece en Mt 21,37 («verebuntur filium meum»); supone inclinación reverente y respeto. Pues si tal respeto y aguante teníamos respecto de nuestros padres según la carne, ahora *a fortiori: ¿no nos someteremos mucho más al Padre de los espíritus?* La oposición que hay entre «padres de la carne» y este «Padre de los espíritus» subraya, por una parte, la mayor dignidad de este creador de los espíritus y autor de toda vida, aun de la espiritual, que tanto supera a la vida según la carne; y por otra parte, esta denominación sugiere la alteza de la vida espiritual y su mayor momento, a la cual se endereza la corrección que ejerce con nosotros. En efecto, si nos sometemos a esta corrección del Padre de los espíritus, *viviremos.* Ya se ve que la vida a la cual se refiere es la vida del espíritu, la vida de la gracia y de la santidad, a la cual nos acercaremos hasta su perfeccionamiento o τελείωσις, sometiéndonos a la disciplina y corrección de este Padre verdadero.

y viviremos? [10] Y aquéllos, a la verdad, nos educaban para pocos días, según les parecía bien a ellos; éste, en lo que conduce a participar de su santidad. [11] Y toda corrección en el momento presente no parece ser de alegría, sino de tristeza; pero después devuelve a los ejercitados

---

10 Todavía el autor examina la manera que hay en la educación humana de los padres según la carne y la manera de la educación divina. *Aquéllos, a la verdad, nos educaban* (ἐπαίδευον, con todos los matices de la παιδεία) *para pocos días.* Puede entenderse de la finalidad de la educación paterna, que, mirada desde un punto de vista meramente natural, es de frutos efímeros y temporales, mira a la vida presente, que siempre es «de pocos días». Este sentido parece ser el que requiere la oposición que el autor establece con la finalidad de la educación divina, que es para hacernos partícipes de la santidad de Dios, como se dirá inmediatamente. Es la interpretación de no pocos (entre otros Santo Tomás, Médebielle) y tiene como frase paralela la de San Pablo (1 Tim 4,8): «El ejercicio corporal es útil para poco; pero la piedad es útil para muchas cosas, con promesa de vida, de la que ahora es y de la futura». Otros, sin embargo, entienden la educación paterna para pocos días en el sentido de que esta educación activa de los padres dura poco tiempo, pocos días, hasta la edad en que el joven ya está constituido o se cree que está formado. Luego cesa. En cambio, la educación divina sobre nosotros no cesa mientras estamos en este mundo.

Otro rasgo diferencial entre la educación de los padres para con sus hijos y la divina es que era *según les parecía bien a ellos*, que en muchos casos sería según sus privadas opiniones y prejuicios, tal vez según sus caprichos. La educación que Dios da es en lo que conviene (ἐπὶ τὸ συμφέρον), es decir, *en lo que conduce a participar de su santidad.* Es una educación que no va equivocada en el blanco que se debe pretender ni en los medios que conducen a este fin y blanco. Sabe ir «a lo que conduce». Por otra parte, no puede haber finalidad más excelente que la de participar (εἰς τὸ μεταλαβεῖν) en la santidad de Dios. Por esto están segregados del mundo y deben estarlo del pecado, para vivir consagrados al Dios santo. La consagración a Dios la realizan incorporándose al Cuerpo místico de Cristo, y por ella son santos[6]. Por esta participación de la santidad de Cristo, participan de la santidad de Dios, que es participar de la vida de Dios.

11 *Y toda corrección* (παιδεία). Lo traducimos por «corrección» o «castigo», porque el sentido de la frase requiere la atención a estos matices penosos de la educación. *En el momento presente no parece ser de alegría, sino de tristeza.* El castigo o la corrección, en el momento de actuarse sobre el educando, producen un efecto inmediatamente penoso, bien por el efecto de sanción vindicativa que pretenden, bien por los efectos medicinales que se esperan del dolor o del aviso costoso. San Pablo, como todos los pedagogos, conocía los efectos de tristeza que producía su corrección a los cris-

[6] Cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,2...; y el comentario anterior a Heb 2,11.

por ella un fruto apacible de justicia. [12] Por lo cual enderezad las manos vacilantes y las rodillas paralizadas, [13] y haced senderos rectos a vuestros pies, a fin de que lo cojo no se disloque; sea más bien curado.

---

tianos de Corinto. Pero no le pesaba de haberlos contristado con su carta, porque aquella tristeza temporal tuvo efectos de penitencia; y la tristeza según Dios obra la penitencia para salvación permanente (2 Cor 7,8-10). Aquí también se esperan frutos de aquella tristeza. Porque la corrección *después devuelve* (ἀποδίδωσιν, da en retorno) *a los ejercitados por ella fruto apacible* (εἰρηνικόν), fruto pacífico, porque es fruto de paz interior con Dios y fuente de serenidad y paz exterior, lograda por la tribulación y la perseverancia en ella. La tribulación enviada por Dios, y medida y adaptada al hombre por la providencia de Dios, tiene el efecto de despegar al hombre de las cosas de este mundo y, desarraigando el afecto a lo terreno, constituirle en la ἀταραξία o imperturbabilidad de quien vive en la región superior y aspira a los bienes estables y permanentes. El fruto apacible que produce es fruto *de justicia*, entendida aquí en el amplio sentido de «santidad», que es unión con Dios Salvador y suma de todas las virtudes.

12-13 *Por lo cual enderezad* (ἀνορθώσατε, traducido literalmente) *las manos vacilantes* (παρειμένας, que caen o van a un lado) *y las rodillas paralizadas*, débiles; quiere decir, reanimad, que cobren vigor, las manos y rodillas para las luchas o carreras. Las manos, para el pugilato y lanzamientos; las rodillas, para las carreras. Pero se ve también la alusión a Is 35,3 y a Ecli 25,32. Cuando las manos no se confortan o «se disuelven» (cf. 2 Re 2,7; 4,1; Ecli 25,32), es señal de gran enflaquecimiento y de desaliento psicológico. Es menester que los destinatarios se animen y no dejen por debilidad el combate que ha de durar todavía.

Haced senderos rectos (τροχιάς ὀρθάς) *a vuestros pies*. Son las palabras que leemos en Prov 4,26 según las traen los LXX, aunque éstos hablan a uno solo: «haz», a «tus» pies. El texto hebreo podría traducirse: «Allana la ruta de tus pies», haz llana la ruta a tus pies. La intención de este allanar y hacer plano y recto el camino se ve a continuación: *para que lo cojo* (τὸ χωλόν), el miembro cojo y que camina con dificultad, *no se disloque* (μὴ ἐκτραπῇ). Etimológicamente y con frecuencia significa salirse del sitio, del camino, desviarse; pero en el lenguaje médico (en que parece estar el autor) significa «dislocarse, salir de su sitio». Este sentido parece adaptarse bien a lo que el autor pretende decir. El miembro cojo o «el que camina cojo» es el cristiano débil y desfallecido, que tiene peligro de caer, de dislocarse, de ir fuera del camino. Hay que ayudarle y prevenir este «escándalo» o «tropiezo», haciendo rectos, llanos, los caminos, para que el pie pueda fácilmente adaptarse a ellos. La manera de hacer rectos los caminos y de evitar tropiezos para sí y para los demás es la conducta recta y leal; recta moralmente y fiel con lealtad a la religión abrazada, permaneciendo con aguante en la fe a pesar de las tribulaciones. Así «lo cojo», en lugar de dislocarse, *sea más*

[14] **Seguid la paz con todos y la santificación, sin la cual ninguno verá al Señor, [15] velando que nadie se prive de la gracia de Dios;**

---

bien curado. El pensamiento de evitar tropiezos o escándalo para los hermanos es característico de San Pablo a propósito del comer los manjares sacrificados a los ídolos (1 Cor 8,9-13; cf. Rom 14,1-6; 15,1s). Quiere más bien el Apóstol que mutuamente se consideren unos a otros para provocarse a la caridad y a las buenas obras (Heb 10,24).

Terrible castigo de la infidelidad. 12,14-29

14 *Seguid la paz con todos.* ¡Gran consejo del Antiguo y Nuevo Testamento! La paz, fruto mesiánico (v.gr., Sal 71,3; Is 9,7...) que el Señor deseaba a los suyos (Jn 14,27), ha de caracterizar la asamblea cristiana. La paz interior de cada uno de sus miembros y la paz exterior que regula las relaciones de unos miembros con otros. El autor pretende, sin duda, llamar primariamente la atención sobre esta paz y mutua inteligencia de los miembros de la comunidad, «solícitos de guardar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz» (Ef 4,3). Pero el tenor de su consejo es plenamente general, con todos los hombres. «Si es posible, en cuanto está de nuestra parte, teniendo paz con todos los hombres», dice San Pablo (Rom 12, 18). Con esta paz de unos miembros con otros, los tentados de abandonar las filas cristianas se robustecerán en su afecto para con la comunidad, y, robustecido el afecto, más fácilmente verán las razones intelectuales que tienen para permanecer en ella y en la fe que una vez profesaron.

Con la paz se sigue *la santificación.* Van juntas. Porque florecerá en los días del Mesías la justicia y la abundancia de paz hasta que no haya luna. Y los montes traerán paz al pueblo y justicia los collados (Sal 71,7.3); entendida aquí en estos textos la justicia en su más amplio sentido de virtud. Esta santificación de los cristianos es la voluntad de Dios (1 Tes 4,3), y consiste primeramente en la limpieza del pecado (ibid. v.4-6); porque Dios, al llamar a la santificación, no nos llamó a la inmundicia (ibid. v.7). En la voluntad de Cristo de ofrecer su cuerpo como expiación por el pecado, fuimos santificados (Heb 10,10). Después de librarse de servir a la inmundicia e iniquidad, hay que servir a la justicia para santificarse, hay que ser siervos de Dios, y así habrá fruto para la santificación, y como fin, la vida eterna (Rom 6,19-22). *Sin la cual* (santificación) *ninguno verá a Dios.* Le verán los limpios de corazón (Mt 5,8).

15 *Velando* (ἐπισκοποῦντες), vigilando con observación atenta y solícita, *que nadie se prive* (μή τις ὑστερῶν; cf. la misma palabra en 4,1; 11,37; Rom 3,23) *de la gracia de Dios.* Esta gracia de Dios, interna, que es el don gratuito de la benevolencia divina, va unida con la santificación, que antes (v.14) les ha exhortado a buscar. Hay que mirar con solicitud que ninguno se prive de este don supremo. Porque teniendo a Dios consigo y contando con su favor

que ninguna raíz de amargura brote y os perturbe, y por ella la multitud se contamine; [16] que ninguno sea fornicario o profanador, como

---

y benevolencia, en una palabra, con su gracia, ¿qué persecución les podrá dañar? Si esta gracia se refiere aquí a la gracia que es *gratum faciens,* no está excluida la gracia *gratis data:* que tampoco se priven de la gracia de Dios, en cuanto ésta se manifiesta en los carismas que se dan para provecho de la comunidad, bien con la palabra de sabiduría, bien con la palabra de ciencia, ora con la profecía o con la discreción de espíritus, ora con las lenguas y la interpretación de las palabras o con cualquier otro carisma (cf. 1 Cor 13,7-11). La asistencia a las reuniones, como antes les ha recomendado, servirá para no privarse de esta gracia.

Además, *que ninguna raíz de amargura brote* (ἄνω φύουσα) *y os perturbe* (ἐνοχλῇ). Estas palabras son del Dt 29,18, siguiendo a los LXX. Estos leen, traduciendo literalmente del griego: «que no exista en vosotros raíz que crece hacia arriba [que brota] en ira (ἐν χολῇ) y amargura». El autor sigue las variantes del códice alejandrino. El texto hebreo puede traducirse: «que no exista en vosotros raíz que produzca veneno y ajenjo». Tal sería, en el contexto donde se dicen estas palabras, el israelita que abandonara a Yahvé y siguiera la idolatría. Esta raíz que creciera en amargura fácilmente es raíz venenosa, y, con su ira, también perturba a los demás, *y por ella la multitud* (οἱ πολλοί) *se contamina.*

16 *Que ninguno sea fornicario* (πόρνος) o *profanador* (βέβηλος), *como Esaú.* No es raro en San Pablo hablar de la fornicación y de otros vicios carnales para prevenir a los cristianos contra esos pecados, que junta con el de la idolatría (v.gr. 1 Cor 5,9s; 6,9.12-20). En nuestro caso, con estos vicios, había la apostasía de la fe. De Esaú tenemos referencias sobre sus matrimonios a los cuarenta años con hijas de hititas, «las cuales fueron causa de amargura para el ánimo de Isaac y Rebeca» (Gén 26,34s; cf. Gén 27,46). Estos matrimonios con gente alejada de Yahvé no podían agradar al religioso Isaac. Esaú ha dejado en la literatura judía la fama de hombre dado a vicios[7]. El sentido de πόρνος, de πέρνημι (vender; de donde la mujer que se vende: πορνή), sugiere que a Esaú se le puede llamar «fornicador» por haber vendido sus derechos de primogénito. En tal hipótesis, el sentido de «fornicador» se relaciona con el de «profanador», por cuanto tuvo en poco y renunció a los derechos sagrados de primogénito, que tenían el valor religioso de la bendición divina en la posteridad y en las promesas mesiánicas. Fue un profanador de lo sagrado y se demostró poco religioso; pero sí «carnal», cuando *por un solo plato vendió su primogenitura* (Gén 25,29-34). La comparación con Esaú es a propósito para los «hebreos». Ellos también, por un bien pasajero, material; por una ficticia tranquilidad y paz momentánea, ¿van a ser profanadores de lo sagrado y despreciar la adopción divina de hijos?

[7] Los testimonios en Spicq, 2,401.

Esaú, que por un solo plato vendió su primogenitura. [17] Porque sabéis que después, queriendo heredar la bendición, fue rechazado, pues no encontró lugar de penitencia, aunque con lágrimas lo procuró.

[18] En efecto, no os habéis acercado a lo tangible y al fuego ardiente,

---

17 El caso de Esaú era conocido de los destinatarios. Les puede decir: *Porque sabéis* que después (μετέπειτα, es decir, después de haber vendido la primogenitura), *queriendo heredar la bendición* (pretendió, por tanto, hacerse de nuevo con esa bendición, lo cual supone que conservaba todavía alguna fe en ella, alguna fe sobre los valores de esa bendición para el futuro), *fue rechazado* (ἀπεδοκιμάσθη). Se dice del que es reprobado después de un examen o prueba. Su padre Isaac es el que no quiso cambiar su bendición, quitándosela a Jacob. Permaneció en lo hecho, y ello fue causa de la pena y rabia de Esaú. *Pues no encontró lugar de penitencia* (μετανοίας τόπον) [8].

Esta μετανοία (cambio de pensamiento) parece referirse al cambio de parecer de Isaac. Esaú no logró que Isaac cambiase de parecer, una vez que hubo dado su primera y mejor bendición a Jacob.

Aunque con lágrimas la procuró. Procuró esta «penitencia», este cambio de parecer de Isaac. Según Gén 27,33-35, cuando Esaú oyó de su padre que Jacob había venido y había obtenido la bendición, «de suerte que quedará bendito», «lanzó un grito fuerte y en extremo amargo, y dijo a su padre: ¡Bendíceme también a mí, padre mío! Mas respondió [Isaac]: Ha venido tu hermano con astucia y se ha cogido tu bendición». La decisión de Isaac era irrevocable. Los gritos en Esaú no lograron hacerle cambiar. Por esto Esaú no encontró lugar para una rectificación o retroceso que invalidara la primera bendición dada a Jacob. El texto del Gén no habla explícitamente de lágrimas de Esaú, pero sí Filón [9] y Josefo [10].

Muchos comentaristas entienden aquí que a Esaú mismo no le fue dado lugar de penitencia; es decir, lo entienden de la propia conversión de Esaú, que no le fue concedida. Con razón, a nuestro parecer, se puede objetar con Spicq [11] a esta opinión: 1.º que el texto de Gén 27 no parece tener en cuenta una conversión moral de Esaú ni pensar en ella; 2.º, «el lugar de penitencia» parece referirse a una situación objetiva de los hechos, y no a una situación subjetiva en Esaú; 3.º, parece raro que si Esaú procuró con lágrimas esa penitencia y conversión moral, no la lograra.

La ligereza de Esaú por vender sus derechos le hizo perder la bendición. La lección para los cristianos es que por ligereza no pierdan también la bendición de las promesas.

18-21 Heb quiere contraponer algunos aspectos de la economía antigua con los de la nueva. En estos v.18-21 viene la descripción—recuerdo del carácter «terrible» y «numinoso» de aquella

[8] Cf. C. E. Carlston, *Eschatology and Repentançe in the Epistle to the Hebrews:* JBLit 78 (1959) 296-302; y lo que decimos a propósito de Heb 6,4-6; 10,26.

[9] *Leg alleg.* 2,60ss; *Deus immut.* 33; cf. Spicq, 2,402.

[10] *Antiq. iud.* 8,8,225; 14,4,55; *De bello iudaico* 5,7,319; cf. Spicq, 2,402.

[11] T.2,402.

ni a la obscuridad, ni a las tinieblas, ni al huracán, [19] ni al sonido de trompeta, ni a un clamor de palabras, que los que lo oyeron rehusaban se les hablara una palabra más. [20] Porque no soportaban lo que estaba

---

economía y alianza fundada en el Sinaí—. Después (v.22-24) será la descripción de la nueva alianza fundada en Sión.

En efecto (γάρ), quiere dar la razón para el pensamiento que antes (v.14-15) quedó pendiente: «seguid la santificación... y que nadie se prive de la gracia de Dios». El v.17 y parte del 16 han sido mera digresión circunstancial y momentánea. *No os habéis acercado* (es el mismo verbo προσέρχεσθαι, de 4,16, con el sentido cultual que conocemos) *a lo tangible*, como nota general del culto material tangible, de la antigua alianza. *Y al fuego ardiente:* porque la montaña del Sinaí, donde Dios hablaba a Moisés, era vista por el pueblo como «montaña humeante» (Ex 20,18). «El monte ardía en fuego hasta el corazón del cielo, entre la oscuridad, nubes y densa niebla» (Dt 4,11). *Ni a la oscuridad ni a las tinieblas.* Yahvé habló al pueblo «en la montaña, de en medio del fuego, la nube y la niebla densa» (Dt 5,22). En esta nube y en la niebla densa se creía que Yahvé se ocultaba. Los místicos del medioevo y los del Renacimiento ponderarán la «entrada en la calígine» [12] como en el lugar de la habitación más recóndita de Dios, para gozar de su presencia y de sus dones. *Ni al huracán* (θύελλα): indica el viento tempestuoso de una tormenta desencadenada con los relámpagos del rayo. La misma palabra cuando los LXX describen la terribilidad del Sinaí en Dt 4,11.

Por encima de este pavoroso marco externo hay que agregar *el sonido de trompeta:* cuando Moisés bajó del monte, al tercer día, en cuanto fue de mañana, además de los truenos y relámpagos y de la nube densa, «se percibió también un sonido muy fuerte de corneta, y todo el pueblo que estaba en el campamento se estremeció» (Ex 19,16; cf. 20,18). Era un modo de llamar su atención y de provocarles a escuchar la palabra de Yahvé.

Y un clamor de palabras: eran las palabras de Yahvé, que hablaba de en medio del fuego, que el pueblo oía, pero sin ver figura alguna (Dt 4,12). El efecto era tan pavoroso sobre los israelitas, que *los que lo oyeron*, el clamor de las palabras divinas, *rehusaban se les hablara una palabra más.* «Dijeron a Moisés: Habla tú con nosotros y te escucharemos; mas no hable con nosotros Dios, no sea que muramos» (Ex 2,19). «Si continuamos oyendo la voz de Yahvé, nuestro Dios, moriremos. Porque ¿quién es el mortal, sea quien fuere, que haya oído, como nosotros, la voz de Dios vivo hablando de en medio del fuego, y haya quedado con vida?» (Dt 5, 25.26). El pueblo estaba impresionado por el espectáculo externo, por las palabras de Yahvé. También por el mandato y contenido

[12] Cf. v.gr. CHARLES PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique:* Nuit mystique (Etudes Carmélitaines 23 [1938, II] 33-53). Y sobre el confidente de San Ignacio de Loyola, el P. Jerónimo Nadal, M. NICOLÁU, *Jerónimo Nadal. Sus obras y doctrinas espirituales* (Madrid 1949) p.245-250 («la entrada en la calígine»).

mandado: «Y si un animal tocare el monte, será apedreado». [21] Y tan terrible era el espectáculo, que Moisés dijo: «Estoy con miedo y temblando»; [22] sino que os habéis acercado a Sión, el monte y ciudad

---

terrible de estas palabras. *Porque no soportaban lo que estaba mandado. Y si un animal tocare el monte, será apedreado.* La prohibición de acercarse al monte era absoluta. Ante la expectativa tremenda del descenso de Yahvé sobre la montaña, anunciado para el tercer día, Moisés señaló al pueblo un límite alrededor del monte, diciendo: «Guardaos de subir a la montaña ni de tocar su pie; cualquiera que tocare la montaña, morirá sin remedio. No la toque mano alguna, pues será apedreado o asaeteado; sea animal, sea hombre, no vivirá» (Ex 19,12.13). El terror sagrado que producían estos mandatos aumentaba la terribilidad en el Sinaí. *Y tan terrible era el espectáculo,* que Moisés dijo: *Estoy con miedo y temblando* ((ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος). No encontramos en el AT la mención de este terror y estremecimiento de Moisés a la vista del espectáculo del Sinaí; únicamente se habla de su terror ante la cólera y enojo con que Yahvé se había airado contra el pueblo, caído en la idolatría del becerro de oro, para exterminarlos (Dt 9,19). Pero San Esteban, al repasar las gestas de Israel, sí menciona a Moisés «estremecido» ante la aparición de Yahvé en el monte (Act 7,32). Era la primera aparición que tenía de Yahvé, y «se cubrió el rostro, pues temió fijar en Dios la vista» (Ex 3,6). De ahí arranca la tradición recibida, y repetida por Heb 12,21, de este temor y temblor de Moisés. Si Moisés, el amigo de Dios y el que oía sus secretos y revelaciones, temblaba ante el Dios de la majestad terrible, se comprende que temblaran los pobres israelitas, caídos en pecados y en idolatría.

22 Las relaciones entre Dios y los hombres parecen tenerse en los montes. Las relaciones terribles del AT se constituyen en el Sinaí (aunque el autor no lo ha nombrado, tal vez para indicar que aquel régimen y aquella alianza están abolidos). Ahora hablará de otro monte. *Sino que os habéis acercado* (el mismo verbo de antes (v.18) con significado cultual) *a Sión, monte y ciudad del Dios viviente.* El monte parece el sitio más indicado para acercar la tierra con el cielo. El sacrificio, principal acto religioso, vemos que se realiza en el monte Moriá (Gén 22,2); los samaritanos adoran en el Garizim (Jn 4,20); los judíos, en Sión (Jn 4,21); el Tabor, el Hermón y el Carmelo poseen su carácter religioso. En los tiempos del Mesías subirían «al monte de la casa de Yahvé», en la cumbre de los montes (Is 2,2-4; cf. Is 11,9; 25,6...). En el monte de Sión será constituido y proclamado rey el Mesías (Sal 2,6). Sión es el tipo del NT. El monte de Sión designa (en 1 Mac 4,37.46.60; 6,48.62) la colina de Jerusalén donde estaba el templo y el mismo templo de Jerusalén. Así como el Sinaí era lugar de temor y terror, el monte de Sión es lugar de paz. Aquí está Jerusalén, visión y lugar de paz; y aquí está (v.14) la invitación a seguir la paz; y todos los bienes mesiánicos de la paz (cf. v.14). Aquí es donde se da culto al Dios verdadero, no a un Dios muerto de los idólatras; por esto Sión es

de Dios viviente, la Jerusalén celestial, y a miríadas de ángeles, a una asamblea festiva, [23] y a una iglesia de primogénitos inscritos en los cielos, y a un Dios juez de todos, y a los espíritus de los justos ya per-

---

monte y ciudad del Dios viviente. Y con el Dios viviente, la vida, y vida verdadera y pacífica, en aquella ciudad: «Contempla a Sión —así la vio Isaías para el futuro después de su liberación—, la ciudad de nuestras solemnidades; tus ojos verán a Jerusalén como morada tranquila y tienda que no emigra; no se arrancarán sus estacas jamás, y ninguna de sus cuerdas se romperá, sino que allí será Yahvé poderoso para nosotros, lugar de ríos y Nilos anchurosos» (Is 33,20.21). Porque esta Sión es también tipo de *la Jerusalén celestial.* Acercarse a Sión es acercarse a la Jerusalén celestial, que San Pablo contrapone al monte Sinaí y al testamento de la antigua alianza (Gál 4,24-26).

Aquí en esta Jerusalén celestial está la ciudad del Dios viviente, reside Dios; residen también *miríadas de ángeles;* allí hay *una asamblea festiva* (πανήγυρις, *hápax* del NT). En el AT se dice de una fiesta solemne, como de los Azimos y Tabernáculos (Am 5,21; Os 9,5; Ez 46,11) [13]. Se trata, pues, de una reunión festiva, gozosa y alegre de los ángeles en torno al Dios viviente de la Jerusalén celestial. Otras maneras de puntuar entre las palabras μυριάσιν, ἀγγέλων y πανηγύρει, y de juntarlas (nos parecen menos probables que la puntuación adoptada) pueden verse en Spicq [14].

23 También, acercándoos a la Jerusalén celestial, os habéis acercado *a una iglesia de primogénitos inscritos en los cielos.* Podría interpretarse de la iglesia (ἐκκλησία) o reunión de los ángeles, que, como creados antes que los hombres, son los primogénitos de la creación. Se dice que están «inscritos en los cielos», aludiendo a la costumbre de inscribir los primogénitos de Israel (Núm 3,40-43). Pero la mayoría de los intérpretes entienden de los hombres «los primogénitos», dando a esta palabra el sentido corriente que tiene en la Biblia, bien que elevándolo al orden moral; y así, estos primogénitos serían los patriarcas y los santos del AT, que se han adelantado a los cristianos en ir al cielo; mas con razón observa Spicq [15] que este adelantarse a los cristianos parece que no concuerda con aquella espera para entrar todos juntos de que se habla en 11,40. Otros creen que se indican los cristianos ya muertos; pero parece que no serían muchos para constituir una iglesia tan gloriosa. Según otros, podrían ser los primeros convertidos o los mártires; pero éstos son, sí, «primicias», pero no primogénitos. Otros entienden los «apóstoles»; pero faltan argumentos que los designen. Finalmente, no pocos entienden a todos los creyentes, primogénitos en cuanto «amados de Dios», en contraposición a los paganos. Pero choca que poco después se mencione a «los espíritus de los justos ya perfeccionados» en este mismo v.23. Por esto nos

[13] Cf. Spicq, 2,406.
[14] T.2,406.
[15] T.2,407.

feccionados, [24] y a Jesús, mediador del Nuevo Testamento, y a la sangre de la aspersión, que habla mejor que la de Abel.

---

parece más probable entenderlo de los ángeles, «los primogénitos» inscritos en los cielos. A ellos nos hemos acercado al acercarnos a la Jerusalén celestial [16].

También *a un Dios juez de todos.* Parece natural juntar el pensamiento de los ángeles con el de Dios juez, como si estuviera rodeado de su corte. Semejantemente en Cristo, cuando vendrá a juzgar rodeado de sus ángeles (Mt 24,31; 25,31). Pero aquí a esto se opone que el autor no trata de presentar un Dios terrible como el del Sinaí. Por esto muchos entienden «juez», «Dios juez», en un sentido amplio, como se dice del que reina y gobierna. Así como Cristo es a quien dio el Padre la potestad de juzgar (y de reinar), porque es el Hijo del hombre, visto por Daniel (Jn 5,27; Dn 7,13s. 22). En todo caso, ser juez no significa necesariamente castigar; se puede ser juez para premiar a los buenos y para castigar a los apóstatas y perseguidores del cristianismo, para proteger a los débiles, huérfanos y viudas en sus demandas, y para discernir todo lo relativo a la eterna predestinación de los hombres.

Allí, en la Jerusalén celestial, es donde están también los espíritus (πνεύματα) de *los justos ya perfeccionados.* Son las almas separadas (cf. 1 Pe 3,19) de los justos, que ya han llegado a su término y perfección.

24 En esta Jerusalén celestial se encuentra asimismo *Jesús, Mediador del Nuevo Testamento,* a quien también se han acercado. El testamento se dice ahora νέας (antes καινῆς: 8,8.13; 9,15), con el mismo significado de «nuevo» y el matiz de lo reciente y joven. Jesús es el «mediador» de esta nueva alianza para realizar la obra sacerdotal de que tanto se ha hablado en toda la epístola.

La nueva alianza se ha realizado *con la sangre de la aspersión* de Cristo, así como la antigua se realizó con la aspersión de la sangre de las víctimas inmoladas, según leemos en Ex 24,5-8. Moisés, antes de la ratificación de la alianza del pueblo con Yahvé, tomó la mitad de la sangre de las víctimas y la puso en copas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Y cogió el libro de la alianza y lo leyó en presencia del pueblo, el cual exclamó: «Todo lo que ha dicho Yahvé haremos y obedeceremos«. Moisés entonces cogió la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: «He aquí la sangre de la alianza que Yahvé ha pactado con vosotros conforme a todas estas palabras».

Esta sangre de Cristo *habla mejor que la de Abel.* Porque la sangre de Abel clamaba venganza. «La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra», dijo Yahvé a Caín después del fratricidio (Gén 4,10). Pero la sangre de Cristo clama mejor, porque pide misericordia y perdón. Es una sangre para remisión de los pecados.

[16] Recientemente se ha ocupado de las diversas interpretaciones de este pasaje P. Teodorico, *Un antica esegesi di Ebrei 12,23: «Chiesa di primogeniti»:* RivB 6 (1958) 166-173. Cf. también J. Lécuyer, *Ecclesia primitivorum (Hebr 12,23):* Studia Paulin. Congressus 1961, II (Roma 1963) p.161-168.

[25] Mirad, no recuséis al que habla. Porque, si aquéllos no escaparon, por recusar al que promulgaba en la tierra los oráculos, mucho más nosotros, volviéndonos del que [habla] desde los cielos, [26] cuya voz entonces conmovió la tierra; mas ahora hace esta promesa: «Todavía una vez estremeceré yo, no sólo la tierra, pero también el cielo».

---

25 *Mirad, no recuséis al que habla* (τὸν λαλοῦντα, masc.). El que habla no puede ser la sangre (τὸ αἷμα, neutro) de que acaba de hacerse mención, sino una persona. Es Dios que ha hablado, en los profetas, y últimamente ha hablado y habla en el Hijo (1,1-2). Habla con su revelación pública, y habla en el interior de los corazones. Recusar oír o escuchar al que habla es una falta de atención. La falta es mayor si es Dios el que habla o Jesucristo, el Hijo de Dios. Con razón el autor amenaza con la indignación divina. *Porque si aquéllos,* los de la antigua alianza, *no escaparon*: ya se ve en la concisión de la frase que no escaparon del castigo y de las consecuencias de su acción. *Por recusar al que promulgaba en la tierra los oráculos:* se trata de Moisés, que hablaba con Dios y promulgaba después al pueblo los oráculos divinos (cf. Act 7,38). «En la tierra», porque eran acerca de una alianza terrena y temporal. *Mucho más nosotros, volviéndonos del que [habla] desde los cielos.* Este que habla y comunica oráculos divinos desde los cielos es, según algunos, Cristo, porque es «el que descendió del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo» (Jn 3,13). Pero también puede entenderse del mismo Dios, que habla desde los cielos y cuya voz se menciona en el verso siguiente [17]. El castigo será mayor, si se le desatiende, como está más elevado el cielo que la tierra y como supera en dignidad Dios o Cristo, que habla, sobre Moisés, que habló.

26 *Cuya voz:* la voz de Dios; *entonces,* en la antigua alianza, cuando iba a dar sus oráculos y ley a Moisés, *conmovió la tierra,* como leemos en Ex 19,18: «toda la montaña temblaba reciamente». *Mas ahora hace esta promesa: «Todavía una vez estremeceré yo no sólo la tierra, pero también el cielo.»* Estas palabras reproducen la profecía de Ageo 2,6, añadiendo las modificaciones «no sólo..., pero también». Esta descripción terrible y apocalíptica, que el profeta hizo al considerar la gloria del segundo templo de Jerusalén en los días del Mesías, es del género de las descripciones apocalípticas y escatológicas, frecuentes en el AT, en las cuales, con el temblor de la tierra y del cielo, se significa la eficacia y majestad de la intervención de Yahvé [18]. Ahora se menciona un estremecimiento, no sólo de la tierra, pero también del cielo. Del temblor de la tierra a la muerte de Jesús se habla en Mt 27,51-54; de la conmoción celestial a la venida del Hijo del hombre, en Mt 24,29. Y, aunque estas descripciones metafóricas y poéticas no es menester tomarlas buscando la realización a la letra en su sentido material, sí se verifica en la nueva alianza la suprema majestad de la nueva economía con ese estremecimiento universal de tierra y cielos.

[17] Otras interpretaciones en Spicq, 2,410.
[18] Ejemplos y citas en Spicq, 2,411.

[27] Lo de «todavía una vez» demuestra el cambio de las cosas sacudidas, como cosas hechas, para que permanezcan las no sacudidas. [28] Por lo cual, recibiendo un reino inconmovible, tengamos la gracia, por la

---

27 *Lo de «todavía una vez»* quiere decir que en «próxima vez», en breve tiempo se hará [19].

Demuestra el cambio de las cosas sacudidas. Las cosas terrenas, las cosas de la antigua alianza, serán sacudidas y estremecidas con el nuevo estremecimiento y sacudimiento general que vendrá en breve, en próxima vez. Y este «próximo» sacudimiento lo hace ver, lo «demuestra», que habrá un cambio, para que caigan las cosas sacudidas, *como cosas hechas* caducas y temporales; *para que permanezcan las no sacudidas.* Con la venida de Cristo se obró aquel sacudimiento de lo caduco y antiguo de la Ley Vieja, para establecer definitivamente las cosas no sacudidas.

28 *Por lo cual* (διό), como conclusión de lo que acaba de decirse y aun de toda la epístola, *recibiendo* (παραλαμβάνοντες, en presente; como que ya ahora lo recibimos) *un reino inconmovible,* en oposición a las cosas sacudidas y mudables de que acaba de hablarse, las cosas de la antigua alianza; las de la nueva son inconmovibles: el cielo, la Jerusalén celestial, la nueva alianza y el reposo en Dios. *Tengamos la gracia* (ἔχωμεν χάριν). No pocos lo han interpretado, como con frecuencia se significa con esta expresión en el lenguaje clásico: «seamos agradecidos» *(gratias habere).* Y esto sería como la conclusión de lo expuesto: «Seamos agradecidos a tanto bien recibido». Spicq [20] observa que en las frases donde se significa «seamos agradecidos» suele expresarse el complemento, o sea, a quien hay que estar agradecidos. Pero aquí la frase no tiene tal complemento. Otros han entendido χάριν como se entiende en la epístola (2,9; 4,16; 10,29; 13,9) y poco antes (v.15): «que ninguno se prive de la gracia de Dios», es decir, lo que nosotros llamamos «gracia», como don gratuito y sobrenatural que Dios nos hace, expresión de su favor y benevolencia. Y esto sería la conclusión de la epístola: Tengamos, retengamos la gracia; no la dejemos perder. Según Santo Tomás, abundando en el comentario teológico: Puesto que recibimos un reino inconmovible, tengamos, conservemos la gracia divina, la gracia santificante, con que se incoa la posesión de este reino, por el derecho que tal gracia comunica a la bienaventuranza con Dios. Spicq [21], conservando a χάριν este sentido de don sobrenatural, prefiere extender su significado como «gracia del cristianismo», todo lo que en el orden sobrenatural nos ha venido con la religión cristiana y con la nueva alianza.

Por la cual gracia, es decir, por medio de esta religión cristiana y con todo lo que en ella tenemos y por ella nos ha venido, *sirvamos* (λατρεύομεν; con un culto religioso) *agradablemente a Dios.* El Señor se agrada de este culto y servicio, y sólo de él se agrada. Sirva-

[19] Cf. A. Van Hooanacker, *Les douze petits prophètes* (París 1908) in Ag. 2,6, p.561.562.
[20] T. 2,413.
[21] Ibid.

cual sirvamos agradablemente a Dios con piedad y reverencia, [29] pues nuestro Dios es fuego consumidor.

13 **[1] ¡Que permanezca el amor fraterno! [2] No olvidéis la hospitalidad, porque, gracias a ella, algunos, sin saberlo, hospedaron a**

---

mos *con piedad* (εὐλαβείας), es decir, con aquel religioso y filial respeto con que antes (5,7) se decía que Cristo oraba al Padre. *Y reverencia* (δέους, *hápax* NT). Siempre son oportunas estas palabras de reverencia y temor ante Dios al servirle. Y más con la palabra y amenaza que sigue.

29 *Pues nuestro Dios es fuego consumidor.* Esta frase está tomada de Dt 4,24, de la exhortación final de Moisés a los suyos: «Guardaos de olvidar la alianza que Yahvé, vuestro Dios, pactó con vosotros y de fabricaros escultura representativa de cuanto Yahvé, tu Dios, te ha prohibido; pues Yahvé, Dios tuyo, es fuego consumidor, un Dios celoso». La expresión es de amenaza. Dios es fuego que purifica y fuego que consume con la ira de su venganza. Como Moisés habló de esta manera para estimular al pueblo a permanecer en la alianza de Yahvé, así ahora Heb recuerda las mismas palabras para que los destinatarios permanezcan en la alianza nueva y no se vuelvan a lo que Yahvé les ha prohibido, si no quieren ser castigados por el fuego de su venganza.

CAPITULO 13

Apéndice: últimas recomendaciones. 13,1-19

1 *¡Que permanezca el amor fraterno!* Ya existía entre los destinatarios, porque antes (6,10) se ha alabado el amor que han mostrado al servir a los santos los demás cristianos; y también (10,34) el haberse compadecido de los encarcelados. Por esto no se trata de inaugurar entre ellos una virtud. Ya existe. Tiene que permanecer. Y es natural que ya exista entre ellos, si son cristianos. Porque la φιλαδελφία (φιλάδελφοι, 1 Pe 3,8) es el amor a los hermanos, virtud característica del cristianismo, en que se conocen los discípulos de Cristo (Jn 13,35). Y debía, consiguientemente, encontrarse dondequiera que hubiera algo de cristiandad. También a los Romanos San Pablo exhortaba a lo mismo (Rom 12,10). Esa caridad del amor mutuo Dios la infunde y se aprende de El (1 Tes 4,9). La pureza y santidad tienden a ese amor fraternal (cf. 1 Pe 2,22); también la piedad es para la caridad fraterna (cf. 2 Pe 1,7).

2 Este amor mutuo se muestra en las obras: en la hospitalidad con los peregrinos, en la compasión con los encarcelados y con los que lo pasan mal. *No olvidéis* la hospitalidad; porque, si antes, en la abundancia de vuestros bienes y en la paz, fue más fácil practicarla, ahora en la persecución y en la inopia será más fácil echarla en olvido. *La hospitalidad* se recomienda también en Rom 12,13; y en particular como virtud deseable en el obispo y propia de él

ángeles. [3] Acordaos de los presos, como estando aprisionados con ellos; de los maltratados, como estando vosotros mismos en un cuerpo. [4] El matrimonio, en gran honor por todos conceptos, y el lecho conyugal, sin mancha; pues a los fornicarios y a los adúlteros los juzgará

(1 Tim 3,2; Tit 1,8). San Juan en su tercera carta (v.5-8) la alaba ampliamente, para ser «cooperadores de la verdad». Por algo Juliano el Apóstata le atribuía buena parte en la propagación del cristianismo [1]. El premio de esta hospitalidad desinteresada, cuando se prestó por verdadera virtud, *gracias a ella*, ha sido que *algunos, sin saberlo* (ἔλαθον), *hospedaron a ángeles*. Es alusión a la historia de los mensajeros divinos recibidos por Abrahán y Sara (Gén 18) y por Lot (Gén 19); también Manué quiso obsequiar a un ángel de Dios sin conocerle como a tal (Jue 13,3ss); y Tobías al arcángel Rafael (Tob 12).

3 Otra vez la palabra *acordaos*, para que en la dificultad no se eche fácilmente en olvido. *De los presos*, porque algunos cristianos fueron encarcelados y supieron compadecerse de ellos (cf. 10,34). La compasión, o el padecer conjuntamente, es propia de los miembros de un mismo cuerpo (1 Cor 12,26). La manera de hacerlo eficazmente es *como estando aprisionados* con los presos. El amor vincula y ata con el amigo, como el alma de Jonatán estaba «conglutinada» (συνεδέθη) con la de David (1 Re 18,1); también ata y coaprisiona con los apresados. La compasión con los que sufren, *maltratados* y que lo pasan mal (κακουχόμενοι), es también más fácil si uno considera que también él está *en un cuerpo* (cf. 2 Cor 5,6), sometido al infortunio y al dolor mientras se halle en esta «habitación terrena». La experiencia del dolor y el recuerdo de la propia contingencia son estímulo para la compasión.

4 Parece que la frase *el matrimonio en gran honor* es preceptiva (que esté en gran honor), y no meramente declarativa (está en gran honor). La razón es que, ausente el verbo que manifieste el sentido exacto, hay que juzgarlo por el contexto de las frases anteriores y subsiguientes, las cuales son todas preceptivas. Tenedlo, pues, en gran honor, *por todos conceptos* y en todas las cosas (ἐν πᾶσιν). También sería admisible el sentido: que en todos el matrimonio esté en honor. Tal vez aludiendo a los que lo desacreditaban o impugnaban, «prohibiendo casarse» (1 Tim 4,10). *Y el lecho conyugal* (κοίτη), es decir, por metonimia, las relaciones conyugales, que esté inmaculado, *sin mancha* (ἀμίαντος; cf. Sant 1,17, donde la misma palabra acerca de la «religión inmaculada»). *Pues* a quienes no observen la castidad y la justicia en sus relaciones sexuales, a los impuros y a los infieles, es decir, *a los fornicarios* (πόρνοι) y *a los adúlteros* (μοιχοί; las mismas palabras en 1 Cor 6,9; cf. 1 Tes 4,4) *los juzgará Dios*. Este nombre se pone enfáticamente al final, como señalando un juicio soberano y último, definitivo y terminante, al que nadie podrá substraerse, por oculto que esté su pecado ante los hombres. Es el juez de todos (12,23) y fuego devorador (12,29).

[1] *Ad Arsacium*, sacerdote gentil de Galacia, en SOZOMENOS, *Hist. Eccles.* 5,26: MG 67,1261-1264.

Dios. [5] Sin avaricia la manera de conducirse, contentos con las cosas presentes, porque El mismo ha dicho: «No te dejaré ni te abandonaré»; [6] de suerte que digamos con confianza: «El Señor es mi ayuda; no temeré. ¿Qué me hará el hombre?»

[7] Acordaos de vuestros pastores, los que os han hablado la palabra

---

5 Que sea *sin avaricia* (ἀφιλάργυρος; la misma palabra en 1 Tim 3,3) *la manera de conducirse* (ὁ τρόπος). La codicia del dinero entra también, con la fornicación y el adulterio, en el catálogo de los pecados que San Pablo impugna (1 Cor 5,11; 6,10). En lugar de almacenar riquezas, preocupados con solicitud por el porvenir, que sobre todo turba cuando han sido quitados los bienes (10,34) o amenaza una persecución, los cristianos deben mostrarse *contentos* con las cosas *presentes* (τοῖς παροῦσιν), es decir, con las cosas que tienen al día, sin excesiva solicitud por el mañana. Es la misma doctrina de San Pablo a Timoteo, exhortando a estar contentos teniendo alimentos y con qué cubrirse, pues la raíz de todos los males es la codicia, y los que quieren ser ricos caen en tentación y en el lazo del diablo (1 Tim 6,7-10). Porque el afecto a las riquezas apega a las cosas del mundo y es la manera ordinaria con que Satanás tienta y lleva a la tentación [2]. Este contentarse con lo de hoy, sin solicitud por el mañana, es eco fidelísimo del pensamiento evangélico del Maestro (Mt 6,25ss). *Porque*, aun antes de que Cristo exhortara a confiar en la Providencia, *El mismo ha dicho*, y lo ha dicho (εἴρηκεν, en perfecto) con toda aseveración: *No te dejaré ni te abandonaré* (ἐγκαταλείπω; la misma palabra en la traducción de Mt 27,46 en boca de Cristo: ¿Por qué me has abandonado?; Sal 21,1). Es el recuerdo de las palabras de Moisés, dichas sin duda como legado de Dios y en nombre de Dios (por donde pueden atribuirse al mismo Yahvé como si las dijera en primera persona), escritas en Dt 31,6 exhortando a Israel a no desfallecer, «porque Yahvé, tu Dios, es el que te conduce y no te dejará ni te abandonará» (en tercera persona). El mismo pensamiento respecto de Josué, y en primera persona: «Como estuve con Moisés, así estaré contigo: No te dejaré ni te abandonaré» (Jos 1,5).

6 *De modo que digamos con confianza.* Habrá confianza en Dios si no hay codicia del dinero. Quien desea el dinero, se adhiere a él y espera en él. Quien no lo busca, se adhiere a Dios y confía en Dios.

El Señor es mi ayuda: κύριος ἐμοί βοηθός. Es la palabra con que se designa a un dios salvador en la literatura clásica. Con las siguientes: *No temeré. ¿Qué me hará el hombre?*, que están tomadas literalmente del salmo 117,6.

7 *Acordaos de vuestros pastores.* La palabra ἡγούμενοι, participio presente de ἡγέομαι (conducir, guiar, llevar delante, mandar) es la misma que en Mt 2,6 se aplica (refiriendo el vaticinio de Miq 5,2) al jefe, *dux*, nacido en Belén que ha de gobernar al pueblo de Israel. Tiene, pues, el sentido de jefe, de conductor, de pastor

[2] Cf. San Ignacio, *Ejercicios espirituales* n.142.

de Dios; contemplando el final de su conducta, imitad su fe. [8] Jesucristo ayer y hoy el mismo y para siempre. [9] Por doctrinas diversas y extrañas no os dejéis desviar. Porque es bueno confirmar el corazón

---

en el sentido técnico de la jerarquía eclesiástica, como lo vemos empleado en este mismo capítulo. A ellos se les debe confianza y docilidad y sujeción (v.17). Ellos con los ἅγιοι (los santos) son los componentes de la comunidad cristiana (v.24). Ellos *os han hablado* (ἐλάλησαν, dialogando familiarmente con vosotros) *la palabra de Dios.* Si os han conducido y guiado, si han sido de verdad vuestros pastores, es porque os han instruido hablándoos familiar y frecuentemente la palabra de Dios. La educación y guía os la han transmitido muy en especial por medio de esta palabra divina.

Contemplando (ἀναθεωροῦντες), es decir, considerando atentamente, con profundidad y empeño (cf. en Act 17,23 la misma palabra). *El final* (τὴν ἔκβασιν) *de su conducta* (τῆς ἀναστροφῆς): este término o salida *(exitus,* Vg), este final o resultado de toda su manera de conducirse o portarse (es el mismo sentido de τρόπος del v.5), bien puede ser el martirio que hayan sufrido, al cual se aludiría ahora con este eufemismo, como con ἔξοδος en 2 Pe 1,15 (Vg *obitus)* y en Lc 9,31 (Vg *excessus*). El martirio y el final han correspondido a la manera de conducirse en este mundo, y son como el sello de su conducta. Esta conducta ha sido inspirada por la fe, porque «mi justo vive de la fe» (10,38); y el martirio ha sido el testimonio cruento de su fe. Por esto, al considerarlos, *imitad su fe,* que ha sido el comienzo, el fundamento y la raíz [3] de su vida y conducta.

8 *Jesucristo,* Ἰεσοῦς Χριστός, tal como está en griego, podría tomarse como una confesión de fe sobrentendiendo «es»: Jesús *es* el Cristo, que era lo que predicaban los pastores y jefes de la cristiandad, y el objeto de la fe. Pero parece mejor, con la casi totalidad de los comentadores, tomar por predicado «el mismo» (ὁ αὐτός). Jesucristo *ayer y hoy [es] el mismo,* indicando y profesando la permanencia y trascendencia de Jesucristo. «Ayer» podría indicar la preexistencia eterna y su divinidad, como lo quieren algunos. Pero otros, al parecer con más fundamento, lo refieren a Cristo en su vida terrena, cuando predicaba y enseñaba a sus discípulos, sobre todo después de resucitar glorioso. El Jesús que se manifestó Mesías o Cristo con su poder taumatúrgico y protector de sus fieles ayer, hoy es el mismo y el que puede salvar, como antes salvó y llevó a feliz término a los jefes y conductores del pueblo, porque siempre vive para interceder por nosotros (Heb 7,25). De ahí que *para siempre* es el mismo.

9 A esta constancia y permanencia de Cristo, que es el objeto de la fe, se oponen las *doctrinas diversas y extrañas.* Los apóstoles tuvieron buen cuidado de prevenir a los cristianos para que no se dejaran apartar del recto camino por doctrinas exóticas y peregrinas [4]. La diversidad de estas doctrinas, el pulular frecuente de ellas,

[3] Concilio Tridentino, ses.6.ª *(Decretum de iustificatione)* c.8: Dz 801.
[4] Véanse textos al propósito en SPICQ, 2,422 v.9.

con la gracia, no con alimentos; con los cuales no han reportado ventaja los que así caminan. [10] Tenemos un altar, del cual no es lícito que coman los que sirven al tabernáculo. [11] Efectivamente, los cuerpos

---

prueba la inconsistencia de las mismas. Sobre todo eran peligrosas las intrusiones del judaísmo con sus ritos carnales (cf. Heb 9,10) en la mentalidad espiritual del cristianismo. Para esta permanencia y constancia en la doctrina recibida y transmitida, para la fidelidad en la fe, *es bueno confirmar el corazón*. Aunque la fe es acto de la inteligencia, viene imperada por la voluntad, y en ésta influyen los sentimientos [5]. Por esto la fe es también cosa del corazón. Y para asegurarlo, como quien pisa sobre terreno firme (βεβαιοῦσθαι), sirve la gracia de Dios. El corazón se confirma *con la gracia*, y la fe es obra de la gracia [6]. Algunos han entendido por esta gracia la Eucaristía; otros, la misma fe [7]; otros, la santidad. Pero basta conservar a χάρις el sentido obvio y ordinario de gracia sobrenatural.

La oposición entre gracia y alimentos (βρόματα) parece significar que se había introducido la doctrina extraña de ciertas prácticas rituales manducatorias, como necesarias; tal vez la comida de animales inmolados, no precisamente participando en sacrificios paganos y totalmente idolátricos, pero sí en los corderos inmolados por los judíos en sus fiestas pascuales. *Con los cuales no han reportado ventaja* ni utilidad. No les ha servido de nada a los que así caminan, porque estos sacrificios son sombra que pasó, como el autor se ha esforzado por demostrarlo en toda la carta.

10 Los cristianos, en lugar de acudir a otros alimentos de sacrificios ajenos, *tenemos un altar*. Este altar (θυσιαστήριον), que se contrapone al tabernáculo judío, es el lugar donde Cristo padeció, es su cruz; o, si se quiere, es el mismo Cristo inmolado en quien y por quien ofrecemos nuestras preces a Dios [8]. Este pensamiento, de Cristo sacrificado, va a dominar en los versos siguientes. De este gran altar y de esta víctima excelsa *no es lícito que coman los que sirven al tabernáculo*. Los que sirven al tabernáculo (σκηνή), a la alianza antigua, que es sombra, opuesta a la realidad del NT, están excluidos de la participación en el altar de la nueva alianza, que es Cristo. Por esto: que no se acongojen los cristianos como si no tuvieran ritos y ceremonias exteriores, brillantes como las de la Sinagoga. Los cristianos tienen un altar sublime y una participación sublime que no pueden tener ni los mismos sacerdotes que sirven al tabernáculo antiguo y pasado.

11 Pero si los cristianos pueden participar de la víctima sagrada que se ofrece en expiación por sus pecados; si pueden tener este consuelo de sentirse unidos a la víctima ofrecida, y por ella

[5] Cf. M. Nicoláu, *Psicología y pedagogía de la fe* n.27-34.300-303.
[6] Cf. ibid. n.170-220.
[7] San Juan Crisóstomo. Cf. Santo Tomás: «Ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit».
[8] «Altare quidem sanctae Ecclesiae ipse est Christus teste Ioanne, qui in Apocalypsi sua [8,3] *altare aureum* se vidisse perhibet, stans ante thronum *in quo et per quem* oblationes fidelium Deo Patri consecrantur». *Pontifical Romano* en la ordenación de subdiácono (exhortación previa a los candidatos).

de aquellos animales cuya sangre es ofrecida por el pecado en el santuario por el sumo sacerdote, se queman fuera del campamento. [12] Por lo cual también Jesús, para santificar por su propia sangre al pueblo, padeció fuera de la puerta. [13] Y así salgamos a El fuera del

---

reconciliados con Dios y gratos a El, no así los servidores del tabernáculo, ni siquiera el sumo sacerdote, que no podían participar en la víctima ofrecida por el pecado el gran día de la expiación. *Efectivamente,* da la razón de esta imposibilidad que hay en los sacerdotes de la antigua alianza. Porque *los cuerpos de aquellos animales* (toro, macho cabrío) *cuya sangre es ofrecida por el pecado en el santuario por el sumo sacerdote, se queman fuera del campamento.* Se trataba de un holocausto, en el que la piel, las carnes, las entrañas y excrementos, todo debía ser quemado (Lev 16,27; 4,11.12). De ahí la imposibilidad de que ni siquiera el sumo sacerdote reservara parte para sí en rito de reconciliación pacífica con Dios. En esto es también superior el sacrificio de los cristianos.

12 *Por lo cual,* es decir, por causa de la tipología existente en el hecho de que los animales del sacrificio expiatorio eran quemados fuera del campamento, por eso, *también Jesús padeció* (quiere decir, murió; cf. 9,26) *fuera de la puerta;* porque el lugar donde le crucificaron estaba «cerca de la ciudad» (Jn 19,20). El Calvario estaba fuera de las murallas que rodeaban la ciudad santa. Pasado el régimen temporal del campamento, sucedió la ciudad con sus muros. Por esto la realidad prenunciada en la figura era el holocausto de Cristo en el Gólgota. Jesús padeció y murió allí *para santificar por su propia sangre al pueblo.* Es la idea de la expiación por el pecado en la sangre de Cristo, que tanto se ha repetido en esta carta y en todo San Pablo. Esta sangre de Cristo ha sido la fuente de la gracia que confirma el corazón para la fe.

13 *Y así:* como consecuencia de lo dicho, como consecuencia de que Cristo sufrió fuera de la ciudad, *salgamos a El* (ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν). Salgamos voluntariamente a El, señalando la dirección de la marcha, porque no se trata de una mera huida. El lugar de donde se sale *es fuera del campamento,* que algunos interpretan salir de este mundo y de las cosas de este mundo, que son transitorias y perecederas, puesto que no tenemos aquí ciudad permanente, como se dice en el v.14. Pero otros, y parece que con más fundamento, interpretan salir de la ciudad de los judíos, es decir, de la Sinagoga; que es la que se opone a este ir hacia Cristo, reteniendo a los cristianos débiles en su fe. Hay que romper con los usos rituales de los judíos; no hay que fascinarse con el oropel de sus usos litúrgicos y aparentes sacrificios fastuosos... Esto es lo que se opone a que vayan a Cristo. Este parece el sentido mejor, conforme con la tendencia de toda la carta; reducirlos y sacarlos de este campamento en que se encuentran aprisionados. Para ello será menester que salgan *cargando* (φέροντες) *con su ignominia.* Porque este salir y abandonar la Sinagoga no se hará sin oprobios por parte de sus antiguos correligionarios. Tendrán que soportar y llevar pacientemente los oprobios que cayeron sobre el Mesías

campamento, cargando con su ignominia. [14] Pues no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la venidera. [15] Por medio de El ofrezcamos en todo tiempo a Dios sacrificio de alabanza, esto es, el fruto de los labios que confiesan su nombre. [16] De la beneficencia y comunicación [de bienes] no os olvidéis, porque con tales sacrificios se agrada a Dios.

(Sal 68,10). Pero deberán gozarse si participan en las pasiones de Cristo, y serán felices si sufren oprobios por el nombre de Cristo (1 Pe 4,13). Es «la ignominia de Cristo» que aguarda al verdadero discípulo; pero la endulza el recuerdo del que la padeció por nosotros, dejando ejemplo para seguir sus pisadas (cf. 1 Pe 2,21ss).

14 Razón también para salir definitivamente hacia El, es que *no tenemos aquí ciudad permanente.* La Sinagoga como religión querida por Dios ha fenecido. La mera temporalidad ha quedado de manifiesto en toda la epístola. *Aquí*, en este mundo, y en Sión no hay estabilidad y permanencia. Aun la misma Jerusalén material, con sus edificios y muros, será destruida, según el vaticinio evangélico. No vale la pena detenerse en ella. Hay que salir [9].

Por eso *buscamos la venidera.* Como viajeros sin patria, como fueron los patriarcas (11,13-16), en busca de la patria, la que ha de venir (μέλλουσα). Es la Jerusalén celestial (12,22) y la tierra que ha de venir, de la que hablamos (2,5). Cristo nos ha precedido como conductor y jefe. Por eso salimos hacia El.

15 Y así, *por medio de El ofrezcamos sacrificios de alabanza.* Es el sacrificio de acción de gracias, para agradecerle sus beneficios y celebrar su gloria, de que se habla en Lev 7,11ss. Y que el Señor decía que le honraría (Sal 49,23).

Este sacrificio puede ofrecerse *en todo tiempo a Dios,* es decir, sin interrupción; no como los sacrificios antiguos materiales, condicionados por el tiempo y el lugar. La adoración en espíritu y verdad propia del NT (Jn 4,23) se armoniza muy bien con este sacrificio ininterrumpido de alabanza, aunque no es el único de la Nueva Ley. Esta alabanza es *el fruto de los labios* (Os 14,3) que glorifica a Dios, *de los labios que confiesan su nombre.* El texto masorético lee de otra manera en Oseas («toros, nuestros labios»).

16 También hay otros sacrificios que agradan a Dios y que no deben olvidarse. No es sólo el sacrificio de la alabanza y acción de gracias salida de los labios. Hay también el sacrificio de los propios bienes temporales, que se dan por caridad para con el prójimo. Tampoco esto debe echarlo en olvido el auténtico discípulo de Cristo. La codicia no debe impedirle el ejercicio de la más característica virtud del cristianismo. Por lo demás, si verdaderamente busca la ciudad venidera (v.14), tendrá allí su deseo y su corazón, y no le será difícil desprenderse de sus bienes para practicar *la beneficencia.* Con este vocablo se traduce literalmente la palabra griega εὐποιΐα *(hápax* bibl.).

9 Sobre el sentido cristiano de la peregrinación escribía H. REISSNER, «*Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir*» *(Heb 13,14). Erwägungen über das Wallfahrten:* GL 35 (1962) 96-103.

[17] Obedeced a vuestros pastores y sujetaos a ellos, porque ellos velan por vuestras almas, como quienes deben dar cuenta, para que con alegría hagan esto y no gimiendo, pues esto sería sin ventaja para vosotros.

[18] Orad por nosotros, porque creemos que tenemos buena con-

---

También será fácil dar comunicación (κοινωνία) a los demás en los propios tesoros: mediante la comunidad de bienes o de porción de ellos, tan en uso entre los primeros cristianos (Act 2,44); o por las colectas (la misma palabra κοινωνία en Rom 15,26) para los necesitados. Sobre estas colectas véase también 2 Cor 8,4ss; 9,13; 1 Tim 6,18 [10]. *No os olvidéis* de ello. Esta palabra parece indicar que este versículo mejor se junta con los precedentes, como perteneciente a la sección que (en los v.2-3.7) contiene la exhortación «no os olvidéis». Por lo demás, fácilmente se agrega a los sacrificios de que acaba de hablar: la alabanza de los labios. *Porque con tales sacrificios se agrada a Dios.* Como lo dirá Santiago en su epístola (1,27) sobre la religión limpia y sin mancha ante Dios.

17 *Obedeced.* La palabra πείθεσθε, de πείθω en voz media, quiere decir: creed, dejaos persuadir, someteos, como se somete uno y obedece a la verdad (Gál 5,7; cf. Rom 2,8). Más explícito parece estar el sentido de sumisión en ὑπείκετε: *sujetaos.* Se encarga con ello la docilidad y la sumisión, la confianza y la obediencia respecto de *los pastores.* Son los ἡγούμενοι, los conductores, jefes de la comunidad, de los cuales antes se ha hablado (v.7), que—les dice—han predicado la palabra de Dios. Vuestro deber es, consiguientemente, el de recibirla, y recibirla con confianza, docilidad y obediencia. No son predicadores espontáneos, que por su cuenta y riesgo han venido a predicaros y anunciaros el evangelio. Han tenido misión para ello y lo hacen con autoridad jerárquica, porque se sienten responsables de ello, *como quienes deben dar cuenta.* Por esto mismo *velan.* No es el simple «vigilar» (γρεγορέω), de uso frecuente en el NT; aquí es el ἀγρυπνέω, con el matiz de «estar desvelado, sin dormir», como por alguna preocupación. Por esto *velan,* solícitos por *vuestras almas. Ellos* (αὐτοί, con énfasis), mientras vosotros descansáis.

Para que con alegría hagan esto. Esta alegría del superior, del maestro en su oficio, está en proporción de la sujeción y de la docilidad del súbdito y alumno. Así ve el maestro que su trabajo no es estéril. *Y no gimiendo,* suspirando, con dificultad y tensión de espíritu (μὴ στενάζοντες). Y se añade una nueva razón: *Pues esto sería sin ventaja para vosotros.*

18 *Orad por nosotros* (περὶ ἡμῶν). Este «nosotros» es el autor de la carta, como antes en 5,11; 6,9.11. En el caso de que significara al autor y a los destinatarios, habría aquí un «nosotros» de unión

[10] H. Seesemann escribió *Der Begriff* κοινωνία *in Neuem Testament* (Giessen 1933). Sobre la beneficencia entre los cristianos primeros, en obras de misericordia, en recoger y distribuir limosnas, en auxiliar a las comunidades, aun a las remotas; en fomentar las relaciones fraternas, escribieron A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*[4] (Leipzig 1924) I,2; P. Batiffol, *La Iglesia primitiva y el catolicismo* (versión del francés por F. Robles Dégano, Friburgo de Brisgovia 1912) c.1 III p.23s.

ciencia, queriendo conducirnos en todo rectamente. [19] Y os exhorto tanto más a hacerlo, para que más pronto os sea devuelto.

[20] Y el Dios de la paz, el que levanta de entre los muertos al Pastor de las ovejas, al Grande, en sangre de alianza eterna, a Nuestro Señor

---

y de caridad en Cristo, para hacerse todos objeto de las mismas oraciones. El motivo que aduce para orar se puede prestar a diversas interpretaciones. *Porque creemos que tenemos buena conciencia* (συνείδησιν; cf. 1 Pe 3,16 en el mismo sentido), pensamos que procedemos bien y con recta intención, como se afirma a continuación. *Queriendo conducirnos* (ἀναστρέφεσθαι; cf. 1 Pe 3,17: ἀναστροφή, «conversationem bonam» Vg) *en todo* (ἐν πᾶσιν; podría entenderse en masculino: «respecto de todos») *rectamente*. El aducir esta su buena conciencia y su buena voluntad para moverlos a orar por él, puede interpretarse como una manera de captar su benevolencia, a pesar de las reprensiones de que los «hebreos» han sido objeto. También, a pesar del despego total, que les exige, de la Sinagoga y de sus ritos. No le mueve la pasión ni el interés. Procede con recta intención. Que no se lo tomen a mal. Y que sigan orando por él.

19 Tal vez ha aducido sus rectas intenciones y buena conciencia para responder implícitamente a críticas y murmuraciones, quizá por su ausencia dilatada (cf. 1 Tes 2,18; 2 Cor 1,16.17). Por esto ahora *os exhorto*—dice—*tanto más a hacerlo*, a saber, a orar por mí, *para que más pronto os sea devuelto*. No es que el autor esté preso en cautividad, porque en el v.23 aparece que puede proceder libremente. Son dificultades inciertas que hasta ahora le han impedido retornar. Pero la oración podrá superar estos obstáculos, y así más pronto (τάχιον) ser devuelto a aquella comunidad.

Epílogo. Ultimos deseos y saludos. 13,20-25

20 *Y el Dios de la paz* (antes, cf. 12,11.14): es el autor de la paz con el hombre, el autor de la reconciliación por medio de la sangre de Cristo. En medio de las persecuciones que habéis sufrido y que os esperan; en medio de los temores que os asaltan; a pesar de los desalientos de vuestra conducta, sabed que tenéis un Dios de paz. ¡Contraste de esta paz que Dios ha causado y comunica, con todas las pesadumbres y contingencias de esta vuestra vida! El es poderoso para sosteneros, como se indica en las razones que se añaden. El es, en efecto, *el que levanta de entre los muertos al Pastor de las ovejas*. Es alusión clara a la resurrección de Cristo, que ha triunfado de la pasión y de la muerte, como triunfaréis vosotros. La resurrección de Cristo se atribuye a Dios, como San Pedro lo hace en Act 2,24.32. Cristo es el Pastor de las ovejas, el *Grande*. No es como los demás pastores o conductores de que antes ha hablado, sino el Jefe y Pastor por antonomasia. Profetizado el Mesías como tal Pastor en Ez 37,24; Zac 11,4, Jesús mismo se llamó Pastor, el bueno (Jn 10,10-16), y San Pedro lo apellidó el «Príncipe de los pastores» (ἀρχιποίμενος; 1 Pe 5,4). Fue resucitado y elevado a esta dignidad *en sangre de alianza eterna*. Porque la re-

Jesús, [21] os disponga en todo bien para hacer su voluntad, haciendo en nosotros lo agradable ante El, por Jesucristo, a quien la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

[22] Y os exhorto, hermanos: soportad la palabra de exhortación,

---

surrección tuvo lugar por los méritos de la pasión de Cristo. Y la entrada de Cristo en el santuario eterno se hizo en su propia sangre, así como el sumo sacerdote entraba con sangre de expiación en el santuario terreno. En virtud de esta sangre obtiene la liberación de todos los suyos (cf. Zac 9,11), los reconcilia con Dios (Col 1,20) y consagra la nueva alianza, que será eterna. No será temporal, como la de Moisés. Una vez más la contraposición de alianza y alianza que pretende el autor.

21 *Os disponga.* Καταρτίζω tiene un sentido amplísimo, que viene bien en esta epístola y a estos destinatarios. Originariamente significa poner en orden, disponer, arreglar (cf. 10,5: «aptasti mihi», Vg; 11,3: «aptata saecula», Vg); de ahí «preparar» (Rom 9,2), «perfeccionar» (1 Pe 5,10; Lc 6,40). También se dice de la reparación y restauración de lo que se había deteriorado: las redes (Mt 4,21: «reficientes», Vg), los hermanos (Gál 5,1: «instruite», Vg). Todos estos sentidos se adaptan al estado de los hermanos a quienes se escribe la carta.

Ese arreglo y perfección *en todo bien* viene a centrarse en una sola cosa: *para hacer* (ποιῆσαι) *su voluntad.* A esta voluntad de Dios, buena, agradable a sus ojos y perfecta (Rom 12,2), al cumplimiento de los mandatos divinos «haciendo lo que es agradable delante de El» (1 Jn 3,22), se reduce el ideal de la vida cristiana. Fue el resumen de vida perfecta en Jesucristo, porque hacía siempre lo que era agradable a Dios (Jn 8,29) y era como su comida (Jn 3,34). Pero este cumplimiento de la voluntad divina, que es obra nuestra que hacemos nosotros (τὸ ποιῆσαι), es también obra de la gracia de Dios, que Dios hace en nosotros, *haciendo* (ποιῶν) *en nosotros* lo agradable (τὸ εὐάρεστον) *ante El.* La obra de su gracia es también hacer, con nosotros, puesto que nosotros también lo hacemos, «lo agradable delante de El». Esta fórmula la hemos encontrado en Rom 12,2; 1 Jn 3,22; Jn 8,29. La gracia, al hacernos hacer lo agradable delante de Dios, nos «hace gratos» *(gratos faciens)* ante los ojos de Dios. Todo ello es *por Jescuristo,* es decir, por los méritos de su pasión, con los cuales nos ha merecido la gracia; es también por su resurrección, por la cual se nos aplican esos mismos méritos (cf. Rom 4,25).

A Cristo, a El se dirige la siguiente doxología: sea *la gloria por los siglos de los siglos.* El, en efecto, ha sido el objeto central de toda la carta; ni es raro que sea el objeto de tales alabanzas (cf. 2 Tim 4,18; 1 Pe 4,11; 2 Pe 3,18). *Amén* es el final de las doxologías del NT.

22 *Y os exhorto, hermanos.* Es un ruego, acompañado de exhortación y de instancia (παρακαλῶ). *Soportad la palabra de exhortación.* Apela a la paciencia de los lectores. Tiene conciencia de que los temas o el tema tratado no les será en todo grato. Y de algo

pues os he escrito brevemente. [23] Sabed que nuestro hermano Timoteo ha sido liberado; con el cual, si viniere pronto, os veré. [24] Saludad a

---

o muchas cosas que les molestarán. La palabra de exhortación es aquí toda la epístola, todo el argumento o el discurso que la constituye. *Pues os he escrito brevemente* (διὰ βραχέων). La razón que da para solicitar esta paciencia es que su carta ha sido breve, a pesar de la sublimidad y amplitud del tema (5,11). Y, efectivamente, ha dejado asuntos sin tratar (9,5; 11,32). La brevedad tal vez le ha forzado a usar frases de corrección o reprensión que en un estilo más amplio y difuso hubieran podido matizarse más. De todos modos, es una fórmula de cortesía y «ad captandam benevolentiam» este excusarse al final de una epístola escrita con preocupación y solicitud.

23 *Sabed,* como una buena nueva que les comunica y como un simple constatar lo que ya saben, *que nuestro hermano Timoteo ha sido liberado.* Timoteo no puede ser otro (no se conoce otro en el NT) que el discípulo y compañero de Pablo. También aquí San Pablo le espera para que le acompañe. Le llama «nuestro hermano», es decir, vuestro y mío. Era, por tanto, bien conocido de los lectores. La liberación a que se refiere en ese contexto de alegría no parece ser otra que la de la prisión. Timoteo, encarcelado, ha sido puesto en libertad; y en este sentido de soltar y dar por libres es frecuente el uso de la palabra ἀπολύω (aquí ἀπολελυμένον, en perfecto pasivo) en el NT (Mt 27,15; Jn 19,10; Act 3,13; 4,21; 5,40; 16,35; 17,9). Otro sentido posible: «ha sido enviado», por alguna iglesia, como misionero, para una función que le ha sido encomendada (cf. Act 13, 3; 15,30.33), no parece tan conforme con el contexto. *Con el cual, si viniere pronto* (ἐὰν τάχιον ἔρχηται, que podría también traducirse: «tan pronto como viniere» [11]), *os veré.* Porque, caso de que tardare, iré yo solo. Se afirma aquí, con todo, la solicitud y el empeño del autor en no ir solo, sino acompañado de otro en sus empresas apostólicas.

24 *Saludad:* fórmula final de las epístolas, que aquí tampoco falta. *A todos vuestros pastores y a todos los santos:* son los componentes de la comunidad. Los que rigen y enseñan; y los fieles, apellidados «santos», como en Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1... Lo son por pertenecer al Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia santa. Al encargar saludos para los jefes y para los fieles, da a entender que la carta va dirigida inmediatamente, no a toda la iglesia, sino a un grupo de aquella iglesia, tal vez los más significados, y a quienes se debía dar la doctrina conveniente y animar y esforzar de modo más directo. *Os saludan los [santos, los fieles] de Italia* (ἀπὸ τῆς Ἰταλίας). Con lo cual significa que la carta ha sido escrita en Italia y para una comunidad que no está en Italia, como lo entendieron la generalidad de los antiguos. Parece, en efecto, rebuscado y poco probable que se dirija a una comunidad establecida en Italia desde un lugar fuera de Italia y que les transmita saludos de sus

[11] En Platón, *Alcibíades* 1,105a; *Protag.* 325c; *Ep.* 7,324b; cf. Spicq, 2,438 v.23.

todos vuestros pastores y a todos los santos. Os saludan los de Italia. [25] La gracia con todos vosotros.

---

paisanos, los cristianos italianos establecidos en esa comunidad fuera de Italia. No se ve razón para transmitir únicamente el saludo de los paisanos, y no el de todos los fieles de la comunidad [12].

25 *La gracia con todos vosotros.* Voto final, síntesis de la salvación para los cristianos y del anhelo apostólico del autor de la carta. La gracia, don de Dios (cf. 2 Pe 1,4), merecida y obtenida para nosotros por Cristo, por cuya mediación se nos comunica, como se ha explicado en toda la carta. Por esto se la llama también «gracia de Nuestro Señor Jesucristo» (Rom 16,24; 1 Cor 16,23; Gál 6,18; 1 Tes 5,28; 2 Tes 3,18). Asimismo en 2 Cor 13,13, donde se amplifica su contenido, deseando con ella «la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo».

[12] Véase también en nuestra *Introducción* los n. 4-5: *Destinatarios de la carta* y *Lugar de la composición.*



CARTA DE SANTIAGO

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

José Alonso, S. I.
Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas

INTRODUCCION

1. Las Cartas católicas

Se llaman *Cartas católicas* el grupo septenario de las cartas de Santiago, 1.2 Pedro, 1.2.3. de Juan, y Judas. No consta claramente la razón por la cual fueron llamadas así ya desde el año 197 por el antimontanista Apolonio. El nombre se encuentra también en Eusebio (HE II 23,24), para el cual *católicas* es lo mismo que *canónicas* (HE III 3,2). La generalidad de los autores explica el nombre por el círculo más amplio de lectores a que se dirigen. Recuérdese que las cartas de San Pablo se dirigen a iglesias particulares o a individuos, y éstas se dirigen a muchas iglesias, si se exceptúan la segunda y tercera de Juan.

El orden con que ordinariamente se las enumera es el de los representantes de las iglesias orientales, y corresponde al orden de las «columnas» enumeradas en Gál 2,9. En Occidente se solían mencionar primero las dos cartas de San Pedro. El orden que ha prevalecido en nuestras ediciones es el de la Vulgata latina, que pone en primer lugar la de Santiago, siguen las dos de Pedro, luego vienen las tres de Juan y, por último, la de Judas, inmediatamente antes del Apocalipsis.

2. Autor de la carta de Santiago

Conviene distinguir bien dos problemas diferentes en lo que al autor se refiere: la canonicidad y la autenticidad o genuinidad.

A) *La canonicidad*, que es el reconocimiento oficial por parte de la Iglesia del carácter sagrado e inspirado de nuestra carta, es un hecho incontrovertible. Nuestra carta pertenece al grupo de los escritos *deuterocanónicos*. Por razón de una tradición antiquísima, que empieza en 1 Pe 1,6.7; 4,8; 5,5-9, sigue con el *Pastor* de Hermas, pasa probablemente por Hipólito y llega ciertamente hasta Orígenes, y se hace común en el siglo IV, nuestra carta fue recibida oficialmente en el Canon de los libros inspirados. Las dificultades promovidas por Erasmo y por Cayetano tienen escasa fuerza. A pesar del juicio de Lutero, que llamaba a Santiago «una carta de paja», los protestantes también la admitieron en la Biblia [1].

B) *La autenticidad. a)* La carta se presenta como escrita por Santiago. De los Santiagos que conocemos en el NT, el de más relieve es el llamado «hermano del Señor», y a éste en concreto se le atribuye la carta. Figura en la lista de los hermanos del Señor (Mt 13,55; Mc 6,3), se le apareció Cristo resucitado (1 Cor 15,7), está presente en la Ascensión y en el Cenáculo (Act 1,12-14), fue visitado por San Pablo recién convertido (Gál 1,18-19) y tomó parte importante en el Concilio de Jerusalén (Act 15,13-29). Para

[1] Cf. M. Meinertz, *Luthers Kritik am Jakobusbriefe*: BZ 2 (1905) 273-86.

la mayoría de los críticos no católicos, Santiago el hijo de Cleofás y hermano de José se distingue de Santiago el hijo de Alfeo (Mt 10,3; Mc 3,18). Salvo rara excepción, por ejemplo, Bardenhewer y P. Gaechter, los católicos identifican estos dos personajes. A la dificultad de que el primer Santiago es hijo de Cleofás, y el segundo, hijo de Alfeo, se responde generalmente que Cleofás es el correspondiente griego del arameo Alfeo. Gál 1,18s no hace dificultad y más bien favorece la identificación. Lc y Pablo distinguen cuidadosamente dos Santiagos sólo mientras vive Santiago el Mayor, hijo de Zebedeo (Act 12,2; Gál 1,19). Desde que muere Santiago el Mayor, por el año 42-44, ya no mencionan sino un Santiago (Act 12,17; Gál 2,9.12). Parece, pues, que, desde que Santiago el Mayor muere, no hay más que un Santiago que acapare la atención. Este Santiago, llamado el Menor, porque fue llamado después de Santiago el Zebedeo, llamado el Mayor, era uno de los hermanos de Jesús (Mc 6,3; Gál 1,19) y muy probablemente uno de los doce apóstoles. Según 1 Cor 9,5, estaba casado. En Act 12,2.7 dirige la comunidad de Jerusalén desde que San Pedro se aleja. La misma impresión deja Gál 1,19; 2,9.12. Desempeña un papel de capital importancia en el Concilio de Jerusalén y en toda la vida de Pablo.

Según el testimonio de Flavio Josefo, muere mártir en Jerusalén el año 62 [2].

b) Como *carta seudoepigráfica* fue tenida por algunos en la antigüedad, según lo testimonian San Jerónimo y Clemente de Alejandría. Actualmente también la tienen algunos como tal.

La razón principal que pudiera urgirse en contra de Santiago autor es la corrección helenística con que está escrita, impropia, según parece, de un palestinés, como era Santiago, sin especial cultura literaria.

Como se ve, la razón en contra no es apodíctica, y queda además el que Santiago hubiera utilizado los servicios de un secretario perito helenista.

Pero, sin recurrir a la seudoepigrafía, hay todavía la posibilidad de que se trate de otro personaje cristiano por nombre Santiago. Estaría a favor de esta hipótesis el que omita en su presentación el dato de «hermano del Señor», precisamente el que debía darle más autoridad.

C) La determinación de *la fecha* de la composición de la carta depende de la posición que se tome respecto de su autor.

1. Los que la tienen por seudoepigráfica o no escrita por Santiago hermano del Señor, colocan su composición hacia el final del siglo I o comienzos del II. Es conveniente para el fenómeno de la seudoepigrafía que hayan desaparecido ya los apóstoles y otras primeras figuras del cristianismo primitivo.

[2] Cf. P. Gaechter: ZKTh 74 (1952) 159s; *Petrus und seine Zeit* (Wien 1958); DAChL 7,2109-16; F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferungen* (Münster 1922); F. Maier, *Zur Apostolizität des Jakobus und Judas:* BZ 4 (1906) 1644-91.255-66; S. Lyonnet, *Témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques, le frère du Seigneur:* RScR 29 (1939) 335-51.

Algunos apoyan esta época tardía en la dependencia, por parte de la carta, del evangelio de San Mateo [3].

En contra de esta fecha tardía se alega el modo como se expresa el autor respecto a la proximidad de la parusía (5,3.5; 7-9). En una fecha tardía esperaríamos algún tono apologético, al estilo de 2 Pe 3,4, contra los impacientes o los escépticos. Sin embargo, este modo de hablar de la proximidad de la parusía puede no ser más que un tema tradicional característico del género parenético, sin más alcance.

2. Los que la tienen como escrita por Santiago la ponen mucho antes del 62, fecha en que, según Josefo, murió Santiago el hermano del Señor.

a) Precisar más depende de la determinación de otra cuestión. ¿Conoció Santiago la doctrina de Pablo, expuesta en la epístola a los Romanos, de la justificación por la fe y no por las obras, y quiso prevenir el peligro de que fuera entendida en un sentido antinomístico radical? Si probablemente fue así, como la carta a los Romanos fue escrita el año 59, la de Santiago debió de escribirse poco después, hacia el año 60.

b) Algún autor cree anticipar todavía más la fecha de la composición de la carta, sacando un argumento precisamente de la polémica con el paulinismo deformado. Con el Pablo auténtico, Santiago estaba de acuerdo, por lo menos el año 48 (cf. Gál 2,2) y el año 56 (cf. Act 2,18s). Si hubiera escrito después de estas fechas, hubiera refutado a los que deformaban el paulinismo con las ideas genuinas del mismo Pablo, aprobadas por Santiago. En cambio, es posible que la predicación de Pablo, original desde un principio, hubiera sido deformada, y que esta doctrina deformada hubiera llegado a conocimiento de Santiago antes de dar su aprobación a la doctrina genuina de Pablo, es decir, antes del 48. Esos errores sobre la fe y las obras a que la doctrina de Pablo predicada (todavía no escrita) pudo dar pie, los recogió en su carta Santiago para refutarlos. Si se admite esa hipótesis, la carta de Santiago sería el escrito más antiguo del NT [4].

3. Características

La carta se distingue por un marcado carácter judío y por la ausencia de los grandes temas cristológicos, tales como la muerte y resurrección, tan frecuentes en otros escritos del NT. Este fenómeno ha dado base a una teoría que tiene a la carta por un documento originalmente judío, al que un escritor posterior le dio cierto color cristiano con algunas pequeñas inserciones referentes a Jesucristo (cf. 1,1 y 2,1). La alusión al bautismo en 5,7 es una nota netamente cristiana.

Defendieron esta teoría hace años L. Massebieau y F. Spitta,

[3] Cf. M. H. SHEPERD, *The Epistle of James and the Gospel of Matthews:* JBLit (1956) 40-51.

[4] Cf. F. H. KRÜGER, *L'épître de Jacques, le plus ancien document du NT:* Rev. chrétienne (1887) 605-618.685-695; C. H. POWEL, *«Faith» in James and its Bearings on the Problem of the Date of the Epistle:* ExpTim 62 (1950-51) 311-14.

y más recientemente A. Meyer, H. Windisch y Burton Scott Easton.

Arnold, en 1930, proponía que el *Jacobos* era Jacob dando consejos a las doce tribus, que luego fueron cristianizados por otro autor, de tal manera que sirvieran para el pueblo cristiano que vino a suceder al antiguo Israel.

B. S. Easton, siguiendo en lo esencial esta teoría, sugiere que el autor judío primitivo pudo muy bien escribir hacia la mitad del primer siglo, y que el autor cristiano, ninguno de los Santiagos mencionados en el NT, sino un cristiano de cultura helenística, debió de hacer su reelaboración del escrito judío entre el 80 y 100.

Pero el argumento de silencio de los temas cristianos más específicos prueba poco. El autor puede darlos por supuestos e insistir en los temas morales de conducta que creía, en aquel momento en que escribía la carta, más convenientes para sus destinatarios.

4. Estructura

En cuanto a la forma externa, aunque lleva el nombre de carta, la consideran algunos más como una colección de pequeñas homilías tenidas en la Sinagoga sobre diversos temas. Estos temas, que algunos reducen a ocho, son desarrollados por medio de tópicos subsidiarios o con una serie de comparaciones.

Pero, mejor que una colección de homilías, se podría denominar la carta de Santiago una colección de consejos prácticos, más o menos desarrollados, de tipo sapiencial.

5. Bibliografía selecta

A) *Comentarios antiguos:* ECUMENIO: MG 119,451-; TEOFILACTO: MG 125,1131-90: San Juan CRISÓSTOMO: MG 64,1039-52; CAYETANO, *Notae in epistolam Sti. Iacobi;* B. PÁEZ, *In Epistolam S. Iacobi commentarius* (Lugduni [4] 1624).

B) *Comentarios recientes católicos:* A. J. LIAGRE, *Interpretatio epist. catholicae S. Iacobi Ap.* (Lovanii 1860); J. BELSER, *Die Epistel des hl. Jakobus* (Freiburg 1909); J. CHAINE: EtB (1927); O. BARDENHEWER: TKNT (1928); M. MEINERTZ-W. VREDE: HSNT [4] (1932); G. LERCARO, *La lettera cattolica di San Giacomo.* Commento omiletico (Brescia 1931); A. CHARUE: SBPC (1938); P. DE AMBROGGI: SBibb (1947); P. KETTER: HBK (1950); J. MICHL: RNT (1952); T. GARCÍA DE ORBISO, *Epistola Sancti Iacobi* (Roma 1955); R. M. DÍAZ-G. M. CAMPS: BM (1958); H. WILLMERING: VbD (1959); G. SALDARINI: SBG (1961); R. H. SCHOLKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief:* HThNT (1961); F. MUSSNER, *Der Jacobusbrief* (Freiburg 1964); J. SALGUERO: BC 7 (1965) 7-87.

C) *Comentarios recientes no católicos:* F. J. A. HORT, *The Epistle of St. James* (London 1910); J. B. MAJOR, *The Epistle of St. James* (London 1913); J. ROPES: ICC (1916); J. MOFFAT: MFF (1928); J. MARTY, *L'Epître de St. Jacques* (París 1935); F. HAUCK: NTD [9] (1949); A. SCHLATTER, *Der Brief des Jacobus* (Stuttgart 1956); H. WINDISCH-H. PREISKER: HNT [3] (1951); M. DIBELIUS-H. GREVEN: MKNT [0] (1957); BURTON SCOTT EASTON: IB (1957); J. SCHNEIDER: NTD[9] (1961); B. REICKE, *The Epistle of James, Peter and Jude* (N. Y. 1964) (The Ancor Bible); R. R. WILLIAMS, *The Letters of John and James* (Cambridge 1965).

1 [1] **Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, a las doce tribus en la dispersión, salud.**

D) *Estudios generales:* L. MASSEBIEAU, *L'épître de Jacques est-elle l'ouvre d'un Chrétien?:* RevHR (1895) 249s; R. P. ROSE, *L'épître de Saint Jacques est-elle un écrit chrétien? Réponse à la théorie de M. Spitta:* RB (1896) 519-534; S. STEVENSON, *St. James'sermon notes:* ExpT (1923-24) 44; A. MEYER, *Das Rätsel des Jacobusbriefes:* Beihefte zur ZNTW 10 (1930); L. ARIAS, *La Epístola de Santiago:* RC (1936) 55-67; L. ALLEVI, *Il tramonto della «Legge» nella lettera di S. Giacomo:* ScCatt (1939) 529-42; T. E. S. FERRIS, *The Epistle of James in Relation to 1 Peter:* ChQR (1939) 303-8; G. HARTMANN, *Der Aufbau des Jacobusbriefes:* ZKTh (1942) 63-70; G. KITTEL, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes:* ZNTW 42 (1942) 71-105; *Der Jacobusbrief u. die apostolischen Väter:* ZNTW (1950/1) 54-112; O. J. F. OSCAR SEITZ, *Relationship of the Shephered of Hermas to the Epistle of James:* JBLit (1944) 131-40; F. W. YOUNG, *The Relation of I Clem. to the Epistle of James:* JBLit (1948) 339-45; J. BONSIRVEN, *Epître de S. Jacques:* DBS 4 (1948) 783-95; A. WIFSTRAND, *Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter:* STh (1948) 170-182; W. BIEDER, *Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jak:* ThZ (1949) 93-113; D. Y. HASIDIAM, *Palestine Pictures in The Epistle of James:* ExpT (1951) 227s; E. STAUFFER, *Zum Kalifat des Jacobus:* ZuRelGg (1952) 192-214; E. KLOSTERMANN, *Zum des Jacobusbriefe:* Festschrift O. Schmitz (1953) 71ss; MASSEY H. SHEPHERD, *The Epistle of James and the Gospel of Matthews:* JBLit (1956) 40-51; A. HAMMAN, *Prière et culte dans la lettre de St. Jacques:* EThL (1958) 35-47; J. B. SOUCEK, *Zu den Problem des Jacobusbriefes:* EvTh (1958) 460-68; S. C. AGOURIDES, *The Origin of the Epistle of St. James.* Suggestions for a Fresn Approach; GrOrthTR 9 (1963) 67-78; K. G. ECKART, *Zur Terminologie des Jakobusbriefes:* TLZ 89 (1964) 521-26; M. GERTNER, *Midrashic Terms and Tecniques in the NT and the Epistlen of James, a Midrash on a Psalm (Ps 12):* StudEv 3 (1964) 463; O. J. F. SEITZ, *James and the Law:* StudEv 2 (1964) 472-486; C. E. B. CRANFIELD, *The Message of James:* ScotJT 18 (1965) 182-93; 338-45.

CAPITULO 1

Saludo. 1,1

1 El saludo no precisa de qué Santiago se trata. Esto parece indicar que se trata de aquel que tenía más relieve en la Iglesia primitiva, y éste era el hermano del Señor (cf. *Introd.)*.

Dispersión es un término que designa a los judíos fuera de Palestina. Aquí designa a los cristianos que son el verdadero Israel (cf. 1 Cor 10,18).

Siervo (doulos) supone por correlativo a Dios como «Kyrios». Esta terminología no es propiamente helénica, sino de influjo oriental: como *siervos de Dios* aparecen en el AT Moisés, David y los Profetas (Mal 4,6; Ez 34,23; Amos 3,7, etc.).

Y del Señor Jesucristo lo tienen algunos (cf. Spitta) como una interpolación cristianizante (cf. *Introd.)*. Pero en el texto transmitido no hay ningún apoyo para admitir la interpolación.

El saludo que emplea aquí Santiago se encuentra frecuentemente en los autores clásicos.

[2] Tened por un gozo completo, hermanos míos, cuando vengáis a dar en pruebas de cualquier clase, [3] sabiendo que la prueba de vuestra fe produce el aguante; [4] pero que el aguante tenga una obra perfecta, para que seáis perfectos e irreprochables, en nada deficientes.

[5] Si a alguno de vosotros le falta sabiduría, pídala a Dios—que da a todos simplemente sin exigencias—, y se le dará. [6] Pero pídala con

---

Serie de consejos prácticos. 1,2-18

Se desarrolla en 1,2-18 el tema general del aguante en las pruebas. Todo el desarrollo parece como un comentario de la petición del Padrenuestro: «No nos dejes caer en la tentación». Se hacen algunas reflexiones sobre las pruebas o tentaciones y sobre la oración, que alcanzará de Dios la victoria.

Las ventajas de la prueba. 1,2-4

2 El tema del gozo en la tribulación se encuentra en otros muchos pasajes del NT (cf. Flp 2,29; 4,4). No es original de los evangelios, sino de la literatura judía precristiana en conexión con las persecuciones del período macabeo (cf. Sir 2,1; Job 36,8ss).

3 *Fe:* aquí, como en el c.11 de la carta a los Hebreos, es al mismo tiempo confianza en Dios y perseverancia en la acción.

ὑπομονή (paciencia) significa etimológicamente «aguante bajo un peso». Este significado tiene también en el NT (cf. Mt 24,13; Lc 8,15; 21,19; Rom 5,4).

4 *La obra perfecta* que procede de la paciencia es la vida virtuosa perfecta. Esta vida virtuosa debe ser, a juicio de Santiago, de una perfección relativa, ya que en 3,2 da por supuesto que todos fallamos en muchas cosas. Pero es preciso un esfuerzo constante, como lo expresa la partícula final ἵνα.

El sentido de τέλειος (perfecto) se completa con ἐν μηδενί λειπόμενοι (en nada faltos).

Condiciones de la oración. 1,5-8

5 *Sabiduría:* hay que entenderlo al estilo de los libros sapienciales del AT. La noción tuvo su proceso de depuración para venir a designar el recto comportamiento del hombre con Dios. *Simplemente* equivale a «generosamente» (cf. Rom 12,8; 2 Cor 8,2; 9,11.13), sin segundas intenciones ni cálculo por parte de Dios. La Vulgata traduce *affluenter*. El consejo de Santiago referente a la eficacia de la oración recuerda Mt 7,7.

6 Está de acuerdo Santiago con las condiciones de la oración que se refieren en Mt 21,21; Mc 11,24 (cf. también Sant 5,15). Para la eficacia de la oración se requiere una fe que es confianza en la bondad y fidelidad de Dios.

1 W. Nauck, *Freude in Leiden:* ZNTW 46,68-80.

fe, no dudando, pues el que duda se parece a la ola del mar movida por el viento y llevada de una parte a otra. [7] No crea ese hombre tal que recibirá algo del Señor: [8] hombre de doble alma, inconstante en todos sus caminos.

La comparación de la inestabilidad del mar, una de las muchas que Santiago toma de la naturaleza, expresa perfectamente la falta de firmeza en aquel que duda.

7-8 La estructura gramatical de los v.7-8 ofrece alguna dificultad. Lo más probable es que ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος se refiere a «la persona que duda», de que habló en el versículo precedente. *Tal hombre* es el sujeto de *recibirá*, y el ἀνὴρ δίψυχος (de alma dividida) es un apuesto del sujeto. *De alma dividida* e *inestable en su conducta* son dos conceptos equivalentes. Se confiere por estas frases un sentido de totalidad a la oración que concentra al hombre todo en Dios [2].

Excursus 1.—El término «dipsyjós»

El término «dipsyjós» es típico de la epístola de Santiago y merece especial atención por su contenido.

1. Un comentario de todo el pasaje (Sant 1,5-8) se puede encontrar en el Pastor de Hermas (Mand. 9,1ss).

«Díjome (el ángel): «Arranca de ti toda duda y no vaciles nada absolutamente en pedir al Señor diciendo dentro de ti mismo: «No puedo pedir ni recibir nada del Señor, habiendo cometido contra él tan grandes pecados»... Pídele sin vacilación... Mas si dudas en tu corazón, nada recibirás de cuanto pidieres. Porque los que dudan de Dios son dobles de alma (dipsyjoi) y nada absolutamente obtienen»... Todo hombre *doble de alma*, si no se arrepiente, difícilmente se salvará» (Todo el *Precepto* va contra *la duda en la oración)*.

El sentido de «dipsyjós» es el de uno que fluctúa entre la certidumbre y la incertidumbre de ser escuchado (cf. Sir. 1,28: «No te acerques a él (el Señor) con corazón doble *(en kardía disse)*. En la literatura rabínica se encuentra esta recomendación: «Los israelitas, cuando oran, no deben tener *dos corazones*».

2. La idea tiene antecedentes bíblicos antiguos.

En Oseas 10,2 se encuentra la expresión *halaq libbam*, que en el Salmo 12,2 se toma en el sentido de *corazón dividido*.

Con el tiempo el verso de Oseas iba a tener gran influencia en la concepción de la naturaleza dualística del espíritu humano.

Después de la expresión de Oseas del «corazón dividido», el Salmista creó la imagen de los «dos corazones» *(leb waleb)*. El Testamento de Asher (III,1; VI,2) habla de «dos caras» en el mismo sentido. En 1 Tim 3,8 encontramos la metáfora «dos lenguas».

El Manual de Disciplina de Qumrân (III,18) desarrolla la doctrina de los «dos espíritus». Santiago, finalmente, siguiendo esta línea, acuñó la imagen «dipsyjós», que juega un papel importante en la epístola.

«El hombre de doble espíritu es inestable» (1,8) (fluctúa en su fe), ocasiona *divisiones* en la asamblea (2,4), en la *Tora* (2,9.10), entre la fe y las obras (2,26), mediante celos y rivalidades (3,16), hablando mal (4,11), etcétera. (Bibliografía cf. nota 2.)

[2] J. F. Oscar seitz, *Antecedents and Signification of the Term «dipsyjos»*: JBLit (1947) 211-19; *Afterthoughts on the Term «Dipsyjós»*, NTSt (1958) 327-34; M. Gertner, *Midrashim in the New Testament*: JSemSt 7 (1962) 267-92 (lo referente a Santiago, p.283-91).

[9] Gloríese, en cambio, el hermano humilde en su exaltación, y el rico en su humillación, [10] pues pasará como la flor del heno. [11] Salió el sol ardiente, y se secó el heno y su flor cayó, y la hermosura de su apariencia pereció. Así también el rico se marchitará en sus caminos. [12] Feliz el hombre que soporta la prueba, pues después de probado, recibirá la corona de la vida, que prometió el Señor a los que le aman. [13] Ninguno que sea probado diga: Por Dios soy probado. Pues Dios

---

Gozo en la exaltación y en la humillación. 1,9-11

9-10 Santiago aconseja aquí la alegría ⟨καυχάσθω⟩, tanto al humilde cuando es elevado como al rico cuando es humillado. La humillación va inherente a la caducidad de las riquezas. Tanto al humilde como al rico se les designa con el nombre común de *el hermano*.

Este pasaje en concreto no parece ser una recriminación de los ricos, como en 2,5-7 y 5,1-6.

11 La comparación, muy bíblica (cf. Job 14,2; 15,30; Sal 103, 15-16) procede de Is 40,7-8, que pone en contraposición la efimeridad de «toda carne» con la inmutable palabra de Dios.

Consejos sobre la tentación. 1,12-15

12 Este versículo, unos le unen con lo anterior, otros con lo siguiente. Una frase parecida sobre la corona de vida prometida al que vence, se encuentra en el Ap 2,10. La corona era el símbolo de la recompensa y de la victoria (cf. 1 Cor 9,25; 2 Tim 2,5). Aquí designa la *vida eterna* (cf. Mc 9,43; In 3,15; 10,10; 1 Jn 2,25).

¿Dónde prometió *Dios* (según algunos códices) la corona de vida? Textualmente no se encuentra tal promesa en ningún lugar de la Biblia. Probablemente se trata de alguna frase *ágrafa* de Jesús, o de una alusión a Sab 5,16.

Santiago en el v.11 emplea, igual que los LXX, el aoristo. Se trata de un *aoristo gnómico*.

«Caminos» es un semitismo que puede traducirse aquí por *empresas* o *actividades*.

No es necesario para explicar esta afirmación pensar en la parusía. Se trata de una idea totalmente en la línea sapiencial judía.

Queda ambiguo si estos «ricos», a que se refiere Santiago, pertenecen o no a la comunidad cristiana. Si pertenecen, pertenecen sólo de nombre en la mentalidad de la epístola.

13 El autor del Eclesiástico, como Santiago, defiende también a Dios de la culpabilidad que pudieran echar sobre él los que sucumben en la tentación (Ecli 15,11-12; cf. Prov 19,3). Sin embargo, de Abrahán dice la Biblia que «le tentó Dios» (Gén 22,1). El texto de Santiago no está en contradicción, pues aquí *tentar* tiene el sentido peyorativo de tentar con intención de hacer caer. El adjetivo ἀπείραστος aplicado a Dios es ambiguo: puede tener significación activa, como en la Vulgata *(intentator)*. Puede tener significación pasiva: «Dios no puede ser tentado de mal». Tal vez éste es el significado. El sentido activo está en la frase siguiente.

«no prueba» a los malos y no prueba a nadie. 14 Cada uno es probado por su propia concupiscencia, arrastrado y atraído. 15 Después la concupiscencia, concibiendo, da a luz el pecado, y el pecado, llegando a su término, engendra la muerte.

16 No os extrañéis, hermanos míos queridos. 17 Toda donación buena, y toda dádiva perfecta es de lo alto, descendiendo del Padre de las luces, en quien no hay cambio ni sombra de vicisitud. 18 Ha querido darnos a luz por medio de una palabra de verdad, con el fin de que seamos primicias de sus criaturas.

14-15 La imagen está tomada de la concepción, nacimiento y crecimiento de un ser vivo. Como el niño tiene vida antes de nacer, así también el pecado es una realidad aun antes de aparecer al exterior. *Pecado* aquí significa la serie de pecados de una vida apartada de Dios. Tal pecado termina en la muerte (sentido metafórico). Hay aquí una antítesis con la *corona de vida,* de que habló precedentemente. Un pensamiento parecido se encuentra en Rom 6,23.

«Epizimia» es la inclinación a lo malo. El impulso malo, que aparece en la teología rabínica (cf. J. Alonso, *El pecado en la literatura judía extrabíblica,* XVIII SemBE).

Dios, dador de buenas cosas. 1,16-18

16-17 Dios, lejos de pretender el mal, es dador de todo bien.

17. δόσις es la *acción de dar* (donación); δώρημα, el don o dádiva.

τέλειον (perfecto) está en paralelismo con ἀγαθή (bueno). *De arriba* significa el cielo (cf. Jn 3,13). En *Padre de las luces, padre* significa creador, y *luces* los astros (cf. Jer 4,23; Gén 1,14-18). Sigue una metáfora de orden astronómico.

De Dios (padre de las luces) viene la luz (sentido metafórico); pero a Dios no le sucede lo que a los astros, que unas veces lucen, otras veces se esconden o se eclipsan (cf. Ecli 27,11) [3].

18 El «nuevo nacimiento» puede no tener más alcance que designar la conversión al cristianismo, que es el paso a un nuevo régimen de vida o en una nueva vida. Puede tener también todo el contenido de una «vida sobrenatural». No está claro que se trate de esto segundo [4].

La «palabra de verdad» es el *evangelio.*

[3] H. Greeven, *Jede Gabe ist gut, Jak.* 1,16: TZ (1958) 1-14.

[4] F. Ogara, *Voluntarie genuit nos verbo veritatis ut simus initium aliquod creaturae eius (Notae homilet. In Jac.* 1,17-21 *et Jac.* 1,22-27*)*: VD (1935) 130s.

C. M. Edsman, *Schopferwille und Geburt, Jac.* 1,18. *Eine Studie zur altchris. Kosmologie*; ZNTW 38 (1939) 11-44.

L. E. Elliot-Binns, *James* 1,18: *Creation or Redemption?*: NTSt (1956) 148-161.

[19] Sabed, hermanos míos queridísimos. Cada uno esté pronto para escuchar y sea tardo para hablar y tardo para la ira; [20] pues la ira del hombre no obra la justicia de Dios. [21] Por lo tanto, rechazando toda inmundicia y abundancia de malicia, recibid con mansedumbre la palabra plantada que puede salvar vuestras almas. [22] Sed realizadores de la palabra y no solamente oyentes que se engañan a sí mismos. [23] Pues si alguno es oyente de la palabra y no realizador, ese tal se asemeja a un hombre que contempló la figura de su fisonomía en un espejo: [24] se contempló y se marchó, y en seguida se olvidó de cómo era. [25] En cambio, el que se inclina a la ley perfecta, la de la libertad, y se mantiene en ella, no en plan de oyente que se hace olvidadizo, sino

---

Cómo escuchar la palabra. 1,19-25

La *palabra* de que aquí se trata es la *palabra de verdad* de que habló precedentemente.

19-20 El consejo suena como los de la literatura bíblica sapiencial (cf. Ecli 5,11; 20,5-8; Prov 1,5-6; 10,19; 13,3; 29,20. Sobre la ira: Prov 14,29; 16,32; 29,22; Ecli 1,22; 27,30).

El que está airado no practica, mientras lo está, lo que es justo ante Dios.

21 La *palabra* es un término técnico de la primitiva Iglesia para designar la predicación (cf. parábola del sembrador, Mc 4).

La palabra exige que se quiten los *obstáculos* y se tengan las *disposiciones* convenientes [5].

22 La misma idea recurre en otros pasajes bíblicos (cf. Ez 33, 31-32; Mt 7,24-26; Jn 13,17; Rom 2,13).

23-24 El espejo sirve para corregir lo que hay de defectuoso en el rostro. La palabra divina muestra lo que hay que enmendar en nuestra conducta. El que se mira en el espejo y encuentra algo defectuoso, pero después se olvida, procede neciamente. Lo mismo el que oye la palabra, pero después no la cumple. La comparación del espejo no es infrecuente en la Escritura (cf. Ecli 12,11; Sab 7,26; Cor 13,12).

El *espejo* es la ley o la palabra.

La idea de superficialidad expresada con esta imagen se encuentra en la parábola del sembrador en el comportamiento respecto de la palabra divina de aquellos que están representados por la semilla caída en el camino.

25 En contraste con el que escucha y no realiza, está el que escucha y realiza. Parece que se sigue aquí la imagen del espejo. El que aquí se alaba, se inclina atentamente sobre la ley (como sobre un espejo). La expresión *ley de libertad* podría tener contacto con el pensamiento de San Pablo en Rom 8,2 y Gál 4,21-31.

La formulación «nómos teléios tes eleuzerías» está en relación con ciertas ideas de origen precristiano. Naturalmente que los judíos tenían su ley, en comparación con la de los paganos, como perfecta y como tal la designaban. Cf. Sal 18(19); Pseudo Aristeas 31.

[5] L. E. Elliot-Binns, *James 1,21 and Ez 16,36. An Old coincidence:* EspT (1954) 273.

en plan de realizador de la obra, éste será feliz en la realización de la obra.

[26] Si alguno cree ser devoto sin refrenar su lengua, sino engañando su propio corazón, vana es la devoción de éste. [27] La devoción pura e irreprochable ante el Dios y Padre es visitar los huérfanos y las viudas en su tribulación y guardarse libre de toda contaminación del mundo.

2 [1] Hermanos míos, no tengáis mezclada con acepción de per-

---

La idea *de ley de libertad* es corriente en el ambiente helenístico. Los estoicos son los que principalmente insisten en la idea de la libertad del sabio (cf. el dicho en Diógenes Laercio, *Zeno* 64 § 121: «Que el sabio es libre, y los malos, esclavos»).

La verdadera sabiduría consiste en la obediencia a aquella razón del mundo que lo rige todo y cuya desconsideración lleva a los hombres a conflictos necios y lamentables; al contrario, la obediencia proporciona libertad. Cf. Séneca *(De vita beata* 15,7): «Deo parere libertas est».

Esta idea de una tal ley del mundo, cuyo seguimiento produce la interna libertad, entró en suelo judío (cf. Filón, v.g., *Decálogo* 13).

παραμείνας (que permanece) se opone a ἀπελήλυθεν (que se marcha) del v.24. La última frase de este versículo recuerda el salmo 1. La frase adquiere otra vez tono de literatura sapiencial. Esta *ley perfecta* es la ley de la nueva alianza, que Jeremías profetiza como escrita en los corazones y no en tablas de piedra (Jer 31,33). Por otra parte, la ley cristiana «perfecciona la ley mosaica» (cf. Mt 5,17)[6].

La verdadera devoción. 1,26-27

26 La metáfora del freno aplicado a la lengua se encuentra también en Sal 39,2; 141,3. Sobre los pecados de la lengua volverá el autor después (3,1ss).

27 Esta actitud religiosa orientada, más que al culto externo, a los deberes de caridad con el prójimo, especialmente con el atribulado, se encuentra ya en los profetas (cf. Is 1,11-17; 58,3-7; Miq 6,8; Jer 7,21-23; Os 6,6; Am 5,21-25). Esta misma tendencia a una religión puramente ritualista se encuentra en los fariseos del Evangelio (cf. Mt 23; Mc 7,15s).

CAPITULO 2

Comportamiento respecto a las personas. 2,1-13 [1]

1 La *acepción de personas*, primitivamente «hacer buena acogida a alguno» (cf. Gén 19,21; 32,21; Mal 1,8), vino a tomar un sentido peyorativo de favoritismo injusto o de juzgar según el exterior (cf. Job 13,10; Jud 16; Mt 22,16; 2 Cor 10,7; Dt 1,17).

[6] E. Stauffer, *Das «Gesetz der Freiheit» (Jac 1,25; 2,12) in der Ordensregel von Jericho:* TLZ (1952) 627-632.

[1] J. Brinktrine, *Zu Jak 2,1:* B (1954) 40-42.

sonas la fe de nuestro Señor Jesucristo glorioso. [2] Pues, si entrase en vuestra reunión (sinagoga) un hombre con anillo de oro y con vestido brillante, entrase también a su vez un pobre con vestidos sucios, [3] y atendieseis al que lleva el vestido brillante y dijeseis: «Tú siéntate aquí bien», y dijeseis al pobre: «Tú estáte de pie ahí, o siéntate bajo el escabel de mis pies», [4] ¿no hacéis un juicio dentro de vosotros mismos y os convertís en jueces de pensamientos inicuos?

[5] Escuchad, hermanos míos queridos: ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo, ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que le aman? [6] Pero vosotros habéis deshonrado al pobre. ¿No es verdad que os oprimen los ricos y que os arrastran a los tribunales? [7] ¿No es verdad que blasfeman el hermoso nombre que ha

---

Fe significa aquí la creencia de que Jesucristo es objeto. Tal fe es incompatible con «honrar al rico porque es rico y despreciar al pobre porque es pobre». La sucesión de genitivos (fe de Nuestro Señor Jesucristo *de la gloria*) se explica por la idiosincrasia de la lengua aramea. *De la gloria* depende de *Señor*. El sentido es: la fe de Nuestro Señor Jesucristo, Señor de la gloria. Como ejemplo de dos genitivos regidos por el mismo sustantivo puede citarse Mc 14,24 τὸ αἷμα τῆς διαθήκης [2].

2-3 El precepto que ha establecido en el versículo precedente lo ilustra aquí con un ejemplo pintorescamente descrito.

La palabra «synagogé», parece presentar una dificultad.

Spitta la aduce para su tesis del origen judío de la carta.

Pero se trata de una asamblea de cristianos y no está tomado el término en un sentido cúltico-técnico.

4 La profesión de fe cristiana exige una conducta adecuada; entre otras cosas, en comportarse con pobres y ricos con criterio evangélico.

Si se omite con el códice Vaticano el *no*, habría que leer entonces la frase, no como una interrogativa, sino como una afirmativa. En la frase *jueces de perversos pensamientos, de perversos pensamientos* no es un genitivo objetivo, sino de cualidad.

5-6ª La exhortación de evitar la acepción de personas respecto a pobres y ricos se corrobora aquí con el argumento de que Dios ha escogido a los pobres según el mundo (cf. Lc 1,52; 1 Cor 1,26). Estos pobres son los «pobres de espíritu», de quienes Jesús dijo era el reino de los cielos (Mt 5,3; Lc 6,20).

En la lección «πτωχοὺς τῷ κόσμῳ», *kosmo* hay que tomarlo como dativo *commodi*: «pobres para el mundo, ante el mundo».

6b Otro argumento para no preferir al rico simplemente porque lo es, está en que los ricos son quienes les oprimen y someten a vejaciones. Parece que se trata de ricos cristianos, pues el rico descrito precedentemente es uno que entra en la asamblea de los fieles.

7 Este hermoso nombre, que es el de Jesús, y por el cual se significa la pertenencia a Jesús, ha sido pronunciado en el bautismo (cf. Act 2,21; 9,14,21; Rom 10,13.14).

[2] E. Trocmé, *Les Eglises pauliniennes vues du dehors: Jac 2,1 à 3,13:* ST 18 (1964) 660-69.

sido pronunciado sobre vosotros? [8] Pero si cumplís la Ley según la Escritura: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, hacéis bien; [9] pero, si tenéis acepción de personas, cometéis un pecado, y sois condenados por la ley como transgresores. [10] Quienquiera que guardare toda la ley, pero cayere en un punto, se hizo responsable de todos. [11] El que dijo: «No cometerás adulterio», dijo también: «No matarás». Si, pues, no cometes adulterio, pero matas, te hiciste transgresor de la ley. [12] Así hablad y así obrad, como quienes han de ser juzgados por la ley de libertad; [13] pues será un juicio sin misericordia para aquel que no hizo misericordia; pero la misericordia se ríe del juicio.

---

8 Un tercer argumento contra la aceptación de personas está en que la práctica de la caridad está imperada por la ley. El precepto aludido se encuentra en Lev 19,18 (cf. Mt 22,39 y par.). Se llama *real*, o porque procede de Dios y es ley del reino de Dios (cf. 1 Pe 2,9), o porque es un precepto en torno al cual se agrupan los demás.

9 La ley misma (cf. 2,1) condenaba la acepción de personas (cf., además de Dt 1,17, Lev 19,15).

10 Este mismo pensamiento de que se infringe toda la ley infringiendo un solo precepto, se encuentra en la literatura rabínica [2].

11 El dicho precedente se confirma con un ejemplo. Santiago cita dos mandamientos del decálogo en el orden que se encuentran en la versión de los LXX de Ex 20,13 según el códice Vaticano. La prohibición del adulterio precede a la prohibición del homicidio. No así en el hebreo.

12 Otro argumento para el recto comportamiento en palabras y obras es el pensamiento del juicio futuro. La *ley de libertad* es la ley cristiana (cf. 1,25). El juicio es el juicio al final de los tiempos, cuando el retorno glorioso del Señor (cf. 5,7).

13 *Juicio* se entiende en el sentido de un juicio que termina en sentencia de condenación (cf. Mt 23,33; Jn 5,24; 12,31). El mismo pensamiento en Mt 6,14-15.

Así, pues, la idea del juicio moverá a practicar la misericordia y a evitar la acepción de personas.

Excursus 2.—**La postura de la epístola de Santiago frente a los ricos**

El tema de los ricos y de los pobres es típico de Santiago, que considera a los unos con aversión y a los otros con simpatía (cf. 1,9-11; 2,2-12.15.16; 5,1-6). En esto Santiago sigue una concepción judía que se remonta al AT.

En Israel la pobreza en un principio era un mal y la riqueza un bien, un don que Dios concedía como premio al justo. En este sentido va la multitud de textos bíblicos, de impronta retribucionística terrena, como puede verse, por ejemplo, en el Libro de los Proverbios.

Pero, andando el tiempo, la experiencia colectiva e individual hizo que se modificase esta concepción.

Israel como colectividad vino a ser un pueblo pequeño y pobre en comparación con las naciones poderosas circundantes.

[2] Cf. Str.-B.

[14] ¿De qué sirve, hermanos míos, si alguno dice que tiene fe, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? [15] Si un hermano o una hermana están desnudos y faltos de alimento cotidiano, y [16] alguno les dijera: «Id en paz, calentaos y saciaos»; pero no les diereis lo que es necesario para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? [17] Así es la fe si no tiene obras; muerta está en sí misma. [18] Pero dirá alguno: «Tú tienes la fe,

---

Dentro de Israel había algunos ricos y poderosos, pero con la particularidad que aparecían como malvados, despreciadores de la justicia y opresores del pobre, mientras éste aparece como el piadoso que no tiene más apoyo que a Yahvé. Con ese motivo se efectúa una espiritualización del concepto de pobreza o de «pobre», que viene a ser sinónimo de «piadoso» (cf. Sal 86,1; 132,15-16). Y los pobres, en este sentido, serán los beneficiarios de las promesas mesiánicas (cf. Is 61,1; Mt 11,5).

Este clima de aversión a los ricos y de simpatía por los pobres, que aparece también en la literatura apocalíptica (cf. Henoc 94ss), se advierte en el Evangelio, especialmente en el Evangelio de Lucas. De hecho, las primeras comunidades cristianas estaban constituidas especialmente por pobres.

Más adelante, cuando empiezan a abundar también los ricos en el cristianismo, se advierte una preocupación por la salvación de los ricos.

Pueden citarse como testimonios de esta tendencia el Pastor de Hermas y Clemente de Alejandría. Se hará una conciliación entre riqueza y pobreza. La pobreza seguirá ocupando un primer puesto espiritual. La riqueza ha de servir para ayudar a los pobres. Clemente de Alejandría en «Quis dives salvetur» (sobre todo en la segunda parte, 34s) recomienda al rico procurarse con sus medios un «ejército», ancianos, huérfanos y viudas, que ante todo pedirá por él. El «vende lo que tienes» evangélico se interpreta en un sentido espiritual de «purificación del alma del ansia de tesoros» (11,2).

La postura de la epístola de Santiago pertenece todavía a la concepción antigua.

Fe y obras. 2,14-26

El tema de la fe y de las obras es el central de la carta.

Fe se entiende aquí en sentido vulgar igual que 2,1: la fe de los cristianos, a la que pertenece todo bautizado.

14 Nótese que no dice simplemente uno que tiene fe, sino uno que dice que tiene fe.

El artículo del hemistiquio siguiente parece tener esta fuerza. ¿Puede tal fe salvarle? De aquí que la antítesis parezca estar entre *decir* y *tener*. Pero la antítesis está manifiestamente entre *fe* y *obras*.

15-17 Es un ejemplo magnífico (una ayuda de palabras solamente a necesidades reales) para expresar la esterilidad de aquella fe que es puramente intelectual, sin obras.

Santiago por *obras* no entiende, como Pablo, la observación de la ley ritual, sino la caridad para con el prójimo necesitado.

Las necesidades que se enumeran son las del vestido y la comida (cf. Mt 6,25). Podrían añadirse las de la *vivienda*.

«Idos en paz» es la frase usual judía de despedida (cf. Jue 18,6; 1 Sam 1,17; 20,42; 29,7, etc.).

18 El pensamiento del autor es que no puede haber verdadera fe si no se muestra en las obras.

Se ha propuesto recientemente seguir como texto más probable

y yo las obras; muéstrame tu fe sin obras y yo te mostraré por mis obras la fe. [19] ¿Tú crees que hay un solo Dios? Bien haces. También los demonios creen y tiemblan». [20] ¿Quieres saber, ¡oh hombre insensato!, que la fe sin las obras es estéril? [21] Abrahán, nuestro padre, ¿no se justificó por las obras, ofreciendo a Isaac, su hijo, sobre el altar? [22] ¿Ves cómo la fe cooperaba en sus obras, y por las obras se perfeccionó su fe, [23] y se cumplió la Escritura que dice: «Creyó Abrahán a Dios y se le computó como justicia y fue llamado amigo de Dios»? [24] Veis cómo por las obras se justifica el hombre, y no sólo por la fe. [25] Igualmente Rahab la prostituta, ¿no se justificó por las obras, recibiendo a los mensajeros y despachándolos por otro camino? [26] Así como el cuerpo sin el espíritu está muerto, así también la fe sin las obras está muerta.

---

la variante del texto bizantino, que sustituye un «ἐκ» por el «χωρίς» («Muéstrame tu fe por tus obras, y yo te mostraré por mis obras mi fe»).

Un copista, muy a los comienzos de la transmisión del texto, habría cambiado el «ἐκ» por el «χωρίς» creyendo que daba mejor sentido [3].

19 Toma aquí la fe en un sentido puramente intelectual. La fe en la unicidad de Dios era, según Dt 6,4, el precepto fundamental de la ley judía. Los demonios tiemblan por la justicia de Dios que les espera (cf. Jud 6).

20-24 *El ejemplo de Abrahán,* cuya fe se manifestó en las obras, en concreto en la obediencia heroica de estar dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac (Gén 22). Abrahán es presentado como *amigo de Dios* en Is 41,8 y 2 Par 20,7.25. Cf. Jos 2,6 y Heb 11,31.

El llamar a Abrahán «nuestro Padre» no es prueba del origen estrictamente judío de la carta, pues también los judío-cristianos empleaban esta expresión (cf. Rom 4.1.12; 1 Cor 10,1; Gál 3,7-29). El sentido de «edikaióze» *(se justificó)* no es el de las discusiones entre los católicos y protestantes *(ser declarado justo-ser hecho justo),* sino el de la exégesis judía (Abrahán no es un pecador que pase a ser justo, sino un justo que es reconocido por Dios como tal, y se expresa en el v.23 con la frase «fue llamado amigo de Dios»).

La frase «y fue llamado amigo de Dios» no aparece en Gén 15,6. El autor probablemente depende de la paráfrasis edificante del texto bíblico o tradición exegética del judaísmo, más que del texto bíblico directamente.

25 Se cita otro ejemplo de justificación por la fe con las obras, el de *Rahab* la prostituta (Jos 2,6).

Se citan las dos obras más importantes que Rahab realizó con los espías israelitas. La fe de Rahab (pagana antes) está implícita. Reconoció al Dios de Israel. El premio a Rahab, por sus obras, fue el librarse de la ruina de Jericó.

26 Resume en una *comparación gráfica* lo dicho anteriormente. Las obras son como el alma de la fe.

3 Cf. ZANE C. HODGES, *Light on James Two from Textual Criticism (2,18b)* : Bibl. Sacra 120 (1963) 341-50.

3 [1] No os hagáis muchos maestros, hermanos míos, sabiendo que recibiremos una condena mayor. [2] Pues en muchas cosas caemos to-

---

Excursus 3.—Santiago y Pablo

Es célebre la cuestión referente a la relación entre Santiago y Pablo en lo que toca a la justificación por la fe o las obras.

Algunos, como Meyer [1] (cf. Bibliografía general), sostienen que ambos autores son independientes y que dan diversas soluciones a un mismo problema planteado en el judaísmo.

Otros, admitiendo la posterioridad de Santiago, sostienen que Santiago va contra Pablo, pero desconociendo su verdadero pensamiento.

Esta interpretación no se impone de ninguna manera. Lo probable es que, si Santiago polemiza, no polemiza contra Pablo mismo, con quien en el fondo está de acuerdo, ya que su *fe* es una entrega total que necesariamente lleva consigo las obras, sino que polemiza contra la doctrina de Pablo, pero en cuanto deformada en algunos ambientes.

Téngase en cuenta, además, que Santiago parece entender aquí por fe no lo que entiende Pablo (Rom 4, la fe que acepta lo imposible, para tener acceso a Dios), sino la vulgar pertenencia a una confesión o a una comunidad determinada (cf. 2,1). Por otra parte, Santiago no trata de pecadores que se justifican *por la fe* (como Pablo en Rom 4), sino de cristianos, cuyo *cristianismo* (o fe) debe mostrarse activo por medio de las obras.

A su vez, tampoco Santiago trata de las *obras* de que trata Pablo (cf. Gálatas), principalmente cuando las contrapone a la fe (las obras de la ley ceremonial, especialmente ritos purificatorios), sino que trata de las *obras*, que son el cumplimiento de los mandamientos morales, ante todo del amor y de la misericordia (cf. 1,27; 2,1-13;3,18; 5,4) [2].

CAPITULO 3

Vigilancia sobre la lengua. 3,1-12

1 *Maestro* o *doctor* era uno de los cargos que se encontraban en la Iglesia primitiva (cf. 1 Cor 12,28; Ef 4,11). Por el consejo de Santiago se ve que era un oficio apetecido (cf. Mt 23,8).

Santiago se considera a sí mismo como «doctor», pues usa la primera persona *recibiremos mayor condenación*. (La Vulgata usa la segunda persona «maius iudicium sumitis»). A mayor conocimiento y mayores deberes corresponde mayor responsabilidad.

Es aquí únicamente donde el autor de la carta nos dice algo sobre su persona al presentarse como doctor.

2 La idea de la pecabilidad universal se encuentra también en otros pasajes (cf. 1 Jn 1,8). El verbo πταίειν (traducido en la Vulgata por *offendere)* significa tropezar, resbalar, caer, es decir, pecar.

[1] Cf. Bibliografía general, W. Schmithals, *Paul and James* (trad.) (L. Naperville 1965).

[2] J. Beumer, «*Et daemones credunt*» *(Jac 2,19). Ein Beitrag zur positiven Bewertung der fides informis:* Greg (1941) 231-51; Eichholz, *Jakobus und Paulus. Ein Beitrag zum Problem des Kanons* (Theologischen Existenz heute) (1953); E. Lohse, *Glaube und Werke-zur Theologie de Jakobus:* ZNTW (1957) 1-22; R. Walker, *Allein aus Werken.* Zur Auslegung von Jak 2,14-26: ZTK 61 (1964) 155-92.

dos. Si alguno no cae en la palabra, éste es un varón perfecto, capaz de enfrenar todo su cuerpo. [3] Pues si a los caballos les ponemos frenos en la boca para que nos obedezcan, dirigimos así todo su cuerpo. [4] Ved también las naves: por grandes que sean y empujadas por fuertes vientos, son dirigidas por un pequeño timón a donde el impulso del piloto quiere. [5] Así también la lengua es un pequeño miembro, pero puede ensalzar grandes cosas. [6] Ved cómo un pequeño fuego abrasa un gran material. Pues la lengua es fuego; un mundo de maldad se constituye la lengua entre nuestros miembros, la que mancha todo el cuerpo e inflama el ciclo de la existencia, y es inflamada por la gehenna.

[7] Toda clase de fieras, aves y reptiles y animales marinos son do-

---

Al insistir en el dominio de la lengua, Santiago se hace eco nuevamente de un tema preferido de los Sapienciales (cf. Ecli 14,1: «Feliz el hombre que no ha pecado en palabras y que no está atormentado por el pesar de sus faltas»).

La relación entre los pecados de la lengua y otros pecados se puede ilustrar con la sentencia evangélica: «De lo que hay en el corazón habla la boca».

3-4 Con dos comparaciones gráficas (el freno en la boca de los caballos y el timón en la nave) explica el autor su pensamiento.

Aparecen aquí en los manuscritos dos variantes (εἰδὲ y ἴδε) que se pueden explicar por el yotacismo. El sentido permanece el mismo. El sentido de las comparaciones del *freno* y del *timón*, frecuentes en la literatura clásica (cf. LUCRECIO, IV, 860ss), es que *pequeñas causas* pueden tener grandes efectos.

5 ὕλη parece que debe traducirse mejor por *material* combustible que por *selva*, como traduce la Vulgata [1].

Una nueva comparación del pequeño fuego, que causa grandes incendios. La lengua puede vanagloriarse de grandes cosas, tantas cuantas son producidas por el poder de la palabra.

6 Despés de πῦρ (fuego) parece que se debe poner punto, y leer así: «Un mundo de iniquidad se constituye la lengua en nuestros miembros».

Un mundo de iniquidad parece que significa la suma de toda maldad. Siguiendo otra puntuación, puede significar que la lengua es el mundo inicuo, tomando *mundo* en el sentido peyorativo.

Inflama el ciclo de la existencia. La lengua no sólo ejerce su nocivo influjo temporalmente, sino a través de toda la existencia. Es frecuente entre los antiguos designar la vida humana con el símbolo de la rueda o el ciclo [2].

Fuego aquí se toma en sentido peyorativo. La misma lengua es atizada por el fuego de la gehenna, o sea, diabólicamente [3].

7 La misma clasificación de los animales en cuatro categorías se encuentra en Gén 1,26; 9,2.

Se dice «son domesticados y han sido domesticados» (presente y perfecto) para indicar la duración de la domesticación.

[1] L. E. ELLIOT-BINNS, *The meaning of «ule» in Jas* 3,5: NTSt 2,48-50.
[2] Cf. ROPES, *Epistle of St. James*, p.236ss.
[3] J. STIGLMAYR, *Zu Jak* 3,5: *«Rota nativitatis nostrae inflammata»*: BZ (1913) 49ss.

mesticados y han sido domesticados por la naturaleza humana. [8] En cambio, la lengua ningún hombre puede domar; es un mal agitado, lleno de veneno mortal. [9] Por ella bendecimos al Señor y Padre, y por ella maldecimos a los hombres, que han sido hechos a la imagen de Dios. [10] De la misma boca proceden la bendición y la maldición. No conviene, hermanos míos, que las cosas sean así. [11] ¿Acaso la fuente brota por la misma abertura lo dulce y lo amargo? [12] ¿Puede acaso, hermanos míos, dar uvas una higuera, o la vid higos? Tampoco el agua del mar puede hacer agua dulce.

[13] ¿Quién hay sabio y experimentado entre vosotros? Muestre por la buena conducta sus obras de sabia mansedumbre. [14] Pero si tenéis en vuestro corazón celos amargos y espíritu de contienda, no os jactéis ni mintáis contra verdad. [15] No es esa sabiduría bajada de arri-

---

8 Santiago, empleando una frase oratoria, no pretende afirmar la imposibilidad absoluta de dominar la lengua, sino la extrema dificultad. Precisamente la intención de esta exhortación del autor es que sus lectores se esfuercen por dominar la lengua. La última parte de este versículo recuerda el Sal 140,4: «Los malvados afilan sus lenguas como serpientes; veneno de áspides hay bajo sus labios».

De esta doble posibilidad de la lengua se habla ya en Sir 5,13 y 28,12.

9-12 Con tres comparaciones tomadas de la *fuente*, la *higuera* y la *viña*, y el *agua salada*, ilustra el autor el buen uso que debemos hacer de la lengua. La lengua puede servir para el bien o para el mal, pero debe servir siempre para el bien. Lo contrario sería una cosa extraña, como lo muestran las tres comparaciones [4].

Las dos clases de sabiduría. 3,13-18

13 Santiago vuelve a las cualidades del oficio de doctor o maestro de que habló en el principio del capítulo, antes de la digresión sobre la lengua. Hay cierto paralelismo con la amplificación sobre la fe y las obras. La verdadera sabiduría debe manifestarse en el comportamiento.

Una pregunta retórica seguida de un imperativo era una forma muy usada en la «diatriba» (cf. 1 *Clem.* 54,1). En 1 *Clem.* 38,2 se encuentra la misma idea que en Santiago: «El sabio muestre su sabiduría no en las palabras, sino en buenas obras».

«En sabia mansedumbre» tenemos un genitivo semítico en vez del adjetivo.

14 El *corazón* en la mentalidad hebraica es la sede de los pensamientos y de los afectos.

El sentimiento de rivalidad está descrito con Ζῆλος πικρός y ἐριθεία.

15 San Pablo habla también de una sabiduría de la carne (2 Cor 1,12). Sobre el sentido peyorativo de *psíquico* cf. coment. a Jud 19.

[4] A. Charue, *La Maîtrise de la langue dans l'Epître de Saint Jacques:* CNam (1935) 393-407.

ba, sino que es terrena, animal, demoníaca. [16] Pues donde está la celotipia y la rivalidad, allí está el desorden y toda obra necia. [17] La sabiduría de arriba, en primer lugar, es pura; en segundo lugar es pacífica, indulgente, conciliadora, llena de misericordia y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía. [18] Un fruto de justicia está sembrado en la paz para los que producen la paz.

4 [1] ¿De dónde las guerras y de dónde las luchas entre vosotros? ¿No es acaso de vuestras concupiscencias, que combaten en vuestros miembros? [2] ¿Ambicionáis y no poseéis? Matáis. ¿Estáis celosos y no podéis obtener? Combatís y os hacéis la guerra. No tenéis porque no pedís. [3] Pedís y no recibís porque pedís mal, con la finalidad de gastar

---

16 Como lo muestra la partícula γάρ se da aquí la prueba de la afirmación que acaba de hacer Santiago, que tal sabiduría no viene de arriba, pues de arriba sólo viene lo bueno (cf. 1,17).

17 Las manifestaciones de la verdadera sabiduría recuerdan las manifestaciones de la caridad referidas por Pablo en 1 Cor 13. Véase un paralelo en Sir 19,22-24.

18 En una máxima se resume lo precedente: La verdadera sabiduría produce la justicia en la paz [5].

CAPITULO 4

Contra las discordias. 4,1-10

1 Otra de las bellas y expresivas imágenes de Santiago. Las pasiones están en pie de guerra y en servicio militar perpetuo (στρατευομένων), y la naturaleza humana está bajo la opresión permanente de un ejército de ocupación. La finalidad es la consecución del placer. En Pablo (Rom 7,23) se encuentra la misma imagen de un extraño que guerrea en los miembros.

En 1 Pe 2,11 aparece la misma idea con la misma terminología militar. La idea no es infrecuente en la tradición filosófica desde Platón, en que la concepción dualística de alma frente al cuerpo actúa sobre la ética.

2 Difieren en este verso las puntuaciones adoptadas. Da un sentido mejor seguir una puntuación distinta de la Vulgata. Hay que tener en cuenta que los antiguos manuscritos griegos no tienen puntuación o separación de palabras, y de ahí que hayan sido posibles diversas lecciones.

Se hace un poco extraño que Santiago diga que los cristianos *matan*, cuando ambicionan y no tienen. Podría explicarse como *tendencia*, sin que se realice (la tendencia es a matar). Erasmo propone cambiar φθονεῖτε (envidiáis) en vez de φονεύτε (matáis). Santiago indica que la manera de obtener real satisfacción es la buena oración a Dios.

3 Si no la obtienen, es porque piden mal: por ejemplo, salud o fuerza, con la intención íntima de agotarla en la búsqueda de los

[5] R. M. Díaz Carbonell, *Nota a Jac* 3,18: Sesiones de Estudio del Congreso Eucarístico (Barcelona 1952) 508ss.

en vuestras pasiones. [4] Almas adúlteras, ¿no sabéis que la amistad del mundo es enemiga de Dios? El que, por tanto, quiera ser amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios. [5] ¿O es que pensáis que vanamente dice la Escritura: Para envidia desea el espíritu que ha establecido en nosotros? [6] Pues todavía da una gracia mayor, por lo que

---

placeres que les azuzan. Un texto de la primera carta de Juan (5,14) sobre la oración ilustra este pasaje de Santiago. «Si algo pedimos según su voluntad, nos oye».

Tal vez este pasaje responda a la decepción que pudiera haberse introducido respecto a las oraciones no escuchadas.

La exaudición de la oración se hace depender del modo como pide el orante y de lo que pide. En Mt 7,11 se habla de la súplica de *buenas cosas* y en Lc 11,13 de la súplica del *Espíritu.*

4 Este versículo presenta una dificultad al decir *adúlteras* en femenino. ¿Por qué había de referirse el autor sólo a las mujeres? Esta dificultad fue suprimida por algunos manuscritos al añadir *adúlteros* (adúlteros y adúlteras). Pero la adición no se encuentra en los manuscritos más antiguos.

Adúlteras parece que debe interpretarse en sentido metafórico en la línea de la metáfora creada por Oseas (c.2) por la que Yahvé es esposo e Israel es la esposa, y todo acto de culto para con otros dioses son fornicaciones o adulterios. Aquí la metáfora ha sufrido una depuración, siendo entendida como esposa no solamente la colectividad, sino también cada individuo, y tomando como adulterio, no sólo ya el culto dado a otros dioses, sino toda contemporización con el espíritu del mundo. La frase evangélica «ninguno puede servir a dos señores» (Mt 6,24; Lc 16,13) estaría en la misma línea.

«Mundo» aparece aquí con el mismo sentido que en el sermón de despedida del evangelio de Juan y en la epístola de Juan.

5 Según algunos, continúa la misma metáfora del versículo anterior. *Dios desea o ama con celos el espíritu que puso en nosotros.* Causa celos a Dios si este espíritu nuestro se deja acaparar por el espíritu del mundo. La frase, como está aquí, no se encuentra en la Escritura. Pero la Escritura habla varias veces del amor celoso de Dios (cf. Ex 20,5; Dt 4,24; Jos 24,19; Is 9,6).

Otros (v.gr., Dibelius) tienen este texto difícil por corrompido y proponen varias modificaciones. Otros (v.gr., Coppieters), retenido el texto, consideran al espíritu humano no como el complemento, sino como el sujeto que está inclinado a la envidia, de donde procede el que se haga guerra al prójimo. Así lo entiende también recientemente Michel. En este caso, la cita bíblica que pudiera sugerirse sería Gén 6,5. Pudiera también tratarse de algún pasaje perteneciente a un libro apócrifo tenido por escritura, como sucede en otros casos [1].

6 Si se toma el verso anterior en el sentido de que Dios ama

[1] H. Coppieters, *La signification et la provenance de la citation Jac 4,5:* RB (1915) p.35ss; J. Jeremias, *Jac 4,5: epipothei:* ZNTW (1959) 137ss; J. Michl, *Der Spruch Jacobusbriefes,* 4,5, en Ntl. Aufsätze (F. für J. Schmit, Reg. 1963) 167-174.

dice: Dios a los soberbios resiste, pero a los humildes da gracia. [7] Someteos, pues, a Dios; resistid, en cambio, al diablo y huirá de vosotros. [8] Acercaos a Dios y se acercará a vosotros. Purificad las manos, pecadores; santificad los corazones, vosotros los de doble alma (indecisos). [9] Sentíos desgraciados y entristeceos y llorad. Que vuestra risa se convierta en luto, y vuestra alegría en tristeza. [10] Humillaos en presencia del Señor y os ensalzará.

[11] No habléis mal los unos de los otros, hermanos. El que habla mal de un hermano o que juzga a su hermano, habla mal de la ley y juzga a la ley. Si, pues, juzgas la ley, no eres cumplidor de la ley, sino juez. [12] Uno es el legislador y juez que puede salvar y perder. Pero tú, ¿quién eres que juzgas al prójimo?

---

con amor celoso al espíritu humano, el que *da una mayor gracia* se entendería que Dios no abandona al alma infiel.

En la segunda interpretación Dios da una ayuda mayor, capaz de recuperar la inclinación de la envidia que parece irresistible. El pasaje citado es Prov 3,34, citado también por 1 Pe 5,5.

7 La sumisión es una característica de la humildad, y la humildad es la que obtiene las gracias de Dios.

Resistir al diablo es resistir al espíritu de soberbia, que aleja de Dios.

8 Se encuentra el mismo pensamiento en «Convertimini ad me et ego convertar ad vos» (cf. Zac 1,3; Mal 3,7), donde probablemente se inspira Santiago. La idea de acercarse Dios a su pueblo se encuentra en Dt 4,7; Sal 145,18.

Las manchas que exhorta a purificar son las que proceden precisamente del «alma dividida», que no es *toda* para Dios, sino que contemporiza con el espíritu del mundo (cf. 1,8). El sacerdote, antes de acercarse a Dios penetrando en el santuario, debía hacer purificaciones rituales (cf. Ex 30,19-21; Lev 16-4).

9 El autor les exhorta al *espíritu de compunción*, que se embota en el contacto con el mundo, no quedando sensibilidad para percibir el pecado que hay en la *partición del alma* (del alma partida).

10 La idea de la exaltación del humilde se repite muchas veces en la Escritura (1 Sam 2,7-8; Prov 3,34, etc.).

Sobre la maledicencia. 4,11-12

11 Otra vez vuelven a consideración los pecados de la lengua. Hablar mal del prójimo es ir contra la ley, que prescribe el amor del prójimo (cf. 2,8). En la frase *juzgar a su hermano, juzgar* se toma en sentido peyorativo (juzgarle mal), como sucede en otros textos (cf. Mt 7,1; Lc 6,37; Jn 7,24; 8,15 etc.). *Juzgar la ley* es tenerla como demasiado dura.

12 En cuanto al juzgar, véase un pensamiento parecido en la predicación de Jesús (Mt 16,25; Mt 10,28; Lc 6,9; 17,33).

[13] Ea, pues, ahora los que decís: «Hoy o mañana iremos a tal ciudad, y pasaremos allí un año, haremos comercio y conseguiremos ganancias». [14] Siendo tales que no sabéis lo que será mañana. ¿Qué es vuestra vida? Sois un vapor que aparece un momento y después desaparece. [15] Debéis decir en cambio: Si el Señor quisiere y viviéremos, haremos esto o aquello. [16] Pero ahora os gloriáis de vuestra fanfarronería. Toda vanagloria de este género es mala. [17] El que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado.

5 [1] Ahora, pues, vosotros los ricos, llorad dando alaridos por las desgracias que os van a sobrevenir. [2] Vuestra riqueza se ha podrido, y vuestros vestidos se han hecho pasto de gusanos; [3] vuestro oro y

---

Contra la seguridad presuntuosa. 4,13-17

13 El pecado de éstos está en que disponen y organizan su vida como si Dios no existiera o no interviniera en ella[2].

Sobre la presunción respecto al futuro se expresa también Prov 27,1: «No te jactes del día de mañana, pues no sabes lo que dará de sí».

14 La idea de la fugacidad de la vida ataca toda presunción fundada sobre ella. Comparaciones parecidas a las empleadas aquí por Santiago se encuentran en Sab 2,4; Sal 102,4; Job 7,7; Sab 5,9-14.

15 Como ejemplo de este modo de proceder puede citarse Pablo, según Act 18,21, al despedirse de los efesinos: «Si Dios quiere, volveré a vosotros».

16 Tal jactancia consiste en que se creen, en virtud de su habilidad, dueños por sí mismos de su propio destino, con autosuficiencia, que expresan en palabras arrogantes.

17 Habla aquí Santiago de los pecados de omisión, como se habla también en algunas parábolas del Señor, donde se censura, no precisamente a los que hacen mal, sino a los que no hacen bien (cf. parábola del buen samaritano y de los talentos). Los comerciantes a quienes se dirige el autor conocen la fragilidad de la vida, pero hacen caso omiso de ese conocimiento.

CAPITULO 5

Sanción para los ricos. 5,1-6

El tema de 5,1-6 contra los ricos se encuentra tratado en Henoc 94ss (cf. Excursus 1).

1-2 Como se ve por lo siguiente, las invectivas del autor no van contra los ricos por ser ricos, sino porque, con ocasión de las riquezas, cometen muchos pecados (cf. Lc 6,24; Mc 10,23-27).

3 El autor parece suponer la inminencia del último juicio. Esto pudiera estar a favor de una fecha temprana de la carta. Pero puede no ser más que el empleo de un tema habitual de la parenesis.

[2] B. Noack, *Jacobus wider die Reichen (4,13-5,6)*: ST 18 (1964) 10-25.

plata se ha oxidado, y su óxido será en testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como un fuego. Habéis atesorado en los últimos días. [4] He aquí que el salario defraudado por vosotros a los obreros que han segado vuestros campos da gritos, y los clamores de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. [5] Regaladamente habéis vivido en la tierra y os entregasteis a placeres en el día de la matanza; [6] habéis condenado, habéis matado al justo. No os resiste.

[7] Tened, pues, aguante, hermanos, hasta la parusía del Señor. Ved cómo el labrador espera el precioso fruto de la tierra, aguantando

---

Se habla de la «oxidación» del oro y de la plata, aunque los metales nobles no se oxidan. Se puede tratar de una simple metáfora equivalente a «echarse a perder» el dinero.

4 Parece una alusión a Dt 24,14-15 («No explotaréis al jornalero pobre y desventurado...; el mismo día le has de dar su salario y no dejarás se ponga el sol sin entregárselo, porque es pobre y suspira por él; de esa suerte no clamará contra ti a Yahvé y no cargarás con la culpa»). Esta misma idea recurre en otros muchos textos del AT (cf. Lev 19,13; Tob 4,14; Job 24,10; Ecli 31,4; 34, 21-27, etc.). De aquí se deduce que se trataba de un abuso frecuente.

5 Jesús describe de la misma manera al rico epulón (Lc 16,19). Este lujo a que se entregan los ricos es denunciado también en las invectivas de Amós (6,1-6).

En el día de la matanza probablemente es equivalente a «en el día del juicio». El juicio se presenta varias veces en el AT como «día de matanza» (cf. Is 34,6; Ez 21,15).

6 El último pecado que se achaca a los ricos es la opresión del justo hasta la muerte. Hay aquí un eco del pasaje de la Sab 2,17-20.

Se ve que para esta fecha ya habían entrado ricos en la comunidad cristiana, sólo que el autor pertenece a la tradición bíblica de aversión al rico (cf. Excursus 1).

Para comparación, se puede traer un pasaje del *Pastor de Hermas*, con quien la epístola de Santiago tiene tantos contactos. *Semej*. II supone muchos ricos en la comunidad. En *Vis*. III,9,4 se habla de abusos de los ricos, pero no de injusticia sangrienta como en Sant 5,4-6. En *Vis*. III,9 se dice que el recto uso de las riquezas para el bien de los pobres salva a los ricos del juicio venidero. El tono, por lo tanto, del *Pastor* de Hermas es mucho más mesurado que el de Santiago.

Exhortación a la paciencia. 5,7-11

7 Santiago parece participar de la opinión difundida en un sector de la Iglesia primitiva de una próxima segunda venida del Señor (parusía). Pero no necesariamente se impone esta interpretación (cf. 5,3).

Si «Kyrios» se refiere a Dios, como en 3,9 y 5,4, entonces la pa-

pacientemente hasta recibir las lluvias tempranas y tardías. [8] Tened también vosotros aguante y mantened firmes vuestros corazones, pues la parusía del Señor se ha acercado. [9] No os quejéis, hermanos, los unos de los otros, para que no seáis juzgados. He aquí que el juez está ya a las puertas. [10] Tomad, hermanos, como ejemplo de sufrimientos y de paciencia a los profetas, que hablaron en el nombre del Señor. [11] Ved cómo tenemos por bienaventurados a aquellos que tuvieron aguante. Habéis oído de la paciencia de Job y habéis visto el final del Señor, pues el Señor es misericordioso y compasivo.

---

rusía de Dios significaría la venida de Dios para juicio, como en Henoc 92-105.

Sigue una comparación según el estilo de Santiago. Las primeras lluvias son al comienzo del otoño; las últimas, al comienzo de la primavera. Se ha querido sacar de esta indicación argumento para una región determinada, donde pudo aparecer la carta de Santiago. Pero no hay base suficiente, pues pueden ser muchas las regiones a las que convenga esta indicación meteorológica.

«Próimos» y «óximos» (términos técnicos de la lluvia) recurren frecuentemente en los LXX, Dt 11,14; Os 6,3, etc.

8 Como el labrador, hay que saber esperar. *Parusía* es el término escatológico que designa la segunda venida del Señor (cf. Mt 24, 3.27.37.39; 1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23, etc.). Este versículo, si realmente se refiere a Cristo y no a Dios, sería uno de los que manifestasen la opinión difundida en un sector de la Iglesia sobre una próxima venida del Señor. Otros son Rom 13,11-12; 1 Cor 10,11; 15,52; 16,22; Flp 4,5; 1 Tes 4,15; Heb 10,25.37; 1 Pe 1,5.7; 1 Jn 2,18; Ap 1,7,22,6.10.12.17.20.

9 Vuelve sobre la misma idea de 4,11-12: no juzgar para no ser juzgados. *Juzgar* se toma en el sentido peyorativo de condenar. *El Señor está en las puertas* es la misma imagen evangélica que se encuentra en Mc 13,29 (cf. Mt 24,33) y se refiere también a la proximidad de la parusía, como en el versículo precedente.

10 Jesús, según Mt 5,11-12, puso también a los profetas como modelos de aguante (cf. también Mt 23,24; Lc 11,49; Act 7,52; Heb 11,32s).

Jeremías es un ejemplo insigne de paciencia en medio de mil contrariedades y tribulaciones.

En tiempo del autor de la epístola estaba difundida la idea de los profetas como *mártires*, tal vez por influjo de algunas leyendas del judaísmo. Alusiones al martirio de los Profetas se encuentran en Hebr 11,33ss.

11 Job, tal como aparece en el libro hebreo, no es precisamente un ejemplo de paciencia (cf. v.gr. c.3). Sin embargo, a través de los LXX, se obran en su figura algunas modificaciones. Algunas estridencias, poco en consonancia con el sumiso acatamiento de las disposiciones divinas, desaparecen. *El final del Señor* se refiere al cambio que obró en él el Señor, pasándole de la aflicción a una felicidad mucho mayor que la que había tenido antes [1].

[1] J. Daniélou, *Les Saints Païens de l'Ancien Testament* (París 1955) p.109ss.

EXCURSUS 4.—La «paciencia» de Job

Santiago 5,11, que habla de la *paciencia* de Job, no puede menos de extrañar, a quien ha leído el libro bíblico, y recuerda frases en labios de Job, que, lejos de ser modelo de paciencia y resignación, suenan un tanto escandalosas, por ejemplo, en la lamentación del c.3, donde maldice el día en que nació.

Unas cuantas consideraciones sobre el libro de Job aclaran esta dificultad.

1. En el libro de Job hay que prestar atención a su estructura, y distinguir la narración en prosa, que comprende el prólogo y el epílogo (c.1-2; 42,7-18), y el poema, o parte central (c. 3-42,6). La parte en prosa existió antes por separado. Luego la tomó como base el autor del poema y del libro total que tenemos hoy día. El autor del poema estaba preocupado con un problema que afectaba hondamente al pueblo hebreo, el problema de la retribución, o sea la cuestión de si Dios concede a los buenos felicidad y a los malos envía infortunios. Eso es sobre lo que versa la discusión del poema, para la que daba magnífica base al autor la narración en prosa: un justo como Job, y, sin embargo, en infortunio, era una parodoja para la mentalidad corriente en Israel. El autor del poema conduce la discusión haciendo que los amigos de Job (Elifaz, Bildad y Sofar) defiendan la tesis tradicional (a los buenos les va bien, a los malos mal) y Job, en cambio, la ataque duramente.

2. Teniendo en cuenta la estructura del libro, vengamos a la cuestión de la paciencia de Job.

a) En la narración en prosa, evidentemente, Job es un ejemplo maravilloso de paciencia. Cuando, golpe tras golpe, es privado de todos sus bienes, tiene aquella frase maravillosa: «Yahvé lo dio y Yahvé lo ha quitado; el nombre de Yahvé sea bendito». Cuando, privado además de la salud, escucha de su mujer: «¿Aún te aferras en tu integridad? ¡Maldice a Elohim y muérete!», responde la frase no menos maravillosa: «Si aceptamos de Elohim el bien, ¿no hemos de aceptar también el mal?»

Sin duda alguna, Job se comporta en estas calamidades como modelo de paciencia, recibiendo estos golpes adversos con la humildad y reverencia de quien ve en ellos la mano de Dios actuando.

Este aspecto de la figura de Job es recogido por otros libros bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento y por varios Santos Padres.

En el libro de Tobías, según la Vulgata, se dice que el ejemplo de Tobías iba enderezado a la posteridad para que ésta tuviera un caso de paciencia semejante a la del santo Job (2,12). Igualmente, en la carta de Santiago (5,11) se cita como modelo el aguante de Job, y Santos Padres, por ejemplo, San Gregorio Magno, se explayan en este sentido.

b) Pero en la parte en verso es otra cosa. Job ya no es ejemplo de paciencia, sino todo lo contrario. El autor, dado el plan literario que adoptó de discutir el problema de la retribución en una especie de diálogo, necesitaba que un personaje atacase la tesis tradicional, y este personaje fue Job, quien, enfeudado en su caso trágico, se revuelve contra la tesis de la retribución y tiene a Dios por injusto, pues le trata como le trata, siendo Job como es inocente. El Job del poema no es paciente. No hay rastro de resignación en sus palabras. El poeta transformó al piadoso y paciente personaje de la narración popular y lo convirtió en un retador de la divinidad. No es preciso citar ejemplos, pues surgen a cada línea en el original hebreo (téngase en cuenta que es característico de la traducción de los LXX, y también de la Vulgata, introducir, entre otras modificaciones, aquellas que afectan a la semblanza de Job y que tienden a hacerle más aceptable).

[12] Pero ante todo, hermanos míos, no juréis ni por el cielo ni por la tierra, ni uséis ningún otro juramento. Sea vuestro sí sí, y el no no, para que no caigáis bajo el juicio.

[13] ¿Sufre alguno entre vosotros? Que ore. ¿Está alguno alegre? Que cante. ¿Está alguno entre vosotros enfermo? [14] Que llame a los

---

Job se arrepentirá al final de sus audacias, cuando Dios le reprenda y abrume con los misterios de la ciencia divina (c.38ss): «Traté sin comprender de maravillas superiores a mí que no conocía... Por eso me retracto y arrepiento sobre polvo y ceniza» (42,3-6).

(Cf. J. ALONSO DÍAZ, *En lucha con el Misterio* c.6, «La angustia en su punto más agudo en el libro de Job», p.53ss (Santander 1967.)

Prohibición del juramento. 5,12

12 Al decir *ante todo*, no quiere decir el autor que el juramento sea el pecado más grave que ante todo hay que evitar. Se refiere a la exhortación anterior a la paciencia y desea el autor que sus aconsejados eviten ante todo, cuando se presenten las circunstancias, las muestras de impaciencia que se manifiestan en juramentos. Los juramentos eran frecuentes entre los judíos (cf. Ex 22,10-11; 1 Sam 26,16; 3 Re 17,1, etc.). El juramento era inviolable, pero la casuística rabínica, andando el tiempo, buscaba fáciles subterfugios para substraerse al juramento.

Como Jesús en Mt 5,37, exhorta el autor a que el lenguaje empleado realmente signifique en la mente de los que lo emplean lo que de por sí significa, sin necesidad de recurrir a juramentos que lo robustezcan.

Había ya una tendencia a evitar el juramento por respeto al nombre divino. El pasaje de Santiago parece la culminación de esta tendencia ética al prohibirlo radicalmente.

En Mateo, la formulación está más complicada y parece ser como fruto de una casuística.

Santiago no cita el precepto como de Jesús, y es posible que Mateo, como en otros casos, tome el consejo de la casuística judía y se lo atribuya a Jesús, con cuya mentalidad sabe que está de acuerdo.

Oración en todo momento. 5,13-18

13 En todos los casos de la vida se debe orar. El autor enumera retóricamente tres, pero sólo el tercer caso, el *caso de enfermedad*, es tratado detalladamente. ψαλλέτω (cantar himnos con acompañamiento de instrumento musical) no tiene ya en el NT el significado primitivo, sino el significado de cantar himnos de acción de gracias sólo con la voz (cf. Rom 15,9; Ef 5,19; Col 3,16).

14-15 Este es el texto escriturístico invocado para el sacramento de la extremaunción.

Alguno entre vosotros, se refiere a algún miembro de la comunidad, un cristiano por lo tanto. *Enfermo:* el verbo griego ἀσθενεῖ puede significar enfermedad grave o leve. Aquí, por el contexto,

ancianos de la Iglesia y que oren sobre él después de haberle ungido con el óleo en el nombre del Señor. [15] Y la oración de la fe salvará al

---

se ve que es grave. *Que llame:* no se trata de un precepto (como tampoco cuando dice antes que entone salmos si está alegre), sino de un consejo. El mismo enfermo debe mostrar voluntad de que vengan los presbíteros.

Los presbíteros de la Iglesia: la palabra πρεσβύτερος propiamente significa «anciano»; pero en la Iglesia primitiva significa frecuentemente aquellos sobre los que los apóstoles han impuesto las manos y están al frente de la iglesia (cf. Act 11,30; 14,22; 20,17-28; 1 Tim 4,14; 5,17.19, etc.). Es decir, significa sacerdotes (cf. D 929). El plural *presbíteros* puede ser un plural de *categoría* empleado en la misma forma con que decimos de un enfermo que «ha consultado a los médicos», aunque no haya consultado más que uno.

Que oren sobre él, no por él (cf. prep. ἐπί). Santiago, cuando quiere decir *por* o *en favor,* emplea de ordinario ὑπὲρ (cf. 5,16).

Ungiéndole con óleo: la unción y la oración parecen simultáneas, pues se emplea el mismo tiempo, el aoristo. *En nombre del Señor:* algunos manuscritos (el B) omiten *del Señor.* El Señor, en el lenguaje del NT, es ordinariamente Jesús (cf. Act 3,6; 4,10; 9,28; 1 Cor 5,4, etc.). Santiago usa el nombre del Señor para designar a Yahvé (cf. 5,10-11), pero refiriéndose al tiempo de los profetas. La fórmula *en el nombre del Señor* puede significar: invocando su nombre, o por la orden del Señor.

15 *Y la oración de la fe,* es decir, la oración que procede de la fe. Se trata de la fe de los presbíteros, y no precisamente de la fe del enfermo, pues el texto no habla de su oración (cf. 1,6).

La oración de la fe corresponde a lo afirmado en 1,6, y a la importancia de esperar, sin vacilaciones, el ser escuchados. Hay aquí un paralelo con los relatos evangélicos en que se exige la fe para los milagros. *Fe* significa, pues, aquí, como en 1,6, «no dudar cuando se ora». El genitivo «pisteos» sería un genitivo semítico equivalente a un adjetivo: «oración confiada».

Salvará. Las cuatro veces que el verbo se encuentra en Santiago significa salud espiritual (1,21; 2,14; 4,12; 5,20). Puede significar también la salud del cuerpo, y aquí parece exigirlo el contexto. No se excluye la salud espiritual, dada la mentalidad semítica de unidad de la persona, opuesta al dualismo griego (cuerpo y alma).

El enfermo: la palabra griega κάμνοντα designa a un enfermo sin fuerzas.

El Señor lo levantará. No está claro si hay que tomarlo en sentido corporal o espiritual. Queda la misma imprecisión que respecto del verbo *salvar.* La Vulgata dice «le aliviará», pero la traducción no es exacta.

Si ha cometido pecados, le serán perdonados. No se determina si se trata de pecados mortales o veniales. En pecados veniales, según Santiago (3,2; cf. 1 Jn 1,8), caen todos [2].

[2] J. B. Vord, *L'Extrême Onction d'après l'Epître de San Jacques 5,14ss examinée dans la tradition. Etude de théologie positive* (1923); M. Meinertz, *Die Krankensalbung Jak. 5,14ss:*

Excursus 5.—La unción de los enfermos en Sant 5,14 y el Sacramento de la extremaunción

I. *La intención de la unción en Santiago y su aspecto sacramental*

1. Parece claro ante todo que en Sant 5,14 se trata de una unción con óleo en orden a conseguir la salud corporal del enfermo postrado en cama. Los verbos *clave* («le salvará» y «le hará levantar») del contexto están exigiendo que se entiendan primariamente de la salud corporal. Se prevé el caso de que el enfermo tenga pecados, y que la enfermedad sea consecuencia de esos pecados. En ese caso también los pecados se le perdonarán. Desaparecerán juntamente efecto y causa, enfermedad y pecados. Este es el alcance de la afirmación.

2. Por otra parte, la unción del óleo no aparece como un simple medio curativo natural.

a) Es verdad que el óleo gozaba popularmente de un gran prestigio medicinal, ya empleado solo, ya mezclado con vino (cf. Is 1,6; Mc 6,13; Lc 10,34). De Herodes enfermo cuenta Flavio Josefo que se bañó en óleo *(Antiq.* 17,172; *Bell. Jud.* 1,657).

b) Pero aquí la unción está envuelta en ambiente espiritual.

1.º Se ha de hacer «en el nombre del Señor», fórmula que los judíos empleaban en las curaciones milagrosas (cf. *Ireneo* II 6,2).

2.º Va acompañada de la oración. No está claro si se trata de dos acciones distintas juntamente con la unción, la invocación del nombre y la oración. Puede ser que sea la misma, a juzgar por la frase del v.15 «y la oración de la fe (confiada) salvará al enfermo», donde sólo se enumera la oración.

3. La curación de que se habla pudiera parecer una curación de tipo carismático, como las que se mencionan en 1 Cor 12,9.28.30. Pero está en contra de esto el que para realizar esta curación no se llama a los «pneumáticos» o carismáticos, sino a los *presbíteros*, u oficiales de la comunidad.

Si se trata de una curación de tipo milagroso, la virtud curativa aparece vinculada en la epístola a personas de carácter oficial.

Dibelius (*Comentario*) insinúa que ha habido aquí una evolución en el primitivo cristianismo respecto del judaísmo, adjudicándose las autoridades oficiales o jefes de la comunidad lo que en el judaísmo realizaban quienes se creían en posesión de virtudes curativas. Habría, pues, un paso o transferencia al *cargo u oficio* de lo que primitivamente pertenecía al *carisma.*

4. Llama, sin embargo, la atención el que no se diga nada de la posibilidad de un fracaso y el que se afirme tan radicalmente la eficacia del rito, si realmente se trata de una curación física.

A esto se puede responder que va implícita una *condición* (si le conviene), como sucede en las frases tan radicales que afirman sin limitación la eficacia de la oración. En el final de Marcos tenemos también afirmaciones generales (cf. 16,17-18), y no es de creer que no tuvieran limitaciones. Para suponer

BZ (1932); H. Friessenjann, *Zur Geschichte der Überlieferung und exegese des Testes bei Jak.* 5,14ss: BZ (1938) 195ss; C. H. Pickar, *Is anyone Sick among You? (Jac 5,14-15):* ZBE (1945) 165-74; cf. De Letter, Theol. Digest. IV, 1956, 185-88; P. F. Palmer, *The purpose of anointing the sick:* TSt 19 (1958) 309-44; K. Condon, *The Sacrament of Healing, James 5,14ss:* Scrip (1959) 33-42; P. Hoyos, *La extrema unción en el primer siglo. Santiago 5,14-15 a la luz de un nuevo descubrimiento:* RevBib (Argentina) (1963) 34-42. Se refiere a una laminita de plata adquirida en un mercado de Jerusalén, el 10 de enero de 1963, por el profesor *Spijkerman,* en la que se encuentran buriladas 17 líneas de texto en lengua aramea que contienen una instrucción que un sacerdote de nombre *Datenazan* daba sobre la administración de la Unción de los enfermos, bastante coincidente con la que leemos en Sant 5,14-15. La época del texto la coloca el *P. Millik* a fines del siglo I o comienzos del II. Más datos pueden verse en *L'Osservatore Romano* del 31-1-1963. p.5 en un artículo de E. Testa; J. Alonso, *El sacramento de la unción de los enfermos a partir del texto de Santiago:* CulBib (1968).

enfermo postrado en cama, y el Señor le hará levantarse. Si ha cometido pecados, le serán perdonados. [16] Confesad, pues, vuestros pecados

---

una condición implícita podría valer el texto de 1 Jn 5,14: «Y ésta es la segura confianza que tenemos con él: que si alguna cosa pidiéremos *según su voluntad*, nos escucha».

II. *El sacramento cristiano de la unción*

En el rito descrito por Santiago no estaba todavía plenamente el rito del sacramento cristiano, pero sí está el *germen*.

1. De ahí procede el «eujelaion» de la Iglesia griega, o sea la crismación de los enfermos para fortaleza del cuerpo y del alma (cf. Scheel, *Olung*, RGG).

Orígenes alegoriza el texto de Santiago aplicándolo a la penitencia pública, R.493.

Lo mismo el Crisóstomo *(De Sacerdotio* 3,6) R.1120.

En el testimonio de Inocencio I (a.416) D.99, PL 20,560, la palabra *sacramento* no tiene todavía sentido técnico. Designa el óleo consagrado, y es *sacramento* como el agua, la eucaristía, la sal, sin especificar.

2. En la Edad Media encontramos ya claramente el Sacramento de la unción con preponderancia de la salud del alma, pasando a un segundo plano la intención curativa corporal (cf. v.g., el *Sacramentario de Reims;* PL 78,529).

3. El rito llevaba consigo dos efectos: restauración de la salud y perdón de los pecados.

En un principio el acento cargó más en el primero; pero, andando el tiempo, como el resultado de un desarrollo normal, se hizo prevalente la idea de preparar al enfermo para la muerte, viniendo a ser así la unción de los enfermos un rito preferentemente para los moribundos, sin excluir, sin embargo, la eventual curación corporal *(Bibliografía*, cf. 5,15).

16 Dos problemas se presentan en la primera parte de este versículo 16. ¿Cuál es el alcance de la *exomologesis?* ¿A quiénes se refiere el autor? ¿A los enfermos o a todos en general? ¿En qué sentido lo liga el autor con los precedentes al emplear un οὖν ilativo?

a) No consta que se trate de la confesión sacramental. Ya Cayetano se expresaba así: «No se trata aquí de confesión sacramental (como consta al decir «confesaos mutuamente»; la confesión sacramental no se hace mutuamente, sino sólo a los sacerdotes), sino que se trata de la confesión por la que mutuamente nos confesamos por pecadores, para que se pida por nosotros, y de la confesión de las diversas faltas en orden a la apaciguación y reconciliación» *(Comm. in Jac.)*. Puede no ser más que una piadosa costumbre[3].

Tal confesión de los pecados era una práctica frecuente *entre los judíos.*

b) El consejo del autor puede referirse a los enfermos si *para que sanéis* se toma en sentido de *salud física* (cf., v.gr., Mt 8,8.13; 15,28; Mc 5,29; Lc 5,17; 6,17.19). Pero ὅπως ἰαθῆτε puede entenderse en el sentido de curación espiritual, en concreto la curación del pecado (cf. Is 57,18.19; 61,1; Dt 33,3; Jn 12,40; Act 28,

[3] Cf. Agustín: ML 35,1795.

27). En este caso no hay por qué restringir el consejo a solos los enfermos. El consejo de la confesión está dado en orden a la liberación de los pecados.

c) El consejo se liga con la frase del v.15b.: *Si está en pecado.* Esta frase se refiere al enfermo, pero le da pie al autor para establecer un principio general [4].

Excursus 6.—La confesión de los pecados en el judaísmo

Para la remisión de los pecados, además de la conversión se requerían algunas condiciones. Una era la confesión de las culpas. Muchos textos hablan de ella.

Joma 86b Bar.: «Las transgresiones que uno ha confesado en el día de la expiación no hay que volver a confesarlas en el próximo día de la expiación: solamente cuando en el curso del año se han repetido las transgresiones hay que volver a confesarlas».

R. Bebai b. Abaje (siglo IV) ha dicho: «¿Qué confesión de pecados debe uno hacer en la víspera del día de la expiación? Que diga: Confieso que en todo lo malo que he hecho delante de ti, he estado en un mal camino; pero todo lo que he hecho, no quiero volver a hacerlo. Sea beneplácito ante ti, Yahvé, mi Dios, que me perdones la culpa y todas mis faltas y por todos mis pecados obres la expiación» (Lev: R 3 106d).

El sumo sacerdote el día de la expiación con sus manos extendidas sobre la ofrenda hacía la confesión de los pecados: «¡Ay Dios!, he faltado, he prevaricado, he pecado ante ti, yo y mi casa. ¡Ay Dios!, perdona las faltas, las prevaricaciones y los pecados que yo he faltado, prevaricado y pecado ante ti, yo y mi casa, como está escrito en la ley de Moisés, tu siervo» *(Joma* 3,8).

La confesión del enfermo. Se le decía: «Confiesa tus pecados..., pues todo el que confiesa tiene parte en el mundo futuro». Si no sabía confesar, se le decía: Habla: «Mi muerte sea una expiación por todos mis pecados» *(Sanh.* 6,2).

Lo mismo en los textos de Qumrân. Los hombres de la alianza son aquellos que *consideraron su falta y reconocieron que eran culpables.* La primera condición exigida a los candidatos era hacer una confesión general en presencia de los sacerdotes y de los levitas. Debían declarar: «Hemos sido perversos, nos hemos rebelado, hemos sido impíos, nosotros y nuestros padres antes de nosotros, caminando contra los preceptos de la verdad. Dios es justo; ha cumplido su juicio para con nosotros y con nuestros padres» *(Manual de Disciplina* I 25-26).

16b La oración ἐνεργουμένη de que se habla aquí (Vulgata *assidua)*, probablemente es la oración *activa* acompañada de obras, tomando a ἐνεργουμένη en sentido medio.

También es probable que ἐνεργουμένη sea un adjetivo con el sentido de «seria, fervorosa».

El vincular el texto de la oración a una oración de determinadas características puede responder, como en 4,6, a la inquietud por los experimentados fracasos de la oración.

[4] J. Sily, *El texto de Santiago «Confesaos unos a otros los pecados» en los once primeros siglos de la Iglesia:* CF (1950) 7-22; (1953) 1-21.

mucho poder la oración del justo fervorosa. [17] Elías era un hombre semejante a nosotros, y pidió en su oración que no lloviera, y no llovió sobre la tierra durante tres años y seis meses. [18] De nuevo oró, y el cielo dio lluvia y la tierra produjo su fruto.

[19] Hermanos míos, si alguno entre vosotros extraviare de la verdad y algún otro le volviere al buen camino, [20] sepa que el que convierte a un pecador de su extravío, salvará el alma de él de la muerte y cubrirá una multitud de pecados.

17-18 Si toma a Elías como único ejemplo, es por el relieve que había adquirido este profeta en el judaísmo, de tal manera que era como el representante o quintaesencia del AT.

Los pasajes aludidos del AT son 3 Re 17,1 y 18,1. En estos pasajes no se dice expresamente que Elías *orase*. Pero está implícito en la fórmula: «Yahvé, ante quien estoy» (cf. Jer 15,1).

No se dice tampoco nada en el relato bíblico que cerró el cielo y de nuevo lo abrió (cf. Sir 48,3), ni tampoco de los tres años y medio que estuvo sin llover. El autor depende de la tradición y no del relato canónico directamente.

Sobre el convertir a los extraviados. 5,19-20

19 La «verdad» se toma en el sentido de la vida piadosa y justa.

19-20 La dificultad en estos versos está en determinar a quién se refiere el alma que se salva de la muerte y de quién son los pecados que *se cubren*, si es el alma y los pecados del que convierte o del convertido. Los pareceres se dividen y no es fácil dirimir la cuestión, ya que el autor empleó una forma gramatical ambigua [5].

[5] TEÓFILO DE ORBISO, *Zelus pro errantium conversione (Jac 5,19-20)*: VD (1954) 193-208.



CARTAS DE SAN PEDRO

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

RICARDO FRANCO, S. I.
Profesor en la Facultad de Teología de Granada



PRIMERA CARTA DE SAN PEDRO

INTRODUCCION

1. La primera epístola de San Pedro en la Iglesia antigua

Los datos que nos ofrece la epístola misma son más bien escasos. El autor se presenta ya desde el principio (1,1) como el apóstol Pedro. A lo largo de la carta apenas si deja traslucir algún rasgo personal (véase, con todo, el comentario a 1,8 y 5,1). En el saludo final habla, como de hijo espiritual, de Marcos, tradicionalmente asociado a la figura de San Pedro.

En la Iglesia antigua no se puso en duda la autenticidad de la carta, de modo que Eusebio *(Historia Eclesiástica* 3,3,1: GCS 2/1,188) la considera entre los *homologumena*. El testimonio explícito más antiguo que la atribuye a San Pedro es seguramente la segunda Epístola de San Pedro 3,1. En el siglo II, San Ireneo, *Adv. haer.* 4,9,2 = 1 Pe 1,8 [Harvey 2,170] 4,16,5 = 1 Pe 2,16 [H. 2,193] 5,7,2 = 1 Pe 1,8 [H. 2,338] y casi contemporáneamente Clemente Alejandrino en sus *Hypotyposes (Adumbrationes)* nos ofrece el primer comentario a la Epístola (GCS 3,203-206).

Según el testimonio de Eusebio (HE 3,39,17: GCS 2/1,292), Papías utilizó la carta. La carta primera de San Clemente Romano tiene curiosas afinidades verbales con nuestra epístola, que tal vez se puedan deber a una fuente común (litúrgica o catequética) de la comunidad romana de la que ambas proceden. La carta de San Policarpo tiene ya abundantes citas literales, aunque sin nombrar al autor. De la antigua literatura descubierta recientemente, sólo el *Evangelium Veritatis* tiene alguna alusión probable a esta carta [1].

En esta unanimidad sólo hay dos puntos oscuros: la ausencia de la carta del Canon de Muratori y el silencio de Marción. De la primera se han propuesto varias soluciones: Th. Zahn, al que sigue U. Holzmeister, cree que falta una línea y que se debe leer: «Apocalypsim etiam Ioannis et Petri unam tantum [epistulam] recipimus» [2]. Ch. Bigg opina que las cartas de San Pedro vendrían inmediatamente después del evangelio de Marcos, es decir, antes del comienzo del fragmento mutilado que poseemos del Canon, o después de los Hechos, donde también hay una laguna en el texto.

1 W. C. van Unnik, en F. L. Cross, *The Jung Codex* (London 1955) p.116.120, considera como paralelos: *Evangelium Veritatis* p.18.40 (ed. M. Malinine-H. Ch. Puech-G. Quispel, Zürich 1956) y 1 Pe 1,3; Evang. Verit. 30,27 y 1 Pe 2,3, y concluye: en el Evang. Verit. hay indicios de Act 1 Jn y 1 Pe (122). Una extensa lista de testimonios antiguos puede verse en U. Holzmeister, o.c., p.126, y C. Bigg, o.c., p.xi y 7ss.

2 *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* (Erlangen-Leipzig 1890) 2-1 p.105; U. Holzmeister, o.c., p.134. Con razón objeta M. J. Lagrange que no es verosímil que trate de la epístola de Pedro después del Apocalipsis de San Juan. *L'auteur du Canon de Muratori:* RB 35 (1926) 86.

La corrupción del texto que poseemos es suficiente para explicar el silencio sobre la primera de San Pedro.

Del silencio de Marción nada podemos concluir, pues nada sabemos de las razones.

2. La primera epístola de San Pedro en la crítica reciente

La primera voz que se alza contra este consentimiento unánime parece ser la de J. S. Semler, seguido unos años más tarde por Cludius [3] y luego por F. Ch. Baur y los representantes de la crítica bíblica.

Las razones de crítica interna en que se apoyan para negar la autenticidad se pueden reducir a cuatro:

a) La persecución estatal y universal del nombre cristiano a la que se refiere 1 Pe 4,12.16, no coincide con la situación de la Iglesia en el año 60, sino con la descrita por Plinio hacia el año 111-113 *(Epist.* X 96), y que no se inició sino a fines del imperio de Domiciano (81-96) o poco antes (75-80).

b) Nada en la carta indica los recuerdos personales de un compañero de Cristo.

c) El griego correcto y aun elegante de la carta y la familiaridad que demuestra con la versión griega de los LXX, a la que no solamente cita siempre [4], sino que alude y utiliza espontáneamente para expresar su pensamiento (cf. 2,1-10), no son lo que se podía esperar de un pescador galileo.

d) La carta tiene una teología netamente paulina y numerosos contactos literarios con las cartas paulinas, y no es verosímil que San Pedro dependiera de esta manera de San Pablo.

No se puede negar fuerza a estas razones, y, si no existiera la unanimidad de la tradición antigua, tal vez nos obligarían a admitir con probabilidad la seudonimia de la carta. Pero la unanimidad de esta tradición nos obliga a examinar más de cerca estas razones [5].

3. Las persecuciones en la primera de San Pedro

Tres pasajes sobre todo aluden a una persecución: 1,6; 3,13-17; 4,12-19. Dos problemas plantean estos textos: 1) ¿Se trata de la misma persecución en todos estos textos? 2) ¿A qué situación histórica corresponden las expresiones de la carta?

El primer problema se suscita porque en 4,12, a diferencia de los textos anteriores, no aparece la persecución como algo posible, sino como algo real. Este cambio de la hipótesis a la realidad ha sido interpretado de diversas maneras: *a)* En 4,12 empieza propiamente la carta, mientras que lo anterior es discurso bautismal (Perdelwitz, Windisch, Beare; cf. *Introd.* 8). *b)* En 4,12 tenemos el final de la liturgia bautismal, en la que interviene toda la comu-

[3] Citado por A. F. Walls en la introducción al comentario de A. M. Stibbs, p.18.

[4] Sobre la excepción de 2,6 véase el comentario a este texto.

[5] Estas razones han sido expuestas recientemente con gran vigor por F. W. Beare, o.c., p.9ss.24ss. Beare añade la razón de Perdelwitz, fundada en la relación de la 1 Pe con los misterios; pero él mismo reconoce que, dado lo tardío de los documentos o la inseguridad de su datación, nada cierto se puede colegir de esta supuesta relación.

nidad. Para ésta, a diferencia de los neófitos, la persecución no era hipotética, sino real (Preisker en el apéndice al comentario de Windisch, p.160; cf. *Introd.* 8). *c)* Durante la redacción de la carta llegaron nuevas noticias sobre la situación de las comunidades (Windisch y Selwyn consideran probable esta solución). *d)* La persecución aludida en toda la carta es más bien esporádica y particular que organizada y general, asunto de la policía y del pueblo más que de la justicia, y por eso creaba una situación de inseguridad y de peligro constante, más que de estricta ilegalidad. Esto explicaría la diversa manera de hablar a lo largo de la carta (Selwyn, aunque sin excluir la anterior).

La diferencia entre 4,12 y los otros textos ha sido quizá exagerada. Hay un estrecho paralelismo verbal entre 1,6 y 4,12, y esta última sección (4,12-5,11) es en realidad un resumen, aunque sin repetirse, de lo que ha precedido. No parece, pues, que aluda a padecimientos distintos de los que ha mencionado a lo largo de toda la carta.

El segundo problema es el de la situación histórica a la que corresponden las expresiones de la carta. La carta de Plinio, a la que aludimos antes, escrita precisamente en Bitinia, una de las provincias a las que se dirige la carta de San Pedro, tiene curiosas coincidencias con ésta, y estas coincidencias han llevado a muchos críticos a situar la carta, sea en tiempo de Trajano [6], sea al principio de la nueva situación legal a la que se refiere Plinio, y que debió tener lugar hacia el 75-80 en tiempo de los Flavios [7].

Las coincidencias de la carta de Plinio con la 1 Pe son, sin embargo, más aparentes que reales y se pueden deber a leer en la 1 Pe más de lo que dice al proyectar sobre ella el documento posterior de Plinio. La coincidencia fundamental es la distinción que hace Plinio entre castigar el «nomen ipsum» (de cristianos) o los «flagitia cohaerentia nomini» *(Epist.* X 96) y la que hace 1 Pe 4,15.16: «que ninguno de vosotros tenga que sufrir por criminal, o ladrón, o malhechor, o como entrometido (= «flagitia cohaerentia nomini»); pero, si es por cristiano («nomen ipsum»), no se avergüence». Es claro, sin embargo, que lo que Plinio entiende por «flagitia cohaerentia nomini» son los delitos de incesto, antropofagía, etc., que se achacaban a las reuniones litúrgicas cristianas, mientras que San Pedro repite aquí simplemente su doctrina del valor del sufrimiento inocente (cf. 2,20; 3,13.17), sin alusión a esa clase de delitos. La persecución «por el Nombre» es conocida de otros escritos del NT (Mc 13,13; Lc 21,12; Act 5,41; 9,16). Por otra parte, 1 Pe 5,9 dice que la misma clase de padecimientos se imponen a toda la cristiandad, y no consta que la persecución en tiempo de Trajano fuera universal. Por esto parece que la 1 Pe se refiere más bien a esas persecuciones inevitables de los cristianos que aparecen ya en los

[6] Así Beare, o.c., p.9ss; pero únicamente para lo que él cree que es estrictamente la carta, es decir, 1 Pe 4,12-5,14.

[7] W. M. Ramsay es el que ha defendido con más fuertes razones esta hipótesis: *The Church in the Roman Empire*[9] (London 1907) p.279ss.

Hechos de los Apóstoles, en las que intervienen a veces magistrados romanos, sin implicar por esto una persecución oficial.

Sin menospreciar, pues, las razones de W. M. Ramsay, creemos que las afirmaciones de la 1 Pe se pueden explicar por un mero agravamiento de la situación descrita en los Hechos, sin necesidad de una nueva situación jurídica. El optimismo de la 1 Pe con relación a la justicia romana, de la que los cristianos no tienen nada que temer si se abstienen de todo crimen (2,13-15; 3,15-16), es una confirmación más de este punto de vista [8].

4. El testimonio apostólico

La segunda razón contra la autenticidad es más subjetiva. Si la carta hubiera tenido más alusiones personales de San Pedro, muchos críticos hubieran encontrado en esto una razón más para sospechar la seudonimia (como en la segunda epístola de San Pedro). Aquí, en cambio, las alusiones son discretísimas (véase el comentario a 1,8; 5,1.13). Es cierto que en la descripción de la pasión se expresa con términos tomados de Isaías 53 (1 Pe 2,22ss); pero, como dice Beare, el autor expresa sus propios sentimientos en el lenguaje familiar del Antiguo Testamento, más que citar en confirmación de su doctrina. Por otra parte, el tema del Siervo de Yahvé parece ser preferentemente petrino [9], y, además, en el pasaje no faltan las alusiones a la historia misma de la pasión (cf. el comentario a 2,22ss). Es difícil, por lo demás, determinar *a priori* cómo San Pedro tenía que hablar de la pasión. La psicología de los autores antiguos no corresponde a la nuestra, y lo que para nosotros es obvio y natural, para ellos con frecuencia no lo era.

Las alusiones a las palabras del Señor, aun en tradición independiente de los sinópticos, son frecuentes, como se hace notar en el comentario.

5. La hipótesis de Silvano

La pureza del estilo de la primera epístola de San Pedro ha sido con frecuencia sobreestimada [10], pero no cabe duda que tanto la calidad del griego como la familiaridad con los LXX son difícilmente explicables en San Pedro. Para obviar este problema se ha recurrido ya desde antiguo (San Jerónimo) a la cooperación de un secretario, que no se limitara meramente a copiar al dictado, sino que elaborara la redacción de la carta. Este secretario sería, naturalmente, Silvano (5,12), que es el mismo Silas de los Hechos de los Apóstoles (15,22.27.32.40; 16,19.25.29 etc.; 2 Cor 1,19; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1), una figura preeminente en la Iglesia apostólica. Recientemente, Selwyn ha elaborado la hipótesis de Silvano con un

[8] Cf. E. G. SELWYN, *The Persecutions in I Peter:* Bulletin of Studiorum NT Societas 1 (1950) 39ss.

[9] Cf. Act 3,13-26; O. CULLMAN, *Die Christologie des NT* (Tübingen 1957) p.72s, y el artículo de D. M. Stanley citado en la nota 41 al c.2.

[10] L. RADERMACHER, *Der 1 Petrusbrief und Silvanus:* ZNTW 25 (1926) 287-299. El uso de los participios como imperativos parece ser un semitismo. Cf. D. DAUBE, *Participle and Imperative in 1 Peter* (Apéndice al comentario de Selwyn, p.467ss).

estudio minucioso, en el que hace notar las relaciones literarias de la 1 Pe con Tesalonicenses y el Decreto de los Apóstoles (Act 15), en los que cree ver la mano de Silvano. La teoría ha sido duramente atacada por E. Lohse, Beare, W. L. Knox, B. Rigaux y otros [11]. Es cierto que Selwyn ha ido demasiado lejos en algunos detalles, por ejemplo en la intervención de Silvano en Tesalonicenses. Pero la objeción general de que con la hipótesis de un secretario se puede probar la autenticidad de cualquier carta (Lohse) no tiene lugar aquí, pues de lo que se trata es de coordinar los datos de la crítica interna (problema del estilo) con la crítica externa (unanimidad de la aceptación en la Iglesia antigua). Para solucionar este problema, la hipótesis del secretario no es inverosímil, y no parece científico desatender en absoluto la atestación máxima de la carta por no admitir una hipótesis razonable, aunque, naturalmente, no pase de ser una hipótesis. Por otra parte, los que rechazan la hipótesis del secretario y la autenticidad no hacen el menor esfuerzo tampoco por explicar de alguna manera plausible la unanimidad del consentimiento antiguo sobre la autenticidad.

6. Las afinidades teológicas

Hay que distinguir el ambiente teológico en que se mueve la epístola de las afinidades literarias, de las que hablamos más adelante. El ambiente teológico es indiscutiblemente paulino: doctrina de la Iglesia y plenitud de derechos de los gentiles dentro de ella son dos temas fundamentales. Prescindiendo de otros contactos más discutibles, es fácil multiplicar los paralelos con Romanos y Efesios sobre todo: Rom 12,2 = 1 Pe 1,14; Rom 12,171 = Pe 3,9; Rom 12,1 = 1 Pe 2,2.5; Rom 13,1-7 = 1 Pe 2,13-17; Ef 1,3-14 = 1 Pe 1,3-5; Ef 3,10 = 1 Pe 1,12; Ef 4,17 = 1 Pe 4,2, etc. Estos contactos teológicos no son de extrañar si tenemos en cuenta que la discusión entre Pedro y Pablo en Antioquía no fue teórica, sino práctica, sobre el modo de proceder y no sobre la doctrina [12], que, aunque a San Pedro le fue encomendada la misión entre los judíos (Gál 2,7), su actitud para con los gentiles fue, ya desde el principio, abierta, y su presencia en Roma y en Antioquía confirman esta apertura ideológica. Tanto en Jerusalén como en Antioquía (Gál 1,18; 2,2.9) y seguramente en Roma tuvo ocasión de conocer la doctrina de San Pablo. No consta, por otra parte, que San Pedro fuera un pensador original e independiente, y nada tiene de particular que las formulaciones vigorosas de San Pablo le hicieran impresión [13]. Además, Silvano, el probable redactor de la carta, fue largos años colaborador de San Pablo.

[11] E. Lohse, *Paränese und Kerygma im 1 Petrusbrief:* ZNTW 45 (1954) 71 not.19; Beare, o.c., Suplemento, p.188ss; W. L. Knox: Theology 49 (1946) 342-344; B. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniciens* (París 1956) 105-111.

[12] Ya la tendencia a culpar unilateralmente a San Pedro del incidente de Antioquía ha sido superada. Cf. P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck 1958) 233ss, que más bien pasa ya al extremo contrario.

[13] Cuando la enseñanza es predominantemente oral, las fórmulas tienden a estereotiparse, y por eso no es inverosímil que San Pablo en su conversación, sobre todo en la exposición de «su evangelio» (Gál 2,2), usara giros y fórmulas de sus cartas.

Por otra parte, faltan en la 1 Pe los temas mayores de la teología paulina: justificación por la fe, liberación de la ley, pecado original, cuerpo místico (al menos en parte, pero véase 1 Pe 2,4ss). La doctrina del Espíritu parece más relacionada con los Sinópticos y los Hechos que con San Pablo o San Juan [14].

Añádase, para completar el cuadro de afinidades teológicas, que tiene contactos, muy explicables, con la epístola de Santiago [15] y con Hebreos. Finalmente, hay un pequeño núcleo de ideas originales sobre el Siervo de Yahvé (cf. *Introd.* 4).

El conjunto está, sin embargo, bien lejos de dar la impresión de estar trabajosamente compuesto, como un mosaico, con materiales ajenos. La multiplicidad de afinidades teológicas se debe sobre todo a que, tocando tantos temas típicamente cristianos (Selwyn la llama un microcosmos de la fe y la moral cristianas), era imposible no presentar semejanzas con otros escritos cristianos sobre el mismo tema. El que la coloración del conjunto sea predominantemente, aunque no exclusivamente, paulina, se puede deber a lo que hemos dicho más arriba sobre los contactos personales de San Pedro con San Pablo y a la colaboración de Silvano.

7. Afinidades literarias

Más allá de las afinidades puramente teológicas se encuentran coincidencias en formulaciones y expresiones con otros escritos del NT (Rom, Ef, Col, Tes, Heb, Sant). No es verosímil que estos escritos dependan de San Pedro; por tanto, no queda más que el dilema: o la 1 Pe depende de ellos, o todos utilizan unas mismas fuentes comunes (litúrgicas y catequéticas).

La primera solución es defendida generalmente por los que no admiten la autenticidad de la carta [16]. La segunda ha sido estudiada recientemente por Selwyn en un minucioso estudio comparativo, imposible de resumir aquí [17]. Selwyn cree encontrar, subyacente a la 1 Pe, elementos de un «código cristiano de santidad», un catecismo bautismal y un documento sobre las persecuciones (*Persecution Form*). Este estudio ha dado origen a una serie de

[14] Beare (o.c., p 35ss) considera que la escasez de referencias al Espíritu en 1 Pe es un signo inconfundible de una época posterior, postapostólica. Las estadísticas verbales pueden llevar a conclusiones falsas. Es cierto que 1 Pe menciona el Espíritu sólo cuatro veces, pero 1 Tes lo menciona también sólo cuatro veces (1,5.6; 4,8; 5,19) y 2 Tes sólo dos (2,2 y 2,13 = 1 Pe 1,2). No conocemos, año por año, la evolución de la doctrina del pneuma en el primer siglo, y es aventurado decidir sobre la antigüedad de una determinada doctrina; pero la doctrina del pneuma en 1 Pe más bien parece coincidir con la de Act y Sinópticos.

[15] Los temas comunes a ambas epístolas son: 1) Constancia en el sufrimiento (1 Pe 1,6-9; Sant 1,2-3). 2) Regeneración por la palabra divina (1 Pe 1,22-2,2; Sant 1,17-21). 3) El culto espiritual (1 Pe 2,5; Sant 1,26-27). 4) Humildad del cristiano frente a Dios para poder vencer al diablo (1 Pe 5,5-9; Sant 4,6-10). Cf. M. E. Boismard: RB 64 (1957) 162ss.

[16] Entre los más recientes: Beare, o.c., p.195, y Mitton, *The relationship between 1 Peter and Ephesians:* JourThSt (New Series) 1 (1950) 67-73. Este último se opone decididamente a la teoría de Selwyn y cree que la única explicación posible de las relaciones entre Col, Ef y 1 Pe es la dependencia directa de esta última. Como, por otra parte, él supone que Efesios fue escrito hacia el año 90 para servir de introducción al *Corpus Paulinum*, por tanto, la 1 Pe no podría ser anterior a esta fecha. Cf. Id., *The formation of the Pauline Corpus of Letters* (London 1955) 61-74); J. Coutts, *Ephesians 1,3-14 and 1 Peter 1,3-12:* NTSt 3 (1956-7) 115-127 defiende la dependencia de ambas de un texto litúrgico bautismal común.

[17] El ensayo II en su comentario a la 1 Pe p.363-466, siguiendo a Ph. Carrington, *The primitive Christian Chatechism* (Cambridge 1940).

interesantes estudios en este mismo sentido [18], aunque no lleguen a las mismas conclusiones que Selwyn. Este muestra que no sólo en los sinópticos, sino también en los apóstoles del NT, y en mucho mayor escala de lo que se podría suponer, se puede descubrir un fondo tradicional (sea oral o escrito) que se aplica a la situación concreta de las comunidades particulares. De aquí un doble fruto de la aplicación del método histórico de las formas *(formgeschichtliche Methode)* a las epístolas: tener más presente el origen de los diversos materiales y así poder determinar lo específico de la aplicación en cada caso [19]. En la 1 Pe las diferencias de estilo que nota Preisker se explicarían por la diferencia del material utilizado.

Con esto Selwyn abre nuevos caminos a la exégesis de las epístolas. Por otra parte, el problema de la dependencia directa de la 1 Pe respecto del *corpus paulinum* pasa a segundo término, y, aunque en casos concretos se puede discutir, en la mayoría de los casos se hace innecesario recurrir a la dependencia directa.

8. El género literario de la 1 Petri

Ya A. von Harnack en el año 1897 propuso la teoría de que la 1 Pe es una homilía a la que se han añadido después el saludo inicial y la despedida [20]. Poco después, R. Perdelwitz, notando la abundancia de referencias al bautismo, la consideraba como una homilía bautismal [21], y W. Bornemann como una homilía bautismal fundada en el Salmo 34 [33] y predicada por Silvano en el Asia Menor hacia el año 90 [22].

H. Preisker da un paso más al considerar la 1 Pe como la transcripción de una liturgia bautismal celebrada en Roma, a la que se añadieron los saludos inicial y final para enviarla al Asia Menor [23]. Apoyándose en detalles estilísticos distingue: un salmo inicial (1, 3-12), un discurso didáctico (1,13-21). A éste sigue la ceremonia del bautismo, omitida aquí por la ley del arcano, aunque aludida por el cambio de tiempo en el v.22. Al bautismo sigue un corto voto bautismal (1,22-25), un himno (2,1-10), una parenesis por otro

[18] E. Lohse, *Paränese und Kerygma im 1 Petrusbrief:* ZNTW 45 (1954) 68-89, estudia en particular el tema de la persecución como central en la epístola. Las referencias al bautismo son, según él, secundarias. W. Nauck, *Freude im Leiden. Zum Problem der urchristlichen Verfolgunstradition:* ZNTW 46 (1955) 68-80, continúa el estudio de Lohse, prolongándolo más allá del NT en la historia de las religiones. A diferencia de Selwyn, cree que el tema de la alegría en el dolor no es específicamente cristiano. M. E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri:* RB 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183; Id., *Quatre hymnes baptismales dans la première Epître de Pierre:* Lectio Divina 30 (París 1961); R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im 1 Petrusbrief:* Coniectanea Neotestamentica 11 (1948) 1-14, cree encontrar, como substrato de 1 Pe 1,20; 3,18-22, un himno gnóstico de salvación.

[19] Este juicio ponderado de E. Lohse, o.c., en la nota anterior, p.72, nos parece exacto, lo mismo que los reparos que pone al trabajo de Selwyn, sobre todo su reconstrucción del catecismo primitivo; pero no se puede negar que abre nuevas perspectivas sobre los «patrones» (Patterns) en los que debió estereotiparse la enseñanza (oral o escrita) de los misioneros itinerantes, y que se reflejan no sólo en la 1 Pe, sino en otras epístolas del NT y aún más tarde.

[20] *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* I (Leipzig 1897) p.451.

[21] *Die Mysterienreligion uns das Problem des ersten Petrusbriefes* (Giessen 1911). Esta misma teoría es seguida actualmente por F. W. Beare.

[22] *Der 1 Petrusbrief-eine Taufrede des Silvanus?:* ZNTW 19 (1919-20) 146.

[23] En la tercera edición de H. Windisch, *Die katholischen Briefe*[3] (Tübingen 1951) 156-162.

predicador (2,11-3,12), una revelación (Apocalipsis 3,13-4,7a), la oración final (4,7b-11c) y la intervención de toda la comunidad (4,12-19), una exhortación (paraclesis 5,1-9) y la bendición final y la doxología (5,10-11).

La hipótesis pretende dar una solución de conjunto a las diferencias de estilo en la 1 Pe, y es, en este sentido, una sugerencia interesante; pero su misma artificialidad la hace sospechosa. Las diferencias de estilo se pueden explicar por las diferencias del material tradicional empleado [24] (cf. *Introd.* 7).

F. L. Cross se inspira en el estudio de Preisker, pero no cree que se trate de la transcripción de una liturgia completa, sino del texto cuidadosamente preparado de antemano por el celebrante mismo (Cross dice por el obispo, pero sin dar significación técnica a esta palabra) para la solemne vigilia de la Pascua [25]. Coincide con Preisker en que se trata fundamentalmente de un texto litúrgico, aunque concediendo que, en un tiempo en el que aún no hay fijación ninguna del texto litúrgico, es difícil distinguir entre liturgia y homilía. Añade la relación a la solemne vigilia pascual, que explicaría las frecuentes alusiones al sufrimiento (πάσχω-πάσχα) y la relación literaria a la *Tradición Apostólica* de Hipólito.

M. E. Boismard, O. P., busca más bien separar los elementos dispersos de una liturgia bautismal en la 1 Pe de los elementos redaccionales añadidos por el autor del documento en su estado actual [26], y, como los subtítulos de los artículos lo indican, el influjo de esta liturgia, no de la 1 Pe, en otros escritos del NT. Sus conclusiones son mucho más modestas que las de Preisker, y por esta misma razón mucho más verosímiles [27].

Estos estudios abren nuevas perspectivas al estudio de la primitiva liturgia y nos hacen ver que podemos, gracias a minuciosos estudios comparativos, llegar a conocerla mucho mejor de lo que se podría suponer. Sus razones, sin embargo, no llegan a convencernos de que tengamos aquí la transcripción literal de un acto litúrgico, ni aun de que poseamos en ella el esquema general de una liturgia bautismal. Lo único que parece seguirse es que el autor incorpora de una manera espontánea y natural reminiscencias de himnos, fórmulas credales y oraciones de carácter litúrgico.

En conclusión, pues, podemos decir que se trata de una carta en la que el estilo toma con frecuencia el giro homilético propio

[24] Han criticado la teoría de Preisker: FR. HAUCK: ThLZ 77 (1952) 34s; E. KAESEMANN: Verkündigung und Forschung (1952) 192; G. DELLING, *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (Gottingen 1952) 59; F. W. BEARE, o.c., p.197-200; D. F. C. MOULE, *The Nature and Purpose of 1 Peter:* NTSt 3-1 (1956-7) 1-11, cree que las diferencias de estilo se explican por tratarse de dos redacciones distintas de una misma carta, fundidas después por un compilador posterior.

[25] F. L. CROSS, *I Peter. A Paschal Liturgy*² (London 1957) p.37s. Véase la severa crítica a la que somete esta tesis T. C. C. THORNTON, *1 Peter, a Paschal Liturgy?:* JThSt 12 (1961) 14-26; A. R. C. LEANEY, *Peter and the Passover. An Interpretation:* NTSt 10 (1964) 238-251.

[26] M. E. BOISMARD, *Une Liturgie baptismale dans la Prima Petri. 1. Son influence sur Tit 1 Jo et Col 11. Son influence sur l'épître de Jacques:* RB 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 160-183; ID., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (Paris 1961).

[27] Boismard no admite la autenticidad de la 1 Petri, pero parece conceder una gran antigüedad a la liturgia que le sirve de substrato, pues admite un posible influjo de ésta en la epístola a los Romanos (o.c., II p.183 not.2).

de quienes (Pedro y Silvano), como misioneros itinerantes, estaban más acostumbrados a predicar que a escribir, y lleno también de frases estereotipadas y fórmulas consagradas fácilmente explicables, en los que tenían que repetir en todas partes el mismo mensaje.

9. Los destinatarios

La epístola se dirige a «los elegidos peregrinos de la Diáspora del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1,1). Estos nombres pueden tener un sentido estricto, oficial, y designar las provincias romanas del mismo nombre (Hort, Ramsay, Knopf, Beare) o el sentido amplio popular de los reinos antiguos (Usteri, Holzmeister, Selwyn, A. F. Walls). En el primer caso designan prácticamente la totalidad del Asia Menor, con exclusión de la costa montañosa del sur, asociada generalmente a Siria. La carta se dirige, pues, en esta hipótesis, también a comunidades fundadas por San Pablo. Se explica, sin embargo, con dificultad la separación de Ponto y Bitinia, que formaban una única provincia romana.

En la segunda hipótesis, el círculo de destinatarios sería más reducido, pero también más homogéneo, y coincidiría prácticamente con el Asia Menor no evangelizada por San Pablo (A. F. Walls). En esta hipótesis se explica, sin embargo, difícilmente la omisión de Paflagonia, entre Bitinia y Ponto, y de Frigia, entre Galacia y Asia.

Es difícil decidirse por cualquiera de estas explicaciones, y tal vez no sea necesario. San Pedro no pretende designar distritos administrativos, sino regiones en sentido amplio, y estas regiones parecen comprender toda el Asia Menor (exceptuada la costa sur, que por su relación con el Taurus se asociaba con Siria), que formaba un todo geográfico homogéneo para la mentalidad antigua (τὰ ἐντὸς τοῦ Ταύρου, STRAB., *Geogr.* II 5,31).

El orden de los nombres es, en todo caso, curioso. Ponto y Bitinia, que están juntos y formaban una sola provincia romana, son nombrados al principio y al final de la enumeración. Hort (p.167s) propone la hipótesis ingeniosa de que este orden designa el circuito que había de recorrer el portador de la carta. Es posible que este orden extraño se deba únicamente a razones estilísticas y no tenga sentido especial alguno.

El segundo problema que plantea la epístola en relación con sus destinatarios es el de su origen. ¿Son de origen judío o de origen pagano? El origen judío de los lectores ha sido defendido en la antigüedad por casi todos los Padres griegos. Modernamente lo ha defendido con energía B. Weiss, que se apoya sobre todo en el carácter judío de la carta, visible en las citas del AT y en la organización levítica de la Iglesia. También considera como indicio de este origen la referencia de 1,1 a los peregrinos de la Diáspora. El origen pagano ha sido defendido por los Padres latinos, sobre todo por San Jerónimo (*Adv. Iov.* 1,39: ML 23,266B), y recientemente por la mayoría de los comentadores. Aunque no todos los

textos aducidos en favor de esta opinión son convincentes (cf. el comentario a 1,21; 3,6), otros parecen dejar la cosa fuera de dudas (1,14.18; 4,3). Selwyn se inclina por una solución mixta, teniendo en cuenta las razones en favor de ambas opiniones, la poca probabilidad de que existieran comunidades de origen exclusivamente pagano y también el sincretismo judío-pagano existente en Asia Menor, que puede haber proporcionado el fundamento espiritual de los después convertidos. Es difícil, sin embargo, sustraerse a la impresión de que los lectores, al menos en su mayor parte, fueran convertidos del paganismo.

10. División de la epístola

Los que consideran la epístola como un discurso bautismal la dividen en tres partes: saludo inicial (1,1-2), discurso bautismal (1,3-4,11) y carta propiamente dicha (4,12-5,14) (Beare). Prescindiendo de esta división, una división orgánica de la carta no es posible, porque en ella se entretejen los motivos dogmáticos con la exhortación, de tal manera que es imposible establecer una división que siga todos los matices del pensamiento. De todos modos se pueden distinguir unos núcleos dogmáticos más determinados, de otras perícopas de carácter exhortativo. Siguiendo esta división general, se puede presentar el siguiente esquema de la carta:

1,1-2: A. *Saludo apostólico y bendición.*
3-12: B. *Primera sección doctrinal.*
1. La vida nueva (3-5).
2. La alegría en las tribulaciones (6-9).
3. El testimonio profético (10-12).

1,13-2,3: C. *Primera exhortación.*
1. Santidad de la vocación cristiana (13-16).
2. Actitud fundamental para con Dios (17-21).
3. La caridad con los hermanos (1,22-2,3).

2,4-10: D. *Segunda sección doctrinal.*
La Iglesia, pueblo de Dios.

2,11-3,17: E. *Segunda exhortación. La vida social cristiana.*
1. Exhortación general (11-12).
2. El poder civil y la sumisión cristiana (13-17).
3. Los esclavos (18-25).
4. La vida conyugal (3,1-7).
5. Sumario de las virtudes cristianas (8-12).
6. Apología del sufrimiento inocente (13-17).

3,18-22: F. *Tercera sección doctrinal.*
Pasión, bajada a los infiernos y glorificación de Cristo.

4,1-5,12: G. *Tercera exhortación.*
1. Nuevo llamamiento a la santidad (1-6).
2. Ejercicio de las virtudes (7-11).
3. Nueva apología del sufrimiento (12-19).
4. Exhortación a presbíteros, jóvenes y todos (5,1-5).
5. Exhortación a la vigilancia (6-11).

5,12-14: H. *Saludo final.*

11. El texto de la epístola

Seguimos ordinariamente el texto establecido por J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*[3] (Madrid 1953), notando en el comentario cuándo nos separamos de él. El recién publicado P72, del siglo III, lo citamos según la transcripción de M. Testuz, *Papyrus Bodmer VII-IX* (Cologny-Genéve 1959); pero véase también el artículo de F. W. Beare, *The Text of 1 Peter in Papyrus 72:* JBLit 80 (1961) 253-260.

Bibliografía selecta

A) *Comentarios antiguos:* Clemente Alejandrino: GCS 17,203-06; Dídimo de Alej.: MG 39,1755-72; Ecumenio: MG 119,512-77; Teofilacto: MG 125,1189-1252.

B) *Comentarios recientes católicos:* M. Meinertz-W. Vrede: HSNT 4 (1932); U. Holzmeister: CSS (1937); A. Charue: SBPC (1939); P. de Ambroggi: SBibb (1947); J. Michl: RNT (1952); R. Leconte: BJ2 (1961); H. Willmering: VbD (1959); G. Saldarini: SBG (1961); R. M. Díaz-G. M. Camps: BM (1958); K. H. Schelkle: TKNT (1961); P. Ketter: HBK (1950).

C) *Comentarios recientes no católicos:* F. J. A. Hort, *The First Epistle of St. Peter* (1,1-2,17) (London 1898); H. von Soden: HCNT (1899); C. Bigg: ICC 2 (1910); R. Knopf: MKNT 7 (1912); J. Moffatt: MFF (1928); H. Windisch-H. Preisker: HNT 3 (1951); C. E. B. Cranfield, *The First Epistle of Peter* (London 1954); A. M. Hunter-E. G. Homrighausen: IB (1957); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* 2 (London 1958); F. W. Beare, *The First Epistle of Peter* 2 (Oxford 1958); F. Hauck: NTD 8 (1957); A. M. Stibbs- A. F. Walls: TNTC (1959); J. C. Margot, *Les Epîtres de Pierre* (Genève 1960); J. Schneider: NTD 9 (1961).

D) *Estudios generales:* T. Spoerri, *Der Gemeindegedanke im I Petrusbrief* (Gütersloh 1925); G. Thils, *L'enseignement de St. Pierre* (París 1943); A. Wifstrand, *Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter*: StTheol 1 (1947) 170-82; R. Bultmann, *Bekenntnis-und Liedfragmente im I Petrusbrief:* Coniectanea Neotestamentica 11 (1948) 1-14; L. Mitton, *Die Relationship between I Peter and Ephesians:* JThSt 1 (1950) 67-73; E. Krafft, *Christologie und Anthropologie im 1 Petrusbrief:* EvangTheol 10 (1950/1) 120-26; J. Stimpfli, *Das christliche Leben als Verherrlichung Gottes nach dem ersten Brief des hl. Petrus* (Roma 1951); J. M. Lewis, *Die Christology of the First Epistle of Peter:* Diss. Southern Baptist Seminary (1952); R. W. Myrant, *The Petrine Contribution to Eschatology:* Th. M. thesis Dallas (1953); F. L. Cross, *I Peter. A Paschal Liturgy* (London 1954); E. Lohse, *Paränese und Kerygma im I Petrusbrief:* ZNTW 45 (1954) 68-89; J. H. Mulholland, *Petrine Soteriology:* Th. M. thesis Dallas Theol. Sem. (1954); W. Nauck, *Freude im Leiden:* ZNTW 46 (1955) 68-80; D. G. Miller, *Deliverance and Destiny. Salvation in 1 Pe:* Interpret 9 (1955) 413-25; J. W. C. Wand, *The Lessons of I Pe. A Survey of Recent Interpretation:* Interpret 9 (1955) 387-99; M. Boismard, *Une Liturgie baptismale dans la I Petri:* RB 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-83; C. F. D. Moule, *The Nature and Purpose of I Peter:* NTSt 3 (1956/7) 1-11; E. G. Selwyn, *Eschatology in 1 Peter:* BNTEsch, 394-401; M. E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première Epître de Pierre:* Lectio Divina 30 (París 1961); S. Zedda, *Il messaggio spirituale di San Pietro* (Roma 1962); A. R. Jonsen, *The Moral Theology of the First Epistle of St. Peter:* ScEccl 16 (1964) 93-105; Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude:* AnchB (1964); C. Spicq, *Les Epîtres de Saint Pierre* (París 1966); A. R. C. Leaney, *The Letters of Peter and Jude:* CBCNEB (1967).

1 [1] Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos, peregrinos de la

CAPITULO I

Saludo apostólico y bendición. 1,1-2

El saludo del apóstol se atiene al esquema normal de su tiempo (Act 23,26), pero ampliado al estilo paulino (Rom 1,1-7; 1 Cor 1,1-3; 2 Cor 1,1-2, etc.), añadiendo títulos tanto al remitente como a los destinatarios, transformando el griego χαίρειν en el cristiano χάρις y completándolo con la paz del saludo hebreo.

1 *Pedro:* forma griega del aramaico *Kephas,* impuesto a Simón por Jesucristo mismo (Jn 1,42; Mt 16,18) [1]. *Apóstol:* San Pedro, al parecer, no se cree necesitado a explicar el fundamento de su apostolado, suficientemente conocido de los lectores. Por eso, la palabra *apóstol* va sola, a no ser que haya que unirla también a *según la presciencia,* con lo que se asemejaría al modo ordinario de proceder de San Pablo. La palabra *apóstol* fue poco a poco sustituyendo al término más primitivo de «los doce» [2]. *A los elegidos:* no es un participio pasivo, sino un adjetivo verbal. En el griego de los papiros, el acento recae sobre el término de la elección (elegido = selecto = de mejor calidad que otros) [3], pero aquí recae sobre la elección divina (cf. Mt 22,14). Esta elección no es, sin embargo, una predestinación definitiva (4,15-19; 2 Pe 1,10) y parece recaer sobre la comunidad eclesial como tal (2,9), que hereda los títulos del pueblo israelítico (Ex 19,6; 23,22 LXX), más que sobre los individuos particulares. *Peregrinos* (παρεπιδήμοις): extranjeros residentes temporalmente en otro país, sin convertirlo en su residencia perpetua. En el AT se dice de Abrahán (Gén 23,4) y de la situación general del hombre sobre la tierra (Sal 38,13 LXX). San Pedro la aplica a la situación de transitoriedad de los cristianos en el mundo (1,17; Flp 3,20). Más adelante (2,11) completa la idea con el término πάροικος, que, sin insistir en lo efímero de la permanencia, caracteriza el estado legal de no-ciudadano [4]. Esta era generalmente la situación social de los judíos de la *diáspora* [5], término que designa en los LXX la dispersión de los judíos entre los gentiles o, en concreto, los mismos judíos dispersos. San Pedro traspasa el término a los cristianos, como otras designaciones propias del pueblo judío (2,9-10). Por eso no tiene el sentido de origen (a los peregrinos procedentes de la dispersión = a los judíos cristianos de la diáspora), sino que es más bien un genitivo epexegético: a los peregrinos que, como diáspora, como desterrados en un mun-

[1] J. M. BOVER, *El nombre de Simón Pedro:* EstE 24 (1950) 479-497.
[2] L. CERFAUX, *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament:* RScR 48 (1960) 76-92; A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*[4] (Leipzig 1924) vol.1 p.332-362.
[3] MM s.v.
[4] Cf. TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*[3] (Leipzig 1907) 2 p.4.
[5] E. G. SELWYN, *The first Epistle of St. Peter* (London 1958) introd. p.51.

diáspora del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, [2] según la presciencia de Dios Padre, mediante la santificación del Espíritu, para la obediencia y la aspersión de la sangre de Jesucristo, que la gracia y la paz se os multipliquen.

---

do hostil, se encuentran en el Ponto, Galacia, etc. *Ponto:* véase *Introd.* n.9.

2 El v.2 se une imprecisamente al primero. Gramaticalmente había que unirlo con *elegidos* [6], pero realmente quizá se refiera a toda la situación descrita en el v.1: apostolado de San Pedro, elección, destierro, dispersión [7]. En esta situación, cada una de las personas divinas tiene una actividad propia (sobre la fórmula trinitaria cf. 2 Tes 2,13-14) [8]. La acción de Dios Padre [9] es la *presciencia* (sólo aquí y en Act 2,23 también de San Pedro), que no es el mero conocimiento previo, sino que incluye, o se dirige, a la elección (Rom 8,28-30). El medio (la preposición ἐν tiene un sentido amplio equivalente al hebreo b^{e}: BDb § 219) es *la santificación del Espíritu* (cf. 2 Tes 2,13), que en este contexto tiene que ser un genitivo subjetivo (como Dios Padre y Jesucristo) y equivale a «la santificación operada por el Espíritu Santo». Esta santificación, que es fundamentalmente separación de lo profano, consagración, se opera inicialmente en el bautismo, cuya fórmula (Mt 28,19) y especial relación al Espíritu (Mt 3,11; Act 1,5; 1 Cor 12,13; Ef 4,3-5, etc.) estaban, sin duda, presentes en la mente del Apóstol. La finalidad (εἰς) de la elección es la *obediencia* y *la aspersión de la sangre de Jesucristo.* La densidad misma de la frase y las distintas alusiones que encierra oscurecen su sentido. El texto subyacente a estas expresiones es Ex 24,1-8 [10], la ratificación de la alianza de Yahvé, en la que se menciona la obediencia (v.7) y la aspersión de la sangre de la alianza sobre el pueblo (v.8). *La obediencia* [11] es la respuesta a la palabra divina, un término que en San Pablo equivale prácticamente a la fe (cf. Rom 1,8 con Rom 16,19) y que más adelante (v.22) caracterizará San Pedro como obediencia a la verdad, es decir, al Evangelio. Puede referirse a la actitud cristiana de toda la vida o al acto concreto de abrazar la fe antes del bautismo, si la aspersión de la sangre de Cristo se refiere a éste [12], que es lo más probable, pues la *aspersión* no hace alusión principalmente a la efusión de

[6] La versión siro-peshita repite de nuevo al principio del v.2 la palabra *elegidos*. Algunos Santos Padres la unen a *apóstol*. Cf. U. HOLZMEISTER, p.192.

[7] Cf. F. W. BEARE, p.49s.

[8] El posponer el Hijo al Espíritu Santo se puede deber a necesidades meramente estilísticas, pues la última frase es la más larga (cf. Ap 1,4-5). Sobre la significación de la fórmula en la teología trinitaria cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*[7] (París 1927) I 353s; E. G. SELWYN, o.c. *Aditional Notes A:* The Trinitarian formula in 1,2 p.247-250.

[9] Sobre el nombre de Dios como nombre personal del Padre cf. K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament:* Schriften zur Theologie I[2] (Einsiedeln 1956) 91-167, sobre todo 143ss.

[10] Tal vez se mezclan en la mente del autor la alianza con el rito expiatorio a que alude Heb 9,15-22. El acudir al uso de la sangre en los misterios paganos es enteramente superfluo; pero sobre los usos rituales de la sangre en la antigüedad pagana se puede ver J. H. WASZING, *Blut:* RAC 2,459-473.

[11] El genitivo *de Jesucristo* no depende probablemente de «obediencia», pues en ese caso sería a la vez genitivo objetivo (obediencia a J.C.) y subjetivo (aspersión de la sangre de J.C.). Así R. Knopf, ad.1.

[12] Cf. A. MÉDEBIELLE, *Expiation:* DBS 3,242s.

3 Bendito sea el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que, según su gran misericordia, nos ha reengendrado, mediante la re-

la sangre, sino a la apropiación subjetiva del valor expiatorio de la sangre (Heb 10,19ss) por la incorporación a la nueva alianza y a sus bendiciones, la primera de las cuales es el perdón de los pecados (Mt 26,28) [13] por la satisfacción vicaria de Cristo (Is 53, aludido en el v.19). El orden de la frase: presciencia, santificación, obediencia, aspersión, es, sin embargo, un poco extraño si esta última se refiere al bautismo.

Primera sección doctrinal

La vida nueva. 1,3-5

3 *Bendito:* el empezar con una fórmula de bendición es frecuente en el género epistolar de este tiempo (2 Cor 1,3; Ef 1,3), no sólo en el religioso, sino aun en el profano [14]. No es, pues, necesario recurrir a un influjo directo de la fórmula paulina en San Pedro, aunque sí puede haber una fórmula litúrgica común a los dos, pues su uso era frecuente en los salmos (67,20; 71,18; 105,48 LXX) y en la sinagoga [15]. El nombre de Dios es bendito en sí mismo, pero pedimos que sea bendecido también entre nosotros. Tratándose de una doxología, el verbo que falta puede ser *es* o *sea* [16] *el Dios* y *Padre de Nuestro Señor Jesucristo* (sobre la frase «Dios de Jesucristo» cf. Mt 27,46; Jn 20,17; Ef 1,17, etc.), *que, según su gran misericordia,* es decir, no por nuestros méritos (Tit 3,5), *nos ha reengendrado* (ἀναγεννήσας), un término que en el NT se encuentra sólo aquí y un poco más adelante (1,23). La idea, aunque con otras palabras, es conocida del NT (Jn 3,3, donde ἄνωθεν: de nuevo, corresponde al δεύτερον de la respuesta de Nicodemo; Tit 3,5 παλιγγενεσία es sinónimo de ἀναγέννησις; Rom 3,4; Ef 2,5.9; 4,22-24; 1 Jn 3,9; y significa el proceso por el cual el hombre es elevado a una vida nueva más alta que la que le pertenece por su naturaleza [17]). El término de esta acción generativa es la «nueva criatura» (Gál 6,15; 2 Cor 5,17) o el «hijo adoptivo» (la «herencia» del v.4 parece aludir a la adopción). Cuándo se realiza esta regeneración, no lo dice aquí San Pedro. En el v.23 alude sólo a la acción del «Verbo» (como Sant 1,18), pero de los paralelos citados (Jn 3,3; Tit 3,5, etc.) y del contexto general de la epístola (2,2) se puede decir que tiene lugar en el bautismo [18].

El origen de esta terminología es incierto. Su uso en los mis-

[13] Cf. *Epist. Barnabae* 5,1-2: BAC 65 p.779.

[14] A. Deissmann, *Licht von Osten*⁴ 121.147.154.160.

[15] E. Schürer, *Geschichte* 2 p.537s; E. Dalman, *Gottesdienst (synagogaler)*: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche³ vol.7 p.9s; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) 42; H. W. Beyer: ThWNT 2,758.

[16] BDb 128,5.

[17] J. Dey, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ (Münster 1937) 125s, y art. *Wiedergeburt*: BBW.

[18] Ya Justino (1 *Apol.* 61,3: BAC 116,250) aplica el término *regeneración* al bautismo. A. von Harnack y F. J. Dölger, en los artículos citados en la nota siguiente, no admiten que esta regeneración en San Pedro se refiera al bautismo.

surrección de Jesucristo de entre los muertos, para una esperanza

terios paganos no está atestiguado sino tardíamente, y su significación no es constante [19]. En el judaísmo anterior a Cristo, la entrada de un pagano como prosélito [20] y, en la secta de Qumrân, la entrada en la comunidad [21] se consideraban ya como una nueva creación o vivificación.

En el lenguaje profano del griego culto significaba en general renovación, restauración, reedificación, en procesos médicos, políticos, físicos, etc. [22]. Su aplicación al campo religioso es tan obvia (cf. Gál 4,19) que no es necesario buscar más antecedentes para explicar su uso en San Pedro y, posterior o simultáneamente, en los misterios [23].

El término de la regeneración es siempre una nueva vida, pero San Pedro lo describe aquí en primer lugar más exactamente como *esperanza*, pues nuestra salvación definitiva es todavía futura (v.5 y Rom 8,24), aunque la exhortación a la perseverancia y a una vida moral (1,13ss) hacen ver que no se trata de un bien puramente escatológico. Esperanza *viva*, es decir, que no engaña (Rom 5,5), sino que conduce a la vida eterna (Tit 1,2; 3,7). Reengendrado por la *resurrección de Jesucristo de entre los muertos*. El ritmo de todo este párrafo (3.5; cf. 3,21) exige relacionar la resurrección de Jesucristo con la regeneración y no exclusivamente con la vitalidad de la esperanza. La relación de la resurrección de Cristo—y no sólo de su muerte—con nuestra santificación la propone también San Pablo (Rom 4,25) y no se debe reducir a una mera causalidad ejemplar, como paradigma de nuestra resurrección. Pero San Pedro no nos da datos para determinar el influjo de la resurrección en la regeneración [24].

[19] Los textos de la religión de los misterios que se citan son: APULEYO, *Metamorfosis* 11,21,6: «sua providentia quodammodo renatos». Una inscripción latina del año 376 p. Ch.: Taurobolio criobolioque in aeternum renatus *(Corpus Insc. Latin.* 6,510). La llamada *Liturgia de Mitra* (A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*³ 1923), que no pertenece al culto de Mitra (cf. M. P. NILSON, *Geschichte der griechischen Religion* [Handbuch der Altertumswissenschaft, München 1950] vol.2 p.642 n.11 y p.658ss). HIPÓLITO, *Refutatio* 5,8,10 y 23 (GCS 3,91,4 y 93,18) y TERTULIANO, *De Baptismo* 5,1 (Corpus Christianorum 1,280) hablan de una «regeneración» en los misterios paganos, pero pueden estar influenciados por la terminología cristiana. A pesar de todo, es posible, y aun probable, que estos textos representen una tradición de los misterios contemporánea del NT. Un influjo inmediato de la terminología de los misterios en la 1 Pe es, sin embargo, innecesario e improbable. Cf. K. H. SCHELKLE, p.28ss; el libro de J. DEY citado en la nota 17; F. J. DÖLGER, *Mysterienwessen und Urchristentum:* TheolRev 15 (1916) 385-393, crítica penetrante del libro de R. PERDELWITZ *Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes* (Giesen 1911); A. VON HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche:* TU 52,3 (Leipzig 1918) 97-143, sobre todo p.110s, donde, contra Knopf y Windisch, defienden la independencia de los misterios paganos de esta noción en la epístola de San Pedro. P. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermes Trismégiste* (París 1954) vol.4 c.11: Les thémes de la régénération, p.211-257. P. CHRISTOU, *The idea of regeneration in the NT* (Boston 1949).

[20] E. SJÖBERG, *Wiedergeburt und Neuschopfung im palestinischen Judentum:* StTh 4 (1950) 44-85.

[21] E. SJÖBERG, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen:* StTh 9 (1955) 131-136; QH III 19-23; G. SCHNEIDER, *Die Idee der Neuschopfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtliche Hintergrund:* TThZ 68 (1959) 257-270.

[22] J. DEY, o.c., en la n.17 p.25-30.

[23] Cf. K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch* (Freiburg in B. 1943) 332.

[24] S. LYONNET, *La valeur sotériologique de la résurrection:* Greg 39 (1958) 295-318; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación:* B 40 (1959) 837-858. Cf. F. X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1962).

viva, [4] para una herencia que no puede corromperse, ni mancharse, ni marchitarse, reservada en el cielo para vosotros, [5] los que por el poder de Dios, mediante la fe, estáis protegidos para (conseguir) una

---

4-5 Más allá de la esperanza, el término de la regeneración es la *herencia*. Una doble concepción puede estar subyacente a este término: *a)* Una más abstracta, en que la herencia es como un tesoro, pero, a diferencia de los terrenos, *incorruptible* e imperecedero (cf. 1,23), *inviolable* e *inmarcesible* (Mt 6,15).

b) Otra más concreta, con un matiz más local, pues para el israelita la herencia, más que un tesoro, designaba la casa y el predio paternos. La herencia designa en el AT la tierra de Canaán (Sal 78,1); pero, a diferencia de ella, la nueva herencia es incorruptible, o no sujeta a devastación por los enemigos (1 Par 20,1 LXX) ni a la corrupción moral que se seguía (Jer 2,7); inviolable (2 Mac 15, 34) y que no se marchita (Ap, Pe 5,15 de las flores del paraíso) [25]. En todo caso, algo espiritual y elevado sobre las fantásticas representaciones del paraíso en los milenaristas posteriores (SAN IRENEO, *Adv. haer.* v.33,3: H 2,417s), una herencia *guardada en el cielo* (Col 1,5; Ap 21,2.7) *para vosotros, que estáis protegidos por el poder de Dios* (Hort: *en* el poder, con sentido local), superior a todos los peligros que pueden amenazar a los cristianos en los últimos tiempos; *mediante la fe*, que es la disposición requerida por parte del hombre para superar las insidias del diablo (5,9). La 1 Pe generalmente no determina el objeto de la fe (1,9; 5,9), pero en 1,21 nos habla de los que creen en Dios que ha resucitado a Cristo, indicando así el dogma central de la fe, y en 1,8 de la fe en Cristo, al que ahora no vemos (Jn 20,29). Con esto la noción de fe en San Pedro se sitúa dentro de la definición de la epístola a los Hebreos (11,1). *Para una salvación*: esta frase puede ser considerada como el último término de la regeneración o como el destino para el que somos custodiados mediante la fe. En el v.9 se pone la salvación de las almas como la finalidad de la fe, y en los v.10-12 como el objeto de la predicación profética y del *deseo* de los ángeles, porque la «salvación» es un término complejo que resume todo el anhelo del mundo antiguo, tanto del pagano, que deseaba la liberación de todos los males temporales, y sobre todo de la *Heimarmene* [26], como del judío, para el que significaba ante todo ser salvados de los enemigos de Israel (Lc 1,69.71; Act 7,25). En el NT, la salvación es obra exclusiva de Cristo (Act 4,12) por medio de la fe (Act 16,30; Rom 10,9; Ef 2,5) y del bautismo (Tit 3,5), nos libra del pecado (Mt 1,21), la ira (Rom 5,9), el juicio (1 Pe 4,18) [27]. Como todos los bienes mesiánicos, tiene carácter dinámico, y por eso se puede

[25] La relación que R. Perdelwitz (o.c., en la n.19) ha querido encontrar en estos términos como oposición a los misterios paganos, se funda en documentos muy posteriores a la epístola de San Pedro, de los que es aventurado sacar conclusiones. Cf. F. DREYFUS, *Le thème de l'héritage dans l'A T*: RevScPhTh 42 (1958) 349.

[26] Cf. A. J. FESTUGIERE, *L'ideal religieuse des Grecs et l'evangile*[2] (París 1932) 133s; K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch* (Freiburg 1943) 377. No era ideal exclusivo de los misterios: cf. F. J. DÖLGER: AntChr 6 (1950) 241-75; M. P. NILSON, *Geschichte der griechischen Religion* (Handbuch der Altertumwissenschaft 5,2.2, München 1950) vol.2 p.661.

[27] McL. WILSON, *Soteria*: SJTh 6 (1953) 406-416.

salvación, que está pronta para ser revelada en el último tiempo. [6] Por lo cual os alegráis, aunque ahora, momentáneamente, seáis afligidos, si es necesario, con diversas pruebas, [7] a fin de que el metal puro de vuestra fe, mucho más preciosa que el oro perecedero, aunque puri-

---

considerar como pasado (Tit 3,5), como presente (1 Pe 3,21; 2 Cor 6, 2) o como futuro (1 Pe 4,18; 1 Cor 5,5). En este último sentido, como liberación definitiva en el día del juicio, parece tomarla aquí San Pedro: *pronta para ser revelada en el último tiempo*, porque, aunque último tiempo puede ser el tiempo presente (1,20), más probablemente se refiere a la parusía final de Cristo (4,7).

Alegría en las pruebas. 1,6-9

6 *Por lo cual*, ἐν ᾧ: el relativo se puede tomar como masculino y tener como antecedente el tiempo final, sea éste el que precede inmediatamente a la parusía (Bigg), sea la parusía misma (Windisch). En este caso, la traducción sería: «en el cual os alegraréis, después de haber sufrido ahora un poco si es necesario...» Pero más probablemente es neutro y tiene como antecedente los tres versículos precedentes en general, es decir, la regeneración con los bienes que de ella dimanan (v. Soden, Kühl, Knopf, Holzmeister, Beare y, en parte, Selwyn). En este caso, la alegría es presente, *os alegráis*, sin tener que violentar el verbo innecesariamente en sentido de futuro. La coexistencia del dolor y la alegría es, por lo demás, paradoja cristiana (cf. Sant 1,2, paralelo a nuestro texto; Rom 5,3s; 2 Cor 6,10; Act 5,41), aunque en esta vida el dolor sea más característico (Heb 12,11) y la alegría presente no se pueda comparar con la alegría exultante del futuro (4,13). *Aunque ahora momentáneamente seáis afligidos...*: aparece aquí apuntado uno de los grandes temas de la epístola, el dolor. Nada indica la presencia de una persecución en regla, y las pruebas que pueden suponer un peligro para la vida cristiana—aunque la palabra πειρασμός no incluye necesariamente la idea de «tentación» [28]—son de muy diversas clases, pero siempre breves y esporádicas, como indican el uso del aoristo (λυπηθέντες), la limitación de la extensión y la condición: «si es necesario».

7 Caso de ser necesario, esos sufrimientos tienen una finalidad: *a fin de que el metal puro...*: el término griego δοκίμιον es un adjetivo neutro sustantivado y, a diferencia de Sant 1,2, no significa aquí el procedimiento con el que se refinan los metales, sino el resultado de esta operación: el metal puro [29]. *Mucho más preciosa que el oro perecedero, aunque purificado por el fuego*: una comparación frecuente en el mundo antiguo, tanto bíblico (Sal 11,7 LXX; Sab 3,6; Prov 17,3, etc.) como clásico (Platón, *Rep.* I 336E); *se manifieste* puede llevar como predicado: «mucho más preciosa», o más probablemente, dada la inclinación del autor a determinar el sentido de los verbos con preposiciones, lleva como predicado lo que sigue:

[28] H. Seesemann: ThWNT 6,29ss.
[29] W. Grundmann: ThWNT 2,262.

ficado por el fuego, sea hallada digna de alabanza, gloria y honor en la manifestación de Jesucristo. [8] Al cual amáis sin haber visto, y creyendo en El, aunque ahora no le veis, os alegráis con una alegría indescriptible y rebosante de gloria, [9] al obtener la finalidad de vuestra fe: la salvación de las almas.

---

para alabanza, gloria y honor, que, como la gloria, el honor, la paz (Rom 2,10) y la alabanza (1 Cor 4,15) de las que habla San Pablo, están en relación con la *manifestación de Cristo*, es decir, con su aparición gloriosa (2 Tes 1,7).

8 *Al cual amáis sin haber visto:* indica un hecho histórico real, que desea recalcar [30]. El cambio de negación en la segunda parte del versículo (μή) se explica porque, mientras para los lectores la experiencia del presente y del pasado es la misma (ni vieron ni ven a Cristo), para San Pedro es diversa [31]. *Y creyendo en El, aunque ahora no le veis:* de nuevo se une a la frase precedente por un relativo (εἰς ὅν), que sólo puede depender del verbo creer, aunque la densidad de la frase lo refiere también al verbo ver. La oposición «creer-ver» es frecuente en el NT (Jn 20,29; Heb 11,1, la conocida definición de la fe; 2 Cor 5,7, etc.). *Os alegráis con una alegría indecible y rebosante de gloria:* la alegría jubilosa es la experiencia más frecuente de todo neófito (Act 16,34); por eso no es necesario entender el verbo «os alegráis», ni como imperativo [32] ni como futuro [33], a lo que se opone también el paralelismo con «le amáis...» Los adjetivos que califican esta alegría tienen ciertamente algo de escatológico (cf. 4,13; 1 Cor 2,9; Is 64,4), porque un resplandor de la gloria futura ilumina ya la alegría presente y establece una zona crepuscular entre el futuro y el presente que difumina todo límite preciso entre ambos, y es característica del dinamismo de la salvación (cf. v.5), que se aproxima como la luz del día (cf. Rom 13,11-12).

9 Este versículo expresa el fundamento de la alegría, y el participio con que comienza se podría traducir simplemente «porque obtenéis»; pero es preferible dejarle la ligera indeterminación de la frase, que expresa tanto la concomitancia de los dos hechos (la alegría y la obtención de la salvación) como la fundamentación de uno en otro. El verbo κομίζεσθαι significa «conseguir para sí», generalmente por el propio esfuerzo o por los propios méritos, que, supuesta la gratuidad de la primera gracia, no están excluidos en la consecución de la salvación (2 Cor 5,10; Ef 6,8; 1 Pe 5,4). *El alma* (ψυχή) en esta epístola significa unas veces la parte espiritual del hombre (1,22; 2,25); otras, más genéricamente, equivale a «per-

[30] F. J. A. Hort, al que siguen J. H. Moulton, *A Grammar of NT Greek*³ (Edimbourg 1930) 232; A. T. Roberston, *A Grammar of the Greek New Testament* (London 1914) p.1138; BDb¹⁰ § 430,3 contra Blass, *Grammatik*² (1902) p.261, que considera artificial distinguir las dos negaciones.

[31] Así Selwyn, p.131. Cf. C. Spicq, *Agapè* (París 1959) vol.2 p.309 n.4. Spicq toma la frase *sin ver aún, pero creyendo* como un paréntesis, y refiere εἰς ὅν al verbo ἀγαλλιάω, que, sin embargo, se construye de ordinario con ἐν o ἐπί (BDb § 196).

[32] Así lo entiende E. J. Goodspeed, *Problems of New Testament Translation* (Chicago 1945) 193.

[33] U. Holzmeister lo entiende como futuro, apoyándose sobre todo en los adjetivos que califican la alegría como escatológica. Para *salvación de las almas* (v.9) cf. G. Dautzenberg: BZ 8 (1964) 262-76.

[10] Sobre esta salvación investigaron e indagaron los profetas que han profetizado sobre la gracia destinada a vosotros, [11] indagando qué tiempo o qué circunstancias significaba el Espíritu de Cristo que

sona» (3,20; 4,19), de modo que tal vez se podría traducir aquí simplemente: «vuestra salvación».

El testimonio profético. 1,10-12

10 *Sobre esta salvación*, de que acaba de hablar, *investigaron e indagaron*: los dos sinónimos indican la continuidad, y el doble ἐκ de los dos verbos compuestos, la penetración de este estudio (v. Soden). *Los profetas*: sin artículo en el original, aunque esta omisión, dada la tendencia del autor a suprimirlo, puede no tener significación especial. Con todo, parece indicar que atiende más bien a su calidad y oficio de profetas que a su número y a sus personas concretas. Pero ¿se trata de los profetas del AT o de la comunidad cristiana? La inmensa mayoría de los comentadores (ya desde Clemente Alejandrino; recientemente, Holzmeister, De Ambroggi, Michl, Knopf, Windisch, Bigg, Beare, Hauck, Schelkle, etc.) se deciden por los primeros, generalmente sin discutir el problema. Selwyn se pronuncia en favor de los segundos, o mejor dicho, de la inclusión de los segundos, y la hipótesis, que no se puede descartar fácilmente, introduce una interpretación distinta de toda la perícopa. San Pedro no parece poner solución de continuidad entre los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento (Act 2,17), y es a estos últimos a los que les ha sido revelado de una manera especial el misterio de Cristo, oculto en cierto sentido a las generaciones anteriores (Ef 3,5). Es posible, pues, que se refiera a todos sin distinción. *La gracia* sobre la cual han profetizado era algo concreto y conocido de los lectores, pero para nosotros es indeterminado. Puede abarcar desde el concepto más genérico de salvación hasta la gracia concreta de la admisión de los gentiles (Ef 3,5), y aun quizá de la persecución, a la que hará alusión directa sólo al final de la carta (4,12). En dos ocasiones, en esta carta, llamará χάρις a los sufrimientos por Cristo (2,19-20).

11 *Indagando*: esta indagación sobre el sentido de las profecías o de las visiones de los profetas sobre el momento de su cumplimiento no es ajena a los profetas del AT (Dan 8,15; 9,2) (de los del NT no sabemos lo suficiente para poder afirmarlo). *Qué tiempo*, τίνα, indica la fecha, o *qué circunstancias*, ποῖον καιρόν, indica las características de ese momento, es decir, los signos con que se manifestaría [34]. *Significaba* bajo el velo del lenguaje profético (cf. Heb 9, 8). *El Espíritu de Cristo, que estaba en ellos*: esto se entiende más fácilmente de los profetas del NT, pero la presencia del espíritu de Cristo preexistente en los profetas del AT no es una idea ajena a la mentalidad cristiana (cf. *Barn.* 5,6; San Ignacio, *Magn.* 8,2; *Philad.* 5,2: BAC 65,780.463.484). *Prediciendo*: literalmente «dando testimonio de antemano». *Los sufrimientos destinados a Cristo y las*

[34] BDb 298,2 considera la repetición como tautológica.

estaba en ellos, al predecir los sufrimientos (destinados) para Cristo y las glorias que les seguirían. 12 A éstos les fue revelado que no realizaban este servicio para ellos mismos, sino para vosotros. Y estas cosas os han sido anunciadas ahora por los que os han evangelizado en el Espíritu Santo, enviado desde el cielo. Los ángeles desean atisbarlas.

---

glorias que les seguirían: la frase es ambigua. El sentido que le damos parece deducirse del paralelismo con la construcción del v.10 (la gracia destinada a vosotros), pero puede significar también los sufrimientos por Cristo, o por lo menos incluir los sufrimientos de los cristianos (v. Soden, F. L. Cross). Si los profetas aludidos son los del NT, éste es el único sentido posible. El plural *glorias* es raro, pero se explica por las diversas glorificaciones de Cristo (resurrección, ascensión, etc. 1 Pe 3,22). No es necesario recurrir a la glorificación de los cristianos mismos, aunque tampoco se puede excluir.

12 *Les fue revelado...*: la convicción de que todo el AT señalaba hacia los tiempos mesiánicos (1 Cor 9,10; 10,11; Rom 4,23) y que los profetas deseaban ver personalmente esos tiempos (Mt 13, 16-17; Lc 10,23-24; Jn 8,56) es firme en el NT, pero no sabemos a qué revelación en concreto alude San Pedro [35], y siempre queda la posibilidad de que se trate de profetas del NT [36]. *Que no para ellos, sino para vosotros administraban estas cosas*: la traducción «recibieron la revelación *porque* no para ellos...» (O. Karrer) se funda en que nunca se encuentra en el griego clásico, ni en los LXX, ni en el NT, el verbo ἀποκαλύπτω seguido de ὅτι; pero esto no justifica la traducción «porque», que carece de sentido [37].

... *En el Espíritu Santo enviado del cielo*: el que la evangelización era obra del Espíritu Santo era convicción firme de la Iglesia apostólica, como lo demuestra el libro entero de los Hechos [38]; alude además a la unidad de la revelación del AT y la predicación apostólica. La cláusula, aparentemente superflua, *enviado del cielo*, alude a Pentecostés o a una especial floración del apostolado. *En este mensaje* (εἰς ἅ en los códices griegos comprende todo el mensaje. La Vg *in quem* se refiere al Espíritu Santo [39]). *Los ángeles* [40] de que aquí se trata son los ángeles buenos, no las potestades infernales, y San Pedro los describe como inclinados sobre la tierra para contemplar desde el cielo el progreso de la evangelización (cf. Ef 3,10). La

[35] Cf. Dan 9,20-27; 12,6-13; y de los apócrifos 4 Esd 4,51; Henoc 1,2 (GCS 18,7-8). H. W. Wolff (*Jesaja* 53 *im Urchristentum*³ [Berlín 1952] 101) cree encontrar aquí una alusión a Is 53.

[36] En este caso, la oposición *no para ellos, sino para vosotros*, no sería temporal, sino espacial: la persecución no tendría lugar en Palestina, sino en Asia Menor. Como ejemplo de estas predicciones en el NT cf. Act 20,23. Téngase en cuenta que Silvano, el probable redactor de la carta (1 Pe 5,12), era también profeta (Act 15,32). La objeción de K. H. Schelkle contra esta opinión (p.39 n.1) no es, pues, insuperable.

[37] O. Karrer, *Neues Testament* (München 1954) p.665.

[38] Sobre el carácter misional del don del Espíritu en los Hechos cf. E. Schweizer: ThWNT 6,401-413.

[39] Una revisión detenida de la probabilidad del texto de la Vg se puede ver en U. Holzmeister, p.256.

[40] Sobre los ángeles cf. el excelente artículo de RAC 5,53-322, sobre todo J. Michl (doctrina judía) 60-97; (cristiana) 109-200, con abundante bibliografía, p.256.

[13] Por esto ceñíos los lomos de vuestra mente, sed perfectamente sobrios y poned toda vuestra esperanza en la gracia que os viene con la revelación de Jesucristo. [14] Como hijos de obediencia, no modeléis vuestra vida de acuerdo con los deseos del tiempo de vuestra igno-

---

palabra *desear* no implica necesariamente un deseo insatisfecho (cf. Lc 22,15), sino el interés de los ángeles por la Iglesia terrestre [41].

Primera exhortación

Santidad de la vocación cristiana. 1,13-16

13 Con este verso pasa el autor a la parte parenética, firmemente fundada en la dogmática (1,1-12). La extraña metáfora inicial alude a la costumbre de ceñirse y recogerse las largas vestiduras para estar dispuestos al trabajo o al viaje (Ex 12,11; Lc 12,35; Ef 6,14). La «concentración de espíritu» es lo primero que pide aquí San Pedro a los cristianos para que puedan llevar una vida conforme con la nueva naturaleza (1,3) real, pero invisible, que han recibido del Padre. En este sentido, la exhortación a la perfecta sobriedad [42], aunque sin prescindir del peligro del vino, tan frecuente en la antigüedad pagana (4,3; Rom 13,13; Gál 5,21), se refiere más bien a la vigilancia (cf. 5,8) que se opone a la somnolencia del espíritu, característica de los que viven en las tinieblas de la ignorancia (1 Tes 5,6. De la literatura mística pagana, cf. *Corpus Hermeticum*, I 27). La concentración y la vigilancia son necesarias para vivir orientados a la salvación futura (Rom 13,11). *La revelación de Cristo*: puede referirse al Evangelio, pero la comparación con el v.7 pone de manifiesto que se refiere a una manifestación escatológica; y *la gracia*, que es el objeto, más bien que el fundamento de la esperanza (ἐπί con acusativo; cf. Knopf) es la salvación [43] (v.5,9) o tal vez el bautismo (v.22).

14-16 La primera exhortación es genérica a la santidad. En oposición a la vida anterior—el autor supone que son cristianos convertidos ya en la edad adulta—, sin norma objetiva de conducta, puesto que ignoraban a Dios, y regidos únicamente por los caprichos, el cristiano tiene que moldear su conducta en conformidad con la norma suprema de la santidad de Dios (Lev 19,2; Mt 5,48).

14 La frase *hijos de obediencia* es tan extraña en griego como en castellano ¿semitismo o septuagintismo?; cf. Knopf; Ef 2,2; 5,6; 1 Tes 5,5, etc.; Henoc 91,3; 93,2; 105,2). El genitivo puede ser

---

[41] Los textos aducidos por Windisch (Jud 8; 2 Pe 2,10) para probar una tendencia gnóstica en la frase, no son convincentes.

[42] El adverbio τελείως puede ir también con el verbo siguiente, pero el ritmo de la frase y el uso del autor (1,22; 2,19.23) parecen exigir la construcción que hemos admitido. Así Hort, p.65.

[43] El participio presente φερομένην se explica: 1) Por lo inusitado del participio futuro. 2) Por la dialéctica entre la realidad actual de la salvación ya presente y su manifestación definitiva en su futuro próximo, que caracteriza el pensamiento de la epístola. Si se admite la teoría de H. Preisker, la gracia inminente es el bautismo mismo.

rancia, [15] sino, a imitación del Santo que os ha llamado, haceos también vosotros santos en toda vuestra conducta, [16] pues está escrito: Sed

---

objetivo: «Hijos nacidos para la obediencia», o más bien designar la procedencia, la pertenencia (cf. 1 Tes 5,5), que determina la naturaleza misma del cristiano, como la naturaleza de los padres determina la de los hijos. La obediencia es la obediencia de la fe (v.2). *Modelar*[44] *la vida* (Rom 12,2, el substrato de ambos textos puede ser una catequesis bautismal primitiva; Selwyn) *conforme a los deseos*, sean buenos o malos (San Pedro más bien parece presupone esto segundo, cf. 4,2.3), significa carecer de una norma fija de conducta. *La ignorancia*, sin calificativo, es una ignorancia de Dios. No implica el desconocimiento intelectual de su existencia (Rom 1,19), sino la negación de la gloria debida (Rom 1,21); es característica de los gentiles (Act 17,30; Ef 4,18), lo que indica que al menos una buena parte de los lectores procedía de los gentiles (cf. *Introd.* 9).

15 *A imitación* (κατά) *del Santo* que os ha llamado. El nombre de Santo como nombre propio de Dios no es desconocido del NT (cf. 1 Jn 2,20) y de la literatura primitiva (1 *Clem.* 23,5: BAC 65,201), y aquí en todo caso no puede ser más que un sustantivo[45].

En oposición a esta vida sin norma, tiene el cristiano que imitar a Dios en la santidad. Esta santidad es aquí, en primer lugar, la separación de la vida profana de las pasiones. Esta separación coincide radicalmente con la vocación de Dios, que es «elección» (v.1). La santidad consiste en la realización en la vida moral de esta separación del mundo establecida de una manera radical, inicial por la vocación divina (Ef 4,1); no es, por tanto, un concepto meramente negativo (impecabilidad), aunque el contexto no insiste directamente en el elemento positivo de la «imitatio Dei» (Mt 5,48)[46]. *En toda (vuestra) conducta* (ἀναστροφή): una palabra frecuente en 1 Pe (seis veces), cuyo uso en sentido moral era conocido tanto antes como después de la epístola de San Pedro[47] (cf. Tob 4,14; Sant 3,13). La exigencia de santidad se extiende a todos los aspectos de la vida, y en este sentido es siempre una tarea a empezar. Este es tal vez el sentido del imperativo *haceos* (γενήθητε), aoristo incoativo = «empezad a haceros»[48], aunque puede también tener el sentido de «mostraos santos, como en realidad lo sois».

16 La exhortación a la santidad es confirmada con una cita

[44] El participio tiene valor de imperativo. Cf. J. H. MOULTON, *A Grammar of NT Greek*[3] (Edinburgh 1930) vol.1 p.181; BDb § 468,2.

[45] Sobre el concepto de santidad de Dios en el AT véase el comentario a Lev 19,2 y, sobre todo, Is 6,3.

[46] Cf. O. PROCKSCH: ThWNT 1,87-116; B. KRAFT: LTK[2] 5,84-92.

[47] Cf. A. DEISSMANN, *Licht von Osten*[4] (Tübingen 1923) p.86.264; Bibelstudien, p.83; Neue Bibelstudien, p.22.

[48] Si es una alocución bautismal, el sentido es aún más claro, pues se trataría de un comenzar (Beare).

santos, porque yo (soy) santo. [17] Y, si invocáis como Padre al que juzga sin favoritismos según las obras de cada uno, conducíos con reverente temor el tiempo de vuestra peregrinación, [18] sabiendo que ha-

del AT (Lev 19,2), un texto de la llamada «ley de Santidad», que debió formar parte de la enseñanza moral en la catequesis primitiva [49].

La actitud fundamental del cristiano para con Dios. 1,17-21

Después de una exhortación general a la santidad (v.14 16) sigue otra más concreta a realizar ese ideal, en primer lugar, con una actitud habitual de temor reverencial delante de Dios Padre, que debe dominar la vida toda del cristiano. Todo el resto del párrafo (17-21) es motivación de esta idea central.

17 El condicional *y si* no tiene aquí valor concesivo («aunque»; cf. 3,1). Denota una realidad y se podría traducir por «y puesto que» (cf. Jn 7,4). El sentido no es, por tanto: aunque invoquéis como Padre al Juez imparcial, no dejéis que la idea de su paternidad oscurezca la de su justicia, sino: precisamente porque le invocáis como Padre, debéis pasar toda vuestra vida en una actitud de temor reverencial (Selwyn). San Pedro traslada a nuestras relaciones con Dios esa actitud reverente que el Levítico pide para con los padres (Lev 19,3), precisamente a continuación de la exhortación genérica a la santidad (Lev 19,2) que San Pedro acaba de citar (v.16). No es, pues, el temor ante el juez incorrupto lo que inculca aquí San Pedro (Mt 10,18), sino el temor reverencial que la idea de paternidad evocaba tanto en el mundo judío (Lev 19,3; Ecli 3,1-16) como en el pagano, tan distinta de nuestra idea actual de la autoridad paternal.

Invocáis como Padre: sugiere una fórmula litúrgica (Gál 4,6; Rom 8,15) y probablemente alude al uso del «Padre nuestro» en la liturgia [50]. *Al que juzga sin favoritismos* (lit. «sin acepción de personas), ἀπροσωπολήπτως. Unicamente aquí en la Biblia, pero la idea se encuentra en Rom 2,11; Ef 6,9; Col 3,25 y en un discurso de San Pedro (Act 10,34) que lo aplica a la igualdad de judíos y paganos delante de Dios (cf. Dt 10,17). La palabra se ha formado por influjo de los LXX: λαμβάνειν πρόσωπον = *nâśâ' pânîm*. *Con reverente temor* (ἐν φόβῳ): una actitud inculcada como fundamental en el cristiano en otros pasajes del NT (2 Cor 7,1; 5,11; Rom 11,20; Ef 5,21; Flp 2,12) [51] sobre la consideración de la vida del cristiano como una peregrinación (παροικίας; del destierro en Egipto, Act 13,17) (cf. v.1).

18 La consideración del precio de nuestra redención es una

[49] Sobre la relación de la ley de santidad del Levítico y la catequesis primitiva cf. Selwyn en su comentario *Essay* p.369ss.

[50] Cf. G. Schrenk: ThWNT 6,1007.

[51] No tiene nada, por tanto, de «la vulgar espiritualidad postapostólica» que pretende encontrar en este texto R. Knopf (p.69). El temor no se refiere al juez, aunque este temor no está tampoco ausente de la espiritualidad del Evangelio (Mt 10,28), sino al Padre. Hay que tener además en cuenta que el hombre antiguo no encontraba oposición entre los conceptos de juez y padre. Cf. el artículo citado en la nota anterior.

béis sido rescatados de vuestra conducta vacía, heredada de vuestros padres, no con cosas corruptibles—oro o plata—, [19] sino con una san-

---

razón más que nos debe llevar a la misma actitud fundamental descrita en el v.17. El término redimir (λυτροῦσθαι) se encuentra en la misma forma en Lc 24,21; Tit 2,14. El sustantivo en Mc 10,45; Mt 20,28 (λύτρον); Lc 1,68; 2,38; Heb 9,12 (λύτρωσις), San Pablo prefiere el compuesto (ἀπολύτρωσις) (Rom 3,24; 8,23; 1 Cor 1,30; Ef 1,7.14; 4,30; Col 1,14). En los LXX traduce generalmente los términos *padah* y *ga'al*.

La idea estricta de rescate *(re-demptio)* se desvanece en la idea genérica de liberación por un acto de poder, pero no necesariamente por el pago de un rescate (Beare; cf. Is 52,3). Así se usa de la liberación de Israel de Egipto (Ex 6,6; Dt 7,8; cf. Act 7,35, donde Moisés es llamado λυτρωτής). Probablemente esta idea de la liberación de Egipto es la que forma el substrato del pensamiento de San Pedro en este pasaje, como aparece: 1) en la alusión al cordero inmolado; 2) en la falta de alusión a una persona o personificación que reciba el precio del rescate; 3) en el uso del dativo instrumental en vez del genitivo de precio [52]. Esto no implica, sin embargo, que la idea del rescate sagrado de los esclavos estuviera ausente de la imaginación del escritor, y para sus lectores de origen pagano estaba probablemente en primer lugar [53]. La situación de la que han sido librados es descrita como «una conducta vacía» (ματαίας), un término que se aplica en los LXX y en el NT al culto de los ídolos (Lev 17,7; Jer 8,19; 10,15; Sab 13,1; Act 14,15, compárese con 1 Tes 1,9; Ef 4,17). De la misma manera que ellos no son nada, la vida consagrada a ellos es vacía y sin sentido. Si Cristo no hubiera resucitado, nuestra vida carecería también de sentido (1 Cor 15,17). Esto indica que los lectores de la 1 Pe procedían en gran parte del paganismo (cf. *Introd.* 9). El adjetivo que sigue: *recibida por tradición de vuestros padres*, refuerza esta conclusión, pues el pueblo judío no había recibido por tradición de sus padres semejante culto (compárese Gál 1,14 sobre las tradiciones judías).

19 *Sino con una sangre preciosa...*: no con dinero (Is 52,3), sino con sangre han sido rescatados. Para el mundo antiguo, tanto judío como pagano, el valor expiatorio de la sangre era algo inmediatamente evidente [54] en la práctica de los sacrificios sangrientos. El valor expiatorio de la sangre de Cristo forma parte ya de la tradición más primitiva (Act 20,28; Rom 3,25; 5,9; Col 1,20; Ef 1,7; 2,13; Heb 13,12; 1 Jn 1,7; Ap 1,5; 5,9, etc.) y deriva del mismo Cristo (Mc 10,45; Mt 20,28; 26,28). También la comparación con el cordero forma parte de la Cristología primitiva (1 Cor 5,7; Jn 19,36). En esta comparación confluyen: *a)* La idea del cordero pascual en la liberación de Israel de Egipto. El cordero pascual no

[52] El análisis de los términos puede verse en L. MORRIS, *The apostolic preaching of the Cross* (London 1955) p.9-59. Este mantiene el sentido estricto de rescate, *pretio soluto*, en 1 Pe 1,18s (p.35).

[53] Cf. A. DEISSMANN, *Licht von Osten* 278 not.6. En 1 Cor 6,20; 7,23, la idea de rescate y la transferencia de un dueño a otro es clara, pero falta el verbo λυτροῦσθαι.

[54] J. H. WASZINK: RAC 2,459ss.

gre preciosa, como de un cordero íntegro y sin mancilla, Cristo, 20 predestinado antes de la constitución del mundo, pero manifestado al final de los tiempos a causa de vosotros, 21 los que gracias a El creéis

---

fue un sacrificio expiatorio, pero su sangre libró a los israelitas, y su celebración anual era el memorial perenne de esta liberación [55]. *b)* Isaías, al comparar al Siervo de Yahvé con el cordero inocente, prepara la fusión de ambas ideas (Mesías-cordero pascual), aunque Isaías no alude a la idea de sacrificio, sino al silencio y modestia del Siervo (Is 53,7; cf. Act 8,32). Isaías 53 es utilizado por el autor en el capítulo siguiente 1 Pe 2,22.24.25. *c)* Finalmente, la utilización cotidiana del cordero como animal sacrifical lleva espontáneamente a la fusión de las ideas: Cordero pascual-Mesías-sacrificio expiatorio [56]. Los adjetivos aplicados a este cordero proceden de las prescripciones del Levítico (22,19-21; Ex 29,38 LXX). El término *sin mancilla* (ἄσπιλος) no se encuentra en los LXX, pero equivale prácticamente a «perfecto» (τέλειος).

20 *Predestinado:* la doctrina de la predestinación jugaba un gran papel en la teología del judaísmo tardío [57]. Para los cristianos era un consuelo saber que, aunque el cristianismo fuera reciente, estaba previsto y predestinado por Dios desde toda la eternidad (Act 2,23, palabras de San Pedro; Rom 16,25; Ef 1,4.5.9.11; 3,5.9). En este caso, la «predestinación», opuesta a la «manifestación», implica la preexistencia personal (Knopf, Windisch), aunque el acento no recae precisamente sobre ésta, sino sobre la providencia divina (Preisker). La manifestación (participio aoristo) comprende toda la nueva fase de la vida del Hijo de Dios: encarnación, pasión, resurrección y segunda venida (cf. Heb 9,26; 1 Tim 3,16; Col 3,4; 1 Pe 1,8; 5,4). *El final de los tiempos* ha comenzado ya (1 Pe 4,7; Act 2,17 [palabras de San Pedro]; Heb 1,2; 9,26; 1 Jn 2,18), aunque en cierto sentido sigue siendo futuro (1 Pe 1,5; 2 Tim 3,1; 2 Pe 3,3) por la tensión propia de la situación actual entre la primera y la segunda venida. Todo este versículo sobre la predestinación y manifestación de Cristo, escrito en un estilo que bien se puede llamar litúrgico (Beare) o hímnico (Bultmann), no tiene más que una finalidad: acentuar el sentido de responsabilidad de los cristianos, pues *a causa de vosotros* ha predestinado y realizado Dios el maravilloso plan de la redención. Sobre esta conciencia de los primeros cristianos, que se sentían objeto y centro de toda la historia de la salvación, cf. 1 Cor 10,11.

21 *Creéis en Dios:* éste parece ser el único sentido posible de la palabra empleada por San Pedro: πιστός (πιστεύοντας según P72 S C), que probablemente había pasado a significar simplemente: un fiel, es decir, un cristiano. Cf. Act 10,45; 2 Cor 6,15; 1 Cor 7,25

[55] MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pascua* 12 (Papyrus Bodmer XIII, ed. M. Testuz, Ginebra 1960) p.36ss; J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie* (Lex Orandi 11, París 1951) 220-239.

[56] Cf. la bibliografía sobre el *Agnus Dei* en el comentario a Jn 1,29. A. MÉDEBIELLE (*Expiation:* DBS 3,245) cree que alude sobre todo al cordero del sacrificio cotidiano (Lev 14, 10), pues en Ex 12,3 falta el nombre de ἀμνός.

[57] Sobre Qumrân cf. F. NÖTSCHER, *Zur theologische Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn 1956) 173ss.

en Dios, que le ha resucitado de entre los muertos y le ha dado gloria, de modo que vuestra fe sea también esperanza en Dios.

22 Habiendo purificado vuestras almas con la obediencia a la verdad para (practicar) una sincera caridad, amaos de corazón unos a

---

(según Lietzmann). Algunos (Windisch, Knopf) consideran este versículo como una prueba más del origen pagano de los lectores, pues los judíos ya creían en el verdadero Dios. Sin embargo, aquí no se trata simplemente de la fe en Dios, sino de la fe en Dios por Cristo, un elemento nuevo aun en la fe de los judíos convertidos. Es la fe en Dios, que ha resucitado a Cristo de entre los muertos (Rom 4,24; Ef 1,19s) y le ha glorificado, y con esto ha puesto el fundamento de la esperanza en la propia resurrección (1 Cor 15,20; Rom 8,11). *De modo que vuestra fe sea también esperanza en Dios:* ésta parece ser la interpretación más probable de esta frase, si la suponemos relacionada con la inmediatamente precedente (así Holzmeister, Kühl, Gunkel, Knopf, Beare). Tal vez se podría decir que lo radicalmente nuevo en el cristianismo no es la fe en Dios, que era ya propia del judaísmo, sino la esperanza (1 Tes 4,13), y que esto es lo que añade esta frase a la anterior. La ausencia de artículo antes de «esperanza» parece exigir también el sentido de predicado que le hemos dado. Es, sin embargo, posible traducir: «de modo que vuestra fe y esperanza se dirijan a Dios» (Selwyn, Windisch, Leconte, Schelkle), con lo que la frase sería una consecuencia o exhortación relacionada, en general, con todo lo que antecede.

La caridad fraterna. 1,22-2,3

Después de la actitud fundamental de temor reverencial para con Dios, sigue la actitud para con los hermanos en religión: la caridad sincera. Lo mismo que en la perícopa anterior (17-21), esta idea parenética está ampliamente motivada con temas dogmáticos.

22 *Purificado* (ἡγνικότες): es usado de la purificación ritual tanto en el griego clásico (Lidell-Scott s.v.) como en los LXX (Núm 8,21; 2 Par 29,5; 30,3.15) y en el NT... (Jn 11,55; Act 21,24.26; 24,18); pero en el NT se utiliza también en el sentido espiritualizado de purificación moral (Sant 4,8; 1 Jn 3,3). Aquí confluyen los dos sentidos por la alusión al rito bautismal y a su repercusión moral: la caridad. *La obediencia* (cf. v.2 y 14) *a la verdad* (genitivo objetivo, cf. 2 Cor 10,5) es la fe en el evangelio (2 Tes 2,12.13). El participio perfecto precedente hace que la obediencia se refiera a un acto concreto de aceptación del evangelio (el bautismo?), más bien que a una actitud prolongada (Rom 6,17). La finalidad de esa santificación de las almas no es meramente interna y personal, sino que se ordena al amor fraterno [58] (Rom 12,9.10). *Amaos:* literalmente «empezad a amaros» (imperativo aoristo), como quien ha ingresado en una situación nueva (por el bautismo), más bien que

[58] Sobre la ordenación de la santificación bautismal a la caridad fraterna cf. C. Spicq, o.c. en la n.31 vol.2,312ss. «La idea de santidad es, pues, fundamentalmente comunitaria, eclesiástica» (ibid. 315 n.3).

otros ardientemente, [23] pues habéis sido reengendrados no de un germen corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios. [24] Puesto que «toda carne es como heno, | y toda su gloria como flor de heno. | Se marchita el heno | y cae la flor», [25] pero la

---

«continuad amándoos» (imperativo presente), que sería lo lógico si se dirige a cristianos ya antiguos. Dado lo que conocemos de las dificultades y divisiones en las pequeñas comunidades primitivas (1 Cor 1,4; Flp 2,1s; 4,2s) y la dificultad intrínseca que suponía la convivencia de judíos, paganos, esclavos y libres en una misma comunidad, no extraña la necesidad de esta exhortación al amor mutuo y ardiente, o intenso, constante [59] (ἐκτενῶς). En 4,8 se da como motivo para este amor la proximidad del fin.

23 Otro fundamento del amor fraterno es la comunidad de naturaleza adquirida por la nueva generación, de la misma manera que la procedencia de la misma madre es el fundamento del amor natural de los hermanos [60]. Sobre la «regeneración» véase v.3. Aquí excluye en primer lugar San Pedro una interpretación materialista de esta regeneración: *no de un germen corruptible* [61] (compárese Jn 1,13), *sino incorruptible.* Cuál sea este germen, no lo dice aquí San Pedro. En Jn 3,5 se ponen el agua y el Espíritu Santo como origen (ἐκ) de la regeneración. La *palabra* (λόγος) *viva y permanente de Dios* no parece ser el origen [62], sino el medio o instrumento (διά) de esta nueva creación, como lo fue de la primera [63] (Heb 11,3; Sant 1,18; 2 Pe 3,5.7; Sal 33,6-9; Sab 9,1). La *palabra* es el evangelio [64], como se deduce del v.25; pero no hay que olvidar que esta *palabra* procedente de Dios es activa (1 Tes 2,8; 2 Tes 3,1; el evangelio es una fuerza divina para la salvación, Rom 1,18) y posee los atributos divinos de la vida y la inmortalidad. Los adjetivos *vivo* y *permanente* o eterno hay que aplicarlos, en efecto, a la *palabra* a pesar del orden de las palabras en el texto griego y del paralelo, tal vez fortuito, con Dan 6,27 (LXX), pues el adjetivo *permanente* de la cita siguiente de Isaías que se trae como confirmación, se refiere indiscutiblemente a la *palabra.*

24-25 La confirmación con un texto de Isaías (40,6-8) es introducida sin preámbulo, como a lectores familiarizados con la lectura

[59] Sobre el discutible sentido de la palabra ἐκτενῶς cf. la larga nota de C. Spicq (o.c. p.317-323), que lo considera como una precisión del «de corazón». «La ágape es un amor fuerte y celoso, como un fuego ardiente que ni puede ni debe contenerse» (ibid. p.322).

[60] C. Spicq (o.c. p.323 n.4) cita 4 Mac 13,19-27, que expone gráficamente la causa (literalmente «los filtros») del amor fraterno.

[61] Aunque la palabra σπορά significa generalmente «siembra», puede significar «la simiente», y éste es el único sentido posible aquí, como se deduce de los adjetivos usados por San Pedro. WB cita como paralelo *Corpus Hermeticum* 13,1.2.

[62] Así Selwyn y Beare. Otros exegetas identifican al germen con la palabra: Knopf, Holzmeister, H. von Soden.

[63] M. E. Boismard (RB 63 [1956] 195s), siguiendo el paralelo de 1 Pe 1,13-2,10 con el Exodo, ve aquí más bien una alusión a la palabra como principio de conversión (Dt 30,11-14).

[64] Aunque dado el contexto bautismal de la perícopa no se podría excluir totalmente una alusión al rito bautismal (Ef 5,26), sin embargo, el paralelo con «la obediencia a la verdad» obliga a admitir el sentido de evangelio. Cf. KITTEL: ThWNT 4,117 n.192; J STARCKY, *Logos:* DBS 5,497ss; R. BULTMANN, *Der Begriff des Wortes Gottes im NT.* Glauben und Verstehen³ (Tübingen 1958) vol.1, 268-293; J. LEAL: SBNT I *San Juan,* excursus 1 p.834s.

palabra de Dios permanece para siempre. Esta es la palabra cuya buena nueva os ha sido anunciada.

2 [1] Abandonad, pues, toda malicia y todo engaño e hipocresías y envidias y toda suerte de maledicencias. [2] Como niños recién naci-

de la Biblia y que podían ser lo mismo de origen judío que pagano (cf. Gál 4,21). La cita está hecha según los LXX con pequeñas variantes, que pueden proceder del citar de memoria [65].

La primera parte de la cita nos hace ver que *el germen corruptible* es la «carne» (Jn 3,6). En la segunda (v.25a), la palabra (ῥῆμα) eterna de Dios es identificada con el evangelio, quizá con una alusión al versículo siguiente de Isaías (40,9 LXX), en el que dos veces se habla de *evangelizar*.

CAPITULO 2

En íntima conexión con el final del capítulo precedente (22-25), expone el autor primero los vicios directamente opuestos a la caridad, que tienen que ser evitados por los que han sido santificados precisamente para fomentar el amor fraterno (1,22). Después, cuál debe ser en los «recién» incorporados a la Iglesia el deseo fundamental, expresado con la metáfora de la *leche espiritual*, para pasar en seguida (4-10) a describir la significación de la Iglesia de Cristo, en la que han sido incorporados.

1 *Abandonad*: el participio del original participa del sentido imperativo del verbo principal [1], poniendo así de relieve que la acción sacramental (santificados, regenerados) no elimina la necesidad de la acción personal [2]. Los vicios que se enumeran [3] son los que se oponen directamente a la caridad fraterna. Por eso la *malicia* (κακία) no tiene la significación genérica del término, en cuanto opuesto a la virtud en general, sino que es la inclinación a hacer daño al prójimo opuesta a la inocencia infantil (1 Cor 14,20) y quizá hubiera que traducir «malignidad» (Ef 4,31 en el mismo contexto de pecado contra la caridad). Sobre la necesidad de dirigir a la comunidad esta exhortación, véase la nota a 1 Pe 1,22.

2 Al volver de nuevo sobre la idea de regeneración, la imagen de la leche, como alimento apropiado para la nueva vida que comienza, se ofrece espontáneamente a la mente del autor. Pero cabe preguntar si no habrá influido también en el uso de esta imagen un

[65] Así: «palabra del Señor», en vez de «palabra de nuestro Dios». Se aparta de los LXX, para coincidir con el TM al decir «su gloria» en vez de «la gloria del hombre».

[1] BDb § 468,2 (cf. supra c.1 not.44). El sentido imperativo del participio se encuentra también en los escritos de Qumrân. Cf. E. Lohse, *Paränese und Kerygma im 1 Petrusbrief*: ZNTW 45 (1954) 76s. Es muy posible que este uso provenga de la utilización por el autor de un texto, oral o escrito, de catequesis primitiva. Cf. Selwyn, p.393s.

[2] Compárese el uso del indicativo e imperativo en este mismo sentido en San Pablo: Rom 6,1-11.12-13; 8,9.12s; 1 Cor 5,7, etc.

[3] Sobre los catálogos de pecados véase la nota a Rom 1,31. Actualmente poseemos también catálogos de vicios en los escritos de Qumrân, 1QS 4,9-11. Cf. S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*: Beihefte zur ZNTW 25 (Berlín 1959).

dos, anhelad la leche pura, espiritual, para que ella os haga crecer para la salvación, [3] puesto que habéis probado que el Señor es dulce.

---

substrato ritual. No es imposible que el uso de dar leche al recién nacido (regenerado) en los misterios haya estado presente en la mente del autor; pero los testimonios que poseemos de este uso son demasiado tardíos para poder deducir algo cierto respecto a su práctica ya en el siglo I [4]. Más verosímil es la alusión a un rito bautismal relacionado con la tipología del Exodo y la entrada en la tierra prometida (la tierra que mana leche y miel), aludido ya muy pronto por los escritores eclesiásticos [5]. Más importante que el origen es el sentido. La leche, que no se opone aquí, como en 1 Cor 3,2 y Heb 5,12.13, al manjar sólido de los perfectos, puede ser la palabra evangélica de que acaba de hablar [6] (1,24 y Sant 1,21); puede ser también Cristo mismo, del que va a hablar en seguida (2,3s), y aún más concretamente Cristo en la Eucaristía, recibida después del bautismo [7]. El sentido del adjetivo *espiritual* (λογικός) es difícil de precisar. No parece que signifique «metafórica», en oposición a «literal», pues la metáfora es usada otras veces sin necesidad de este correctivo [8]. El sentido más probable es: «perteneciente a la esfera de lo racional», en oposición a lo meramente «sensible» y, dentro de la mentalidad cristiana, en cuanto opuesto a lo meramente «psíquico» y, por tanto, espiritual «pneumático» [9]. Con este alimento espiritual, los cristianos se desarrollarán hasta llegar al término normal de la vida cristiana: la salvación. Para indicar la causalidad del alimento en el crecimiento, San Pedro utiliza la preposición *en* (ἐν αὐτῷ). Esto ha llevado a algunos (Holzmeister, Knopf) a encontrar aquí un influjo de la conocida fórmula «en Cristo». Pero esta suposición es innecesaria: el dativo con ἐν equivale con frecuencia simplemente al dativo [10].

3 *Si es que*, con sentido no dubitativo, sino afirmativo: «puesto que», «ya que» (1,17) «habéis gustado...», alusión al Sal 33,9 (LXX). El salmo dice: «gustad y ved»; pero este último verbo no cuadraba con la imagen del alimento, y ha sido suprimido; o el salmo, así

[4] El testimonio más antiguo citado por Perdelwitz, a quien se remiten en general los demás autores, es el de SALUSTIO, *De Diis et Mundo* 4, escrito por los años 363 al 394 p. C. Otras citas pueden verse en H. SCHLIER: ThWNT 1,644s. Cf. F. J. DÖLGER, *Mysterienwesen und Urchristentum:* TheolRev 15 (1916) 391. Cf. O. MICHEL-O.BETZ, *Von Gott gezeugt:* Fs. Jeremias (1960) p.22.

[5] TERTULIANO, *De Corona* 3,3 (Corpus Christianorum 2,1047,17s); *Adv. Marc.* 1,14,3 (Corpus Christianorum 1,455,21); *Trad. Apostol.* 16,22 (Funk, 2,111,18). Véase también *Epist. Barnabae* 6,17 (BAC 65,784). F. Cumont opina que esta práctica, sin estar tomada propiamente de las Bacanales, podía ser común a los banquetes sagrados *(Lux Perpetua* [París 1949] 425).

[6] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedag.* I 6,49 (STÄHLIN: GCS 119,19); *Epist. Barnabae* 6,17 (BAC 65,784).

[7] Así ya E. LOHMEYER, *Vom Urchristlichen Abendmahl:* ThRs 9 (1937) 296; DÖLGER, *Ichthys* (Münster i. W. 1923) vol.2,493 n.1. Beare (p.90) no excluye la posibilidad de esta hipótesis.

[8] Así lo entienden, sin embargo, MM s.v.

[9] Así KITTEL: ThWNT 4,145s. La palabra pertenece tal vez a la terminología gnóstica para expresar la espiritualidad del culto: *Corpus Hermeticum* 1,31; O. CASEL, *Die* λογικὴ θυσία *der antiken Mystik in christlich-liturgischen Umdeutung:* JahrLitWiss 4 (1924) 37-47.

[10] Así Beare y Selwyn, que cita: EURÍPIDES, *Las Suplicantes* 323. Como paralelo general al v.3ss cf. Ef 4,14-16.

4 Acercándoos a El, piedra viva desechada por los hombres, pero

---

modificado, formaba ya parte de un himno bautismal. Muy pronto, ciertamente, iba a ser utilizado en la Iglesia como himno eucarístico[11].

SEGUNDA SECCIÓN DOCTRINAL: LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS

Esta sección nos hace pasar de la consideración del progreso espiritual del individuo a la «edificación» de la comunidad. La comunidad se «edifica» no en el sentido meramente piadoso que damos hoy a esa palabra, sino en un sentido verdaderamente arquitectónico, por la accesión de los individuos a la piedra angular, que es Cristo; pero, al mismo tiempo, el desarrollo espiritual de los individuos no puede tener lugar si no es en la comunidad, es decir, en la Iglesia. Esta palabra, que no aparece en la epístola, forma, sin embargo, el substrato de toda esta perícopa. En ella se pueden distinguir dos partes: una expositiva (v.4 y 5), más bien que exhortativa, formada de alusiones a textos del AT, y otra (6-10) en la que se citan expresamente estos textos, aunque con modificaciones que dejan adivinar el uso, sea de un florilegio de textos usados por la comunidad primitiva, sea, quizá, más probablemente de un himno primitivo.

Una serie de indicios (términos sacrificales) parecen aludir a una circunstancia litúrgica concreta, como en la perícopa anterior.

4 *Acercándoos:* otro participio que podría tener también sentido imperativo, si el verbo principal lo tuviera; pero, en esta sección, el tono exhortativo ha cedido el puesto al didáctico, y el verbo principal, *sois edificados*, aunque su forma es ambigua, ha de ser interpretado como indicativo. El mismo salmo 33, citado en el versículo anterior, y que probablemente estaba en la mente del autor, ha podido influir en la elección del término *acercarse* (Sal 33,6, LXX), poco frecuente en el NT tratándose de Cristo[12]. *Piedra viva:* cambio de metáfora suavizado por el paso de la metáfora a la realidad en el versículo anterior. La comparación de Cristo con la *piedra* proviene del mismo Cristo (Mc 12,10 y paral.) y formó pronto un elemento predilecto de la catequesis apostólica (Act 4,11, discurso de Pedro; Rom 9,33; Ef 2,20). La piedra, que es Cristo, se llama viva. Nuestra expresión *roca viva* tiene un sentido diferente. Posiblemente proviene de la tradición poética latina, que concibe la piedra intacta, natural, como enraizada aún en la

[11] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* 5,10.66,2-3 (STÄHLIN: GCS 2,370,13ss). En el epitafio de Abercio se aplica el adjetivo χρηστός al vino eucarístico. Véase también CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 5,17; *Odas Salom.* 19,1. Para L. R. Stachowiak, la «chrestotes» es el objeto central de la experiencia de los recién bautizados («*Chrestotes*», *Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart* [Freiburg 1957] p.87).

[12] Beare hace notar justamente que el «acercarse a Jesús» es una expresión rara en el NT, fuera de San Juan, en el que equivale a «creer en El». Es posible que en 1 Pe tenga un sentido cultual, como en Hebreos (cf. Heb 10,1 y el comentario de O. Michel a este texto). En la hipótesis de una liturgia bautismal subyacente a la epístola, el sentido cultual es el más obvio. El participio de presente hace pensar, sin embargo, en una actitud permanente, más que en una acción momentánea. Para el sentido cultual de προσέρχεσθαί cf. MM sub voce.

escogida, preciosa delante de Dios, [5] también vosotros, como piedras vivas, sois edificados (como) un edificio espiritual, un sacerdocio

---

tierra, y capaz de un «desarrollo» ulterior (véase Ovidio, *Met.* 14,713: «et saxo quod adhuc vivum radice tenetur»). En este sentido se usa siempre el término *saxum. Lapis vivus* es el pedernal, porque reacciona con fuego a los golpes. La metáfora usada por San Pedro excede evidentemente estos puntos de vista, pues una piedra labrada para formar parte de un edificio es lo último que un antiguo llamaría «piedra viva». Cristo es piedra viva, porque comunica la vida, atributo divino, a los que se acercan a El. (Jn 6,51: «pan vivo» = pan que da vida: 4,10; 14,19, etc.). Además se llama «viva» para indicar el carácter espiritual de toda la comparación, y aun es posible que haya un influjo de la imagen paralela del cuerpo místico, de la misma manera que la idea de «edificación» no influye también en la idea de cuerpo. La Iglesia es a la vez templo y cuerpo (Ef 2,21; 4,16), y por eso, «templo vivo» y «cuerpo que se edifica» [13].

Desechada por los hombres: en el Sal 117,22 (LXX), que es uno de los textos que forman el substrato de esta perícopa, los que rechazan la piedra son los «constructores». En Mc 12,10 (compárese Mc 8,31 y Act 4,11), estos constructores son las autoridades judías. En Lc 17,25 y en San Pablo es el pueblo judío entero. En San Pedro son los hombres en general, pues la repulsa contra Cristo no es ya exclusiva de los judíos. Sobre el sentido de *escogido* véase 1,1.

5 Los fieles participan de la vida divina de Cristo, y por eso son también ellos *piedras vivas*, que, al acercarse a Cristo, quedan incorporadas a la Iglesia, que se describe como *edificio espiritual*. El término οἶκος puede significar «familia»; pero el verbo *construir* y las piedras vivas que entran en su construcción excluyen esta significación. No tiene tampoco el sentido profano de casa, sino el de templo, sentido frecuente en los LXX (Sal 115,10; 117,26; 68,10) y en el NT (Mt 12,4; Jn 21,17; Act 7,47). El considerar a los fieles colectivamente como un templo en el que Jesucristo es la piedra fundamental (1 Cor 3,10-11), es un tema predilecto de la comunidad apostólica (1 Cor 3,16-17; 2 Cor 6,16-17; Ef 2,19-22, que es quizá el paralelo que mejor explica al texto de San Pedro). Este templo se llama *espiritual* en oposición a los templos materiales, construidos por manos de hombres, tanto el templo judío (Act 7,48) como los templos paganos (Act 17,24), correspondiendo a una espiritualización progresiva del culto (Is 66,1-3). Este templo espiritual es el que corresponde a la espiritualidad del mismo Dios (Jn 4,20), a los «sacrificios espirituales» de los que va a hablar en seguida y, en general, al carácter sobrenatural, supraterreno, de la

[13] Cf. J. C. Plumpe, *Vivum saxum, vivi lapides:* Traditio 1 (1943) 1-14. Plumpe cita además los comentarios patrísticos y la aplicación litúrgica en la fiesta de San Esteban del Sacramentario Leoniano (= Veronense) ed. Mohlberg (Roma 1956) n.688; en los *Carmina* de Paulino de Nola (CSEL 30,92) y en el himno para la dedicación de una iglesia en sus diversas formas. Sobre la equivalencia «cuerpo-edificio» véase el Pastor de Hermas, *Sim.* 9 (BAC 65, 1047), y H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) 143s.

santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptables a Dios, por Jesucristo, [6] pues está escrito: «He aquí que coloco en Sión una piedra angular, | escogida, preciosa, | y el que crea en ella no será avergon-

Iglesia [14]. El templo está destinado a un *sacerdocio santo;* es decir, los cristianos son al mismo tiempo templo y sacerdocio. Estos cambios bruscos de metáfora no son extraños en esta epístola. La palabra ἱεράτευμα, tomada del Ex 19,6 (LXX), que va a citar en seguida (v.9), tiene sentido colectivo: cuerpo sacerdotal, sentido frecuente de los sustantivos terminados en -μα en el griego clásico [15]. De la misma manera que los sacerdotes son los intermediarios entre Dios y el pueblo, la Iglesia, no individual, sino colectivamente, tiene que ser la intermediaria entre la Humanidad y Dios, sustituyendo en esta misión al pueblo judío (Is 61,6) [16], cuyas prerrogativas hereda (v.9). La finalidad de este sacerdocio es la de ofrecer *sacrificios espirituales,* es decir, sacrificios que no tienen el carácter material, terreno, de los sacrificios tanto judíos como paganos. Qué acciones se incluyen entre estos sacrificios espirituales, podemos deducirlo de otros textos del NT: la completa entrega a Dios (Rom 12,1), la conversión santificada por el Espíritu Santo (Rom 15, 16), la fe (Flp 2,17), la limosna (Flp 4,18), la predicación del evangelio (Rom 1,9), la alabanza de Dios, la beneficencia y la ayuda mutua (Heb 13,15-16. Compárese Os 6,6). La imitación de Cristo paciente (2,21s; 3,18ss) y la caridad, a las que tanto invita el autor, debían estar aquí en primer término en su mente, y el *testimonio* de la comunidad frente al mundo pagano que se propone como finalidad de este sacerdocio en el v.9. No es seguro que aluda al sacrificio eucarístico, pero éste, dado su carácter «espiritual», no queda excluido (cf. 1 Cor 10,3; Jn 6,64), y el contexto, lleno de términos, imágenes y alusiones al culto litúrgico, hace posible su inclusión [17]. La mediación de Jesucristo se puede referir tanto a la oblación como a la aceptación de estos sacrificios por Dios. El sentido es el mismo en ambos casos.

6 *Está escrito:* la falta del artículo en el original (ἐν γραφῇ) difícilmente permite la traducción: «está en *la* Escritura» [18], y puede aludir a un texto escrito distinto de la Escritura, a una colección de testimonios o, más probablemente, a un himno cristiano. Esto

[14] Beare, siguiendo a B. Weiss, pone la espiritualidad en el vínculo espiritual que une a los hermanos en el cristianismo, en oposición al vínculo racial del judaísmo; pero no parece que sea ésta aquí la mente del autor.

[15] Hort y Beare prefieren el sentido de «ejercicio de las funciones sacerdotales»; pero en el v.9 tiene el sentido de «cuerpo sacerdotal», como admite el mismo Hort, equivalente al plural «sacerdotes» del texto hebreo de Ex 19,6 (cf. Ap 1,6); J. Blinzer: *Episcopus, Studien über das Bischofsamt* (Regensburg 1948); C. Eastwood, *The royal priesthood of the faithful* (Minneapolis 1963); J. Lecuyer, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères:* MaisD 27 (1951) 6-49 (cf. SelTeol 4 [1965] 85-88); *Lumen gentium* (Vatic. II) n.10-11; J. H. Elliott, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Pe 2,4-10:* NTSupp XII (1966). Para la traducción del v.5 cf. BDb § 145,1.

[16] La comunidad de Qumrân sentía también esta vocación de mediadora: 1QS 8,5-10, un interesante paralelo a 1 Pe 2,4-5. Cf. A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956) p.290.

[17] Así lo defiende E. Lohmeyer (cf. not.7), Selwyn (p.295s). Y. M. J. Congar, *Le Mystère du Temple* (Lectio Divina 22) p.213.

[18] Así Selwyn (cf. Ecli 39,32). BDb § 258,2 lo interpreta como: «en un texto de la Escritura». Sobre el sentido intransitivo de περιέχω cf. BDb § 308.

zado». [7] A vosotros, pues, el honor, a los que creéis; pero para los no creyentes, «la piedra que desecharon los constructores, | ésa se ha convertido en clave de arco» [8] y «en piedra de tropiezo y roca de escándalo», en la que tropiezan los que no creen en la palabra, y para

---

explicaría también las divergencias de la cita con el texto de los LXX y el TM (Is 28,16) y sus coincidencias con Rom 9,33, sin necesidad de admitir un influjo directo de Romanos. *La piedra angular* es la que lleva el edificio a término y le da cohesión. Equivale probablemente a «clave de arco», sobre todo al arco de entrada al edificio. El mismo sentido tiene en el v.7 la «cabeza de ángulo» [19].

7 El versículo empieza con un breve comentario a la cita anterior, que repite en forma positiva lo que aquella había dicho en forma negativa de los que creen en Cristo para llevar a dos nuevos textos que describen la acción de Cristo en los que le rechazan. El primero de los textos es del Sal 117,22 (LXX), citado también en Mc 12,10 como profecía de la ruina del pueblo judío como pueblo de las promesas de Yahvé y por San Pedro, en el mismo sentido, delante de las autoridades judías (Act 3,11).

8 El segundo, que se enlaza con el anterior sin solución de continuidad, es de Is 8,14. La cita se separa de la versión de los LXX y coincide en parte con Rom 9,33. Un indicio más de que ambas han utilizado una colección de testimonios o un himno primitivo. La cita aporta un nuevo cambio de metáfora. Cristo ya no es la piedra angular, sino *piedra de tropiezo*. La idea central es que frente a Cristo no cabe la indiferencia (Mt 12,30), una idea que aparece ya desde los principios (Lc 2,34), pero aquí se traslada del orden individual al social (Mt 21,43). Una sociedad religiosa, el judaísmo, tropieza en Cristo y se deshace, para dejar paso a una nueva sociedad religiosa, el cristianismo, que hereda y lleva a su plenitud trascendente los privilegios de la anterior (v.9). Una dificultad especial crea la última parte del versículo: *y para esto han sido destinados*. El trágico destino del pueblo judío, pues de él se trata, preocupó mucho a los primeros cristianos. Naturalmente, no pretende San Pedro dar en una sola frase toda una teología de la predestinación y de su concordia con la libertad. No se trata tampoco del destino de los individuos, sino del de un pueblo, y su mejor comentario son los capítulos de la epístola a los Romanos dedicados a este oscuro problema (Rom 9-11; véase sobre todo 11,11-12).

9-10 Una nueva amalgama de textos del AT citados y combinados libremente (tal vez de un himno) y enlazados por una pequeña glosa. La idea central es la de la vocación de la Iglesia (vosotros) como heredera, no del Israel histórico, sino del Israel ideal, el que estaba destinado a ser el pueblo judío, pero nunca fue: el Israel de

[19] El sentido es discutible, y la bibliografía extensa; pero J. Jeremías parece haber dejado suficientemente establecido el sentido que damos en el texto. Cf. Angelos 1 (1925) 65-70; ZNTW 29 (1930) 264-280; 36 (1937) 154-157; K. H. Schelkle (RAC 1,233) se inclina a admitir el sentido de «cimiento» en 1 Pe 2,6; P. Sciascia, *Lapis reprobatus:* Studia Antoniana 13 (Roma 1959).

esto han sido destinados. [9] Pero vosotros (sois) linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo en propiedad, a fin de que anunciéis los prodigios del que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz.

[10] «Los que un tiempo no (erais) pueblo, pero ahora pueblo de Dios, | que no habíais conseguido misericordia, pero ahora habéis encontrado misericordia».

---

las promesas (cf. Gál 6,16: Israel de Dios; Rom 9,7.10: Hijos de Abrahán; Heb 8,6: nueva alianza). San Pedro se contenta con hacer resaltar el hecho de la caída de Israel y su sustitución por la Iglesia, sin entrar en el análisis de la relación de ambos hechos. Compárese con Ef 2,11-22.

9 *Linaje escogido* (Is 43,20): aplica a la Iglesia la elección que en 1,1 atribuye a los individuos y en 2,4.6 a Cristo, *sacerdocio real, nación santa* (sobre «sacerdocio» véase v.5), cita de Ex 19,6 LXX (en el texto hebraico se dice «reino de sacerdotes»). Βασίλειον puede ser un sustantivo (cf. 2 Mac 2,17), y en este caso habría que traducir: reino y sacerdocio (cf. Ap 1,6) o tal vez «palacio real» (Lc 7,25), equivalente del edificio espiritual (v.5); pero el ritmo de la frase exige interpretarlo como adjetivo real = al servicio de un rey, o integrado por reyes, aludiendo a la dominación escatológica de los elegidos (Ap 5,10). Como el autor no vuelve a hacer alusión a esta prerrogativa, no es posible determinar su sentido con exactitud. *Pueblo en propiedad* (Is 43,21 LXX; cf. Ex 19,5; Mal 3,17). El precio que Dios ha pagado para adquirir este nuevo pueblo es la sangre de su Hijo (Act 20,28). La idea predominante en estas prerrogativas del nuevo pueblo de Dios es la elección (Ex 19,5). La finalidad de esta elección es *anunciar los prodigios* (ἀρετάς) o maravillas, no «virtudes» en el sentido que normalmente damos a la palabra [20]. *Del que os ha llamado*, es decir, de Dios (1,15), pues la vocación no se atribuye a Cristo, sino al Padre, que nos llama en Cristo (5,10). El tránsito que implica la conversión al cristianismo es descrito con frecuencia en el NT como tránsito de las tinieblas a la luz (Act 26,18 [Is 42,16] Rom 2,19; Ef 5,8). La comparación es común tanto al AT como a la literatura mística pagana [21] y a los escritos de Qumrân [22].

10 Este verso está formado, con las variantes impuestas por el contexto, de Oseas 1,6.9; 2,1.25. Esta profecía de Oseas es aplicada a la conversión de los gentiles también en San Pablo (Rom 9,25), y la interpretación paulina tiene que haber influido en la exegesis cristiana de esta profecía. La elaboración del texto en San Pedro, que se aparta mucho más del original que San Pablo, y el parale-

[20] Este sentido está atestiguado por los papiros. Cf. MM a.v. Sobre los Aretalogos de la antigüedad véase K. Prümm, *Religionsgechichtliches Handbuch* (Frieburg i. B. 1943) p.445s. No se puede excluir, sin embargo, el sentido de «alabanza», que es el subyacente en Is 42,12; 43,21. Cf. WB a.v. Sobre la Iglesia como pueblo de Dios cf. *Lumen gentium*, cap.2.

[21] *Corpus Hermeticum* 7.2.

[22] Fr. Nötscher, *Zur theologische Terminologie der Qumràn-Texte* (Bonn 1956) 92-103. La alusión que Perdelwitz *(Die Mysterien Religion...* p.77s) encuentra aquí al ritual de los misterios es totalmente innecesaria para explicar el texto.

[11] **Queridos, os exhorto a que, como extranjeros y peregrinos, os apartéis de las concupiscencias carnales, que hacen guerra al alma.** [12] **Tened una conducta ejemplar entre los paganos, para que, observándola, en aquello mismo en que os calumnian como malhechores, glorifiquen a Dios por vuestras buenas obras en el día de la visitación.**

---

lismo de las frases pueden indicar la existencia de un himno primitivo subyacente al texto, más bien que un influjo directo de Rom 9,25 [23].

SEGUNDA EXHORTACIÓN: VIDA SOCIAL CRISTIANA

Exhortación general. 2,11-12

11 *Como extranjeros y peregrinos* (Sal 38[39],13). Sobre el sentido de estos dos términos casi sinónimos véase 1,1.17. El pensamiento de nuestro destierro en la tierra—nuestra verdadera patria es el cielo (Heb 13,14; Flp 3,20)—forma aquí uno de los fundamentos de la moral. La brevedad de esta vida y la esperanza de la otra deben mantener al cristiano en el combate contra los *deseos carnales* que *luchan contra el alma*. Estos deseos carnales no son meramente los deseos sexuales. La *carne* aquí, como en San Pablo generalmente, no es el elemento material del compuesto humano—el cuerpo en oposición del alma—, sino el hombre entero con sus tendencias incontroladas (1,14), cuyos frutos describe San Pablo (Gál 5,19-21). El alma es el elemento superior, divinizado, destinado a la salvación (1,9), equivalente en algún aspecto al πνεῦμα paulino, y no el mero principio vital. Esta lucha íntima, que describen también San Pablo (Rom 7; Gál 5,16-17) y Santiago (4,1-5), era conocida de la diatriba grecohelenística [24] y pertenecía al bagaje ascético del tiempo. No implica, por tanto, una dependencia de la 1 Pe de Pablo o Santiago.

12 Este versículo es una aplicación concreta a la vida de los cristianos de Asia Menor de la norma general de Cristo (Mt 5,16). La conducta de los cristianos tiene que ser la mejor refutación de las calumnias paganas. El término elegido por San Pedro para expresar estas calumnias es muy genérico: malhechores, κακοποιῶν (cf. 2,14; 3,17; 4,15). Los términos paganos más antiguos que poseemos son también genéricos: *quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat* (TÁCITO, *Ann.* 15,44). Más tarde se citan en particular el ateísmo, infanticidio y el incesto [25]. En este ambiente hostil, la conducta de los cristianos tiene que brillar, no para conseguir una justificación personal de su modo de proceder, sino para que Dios sea glorificado. En la construcción del versículo ofrece dificultad el verbo: observar (ἐποπτεύοντες), que casi siempre es transitivo, pero aquí aparece usado intransitivamente. Probablemente hay que

[23] Esta es la opinión de Selwyn en la Additional Note F. de su comentario p.277ss.

[24] PLATÓN, *Fedón* 83b; FILÓN, *Leg. Alleg.* 2,106 (Cohn-Wendland 1,111,26ss). En Qumrân tiene la oposición «carne-espíritu» relativamente poca importancia. Cf. F. NÖTSCHER, o.c. en la not.22 p.85.

[25] ATENÁGORAS, *Legación por los cristianos* 3,1 (BAC 116,651); A. v. HARNACK, *Der Worwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten:* TU 28-4.

[13] **Someteos a toda institución humana a causa del Señor, sea al rey como soberano, [14] sea a los gobernadores como enviados por él**

---

suplir, como complemento directo, sean: «las buenas obras», o sea «la conducta», «el modo de vida» que se manifiesta en las buenas obras (cf. 3,2) [26]. Por estas buenas obras glorificarán los gentiles a Dios *en el día de la Visitación.* Este día puede ser el día del juicio (Is 10,3; Henoc 1,1; 96,2.8), en el que los pecadores tendrían que reconocer su equivocación (Sab 5,1-13); pero más probablemente se trata del día en el que Dios visitará a los gentiles con su gracia (Lc 19,44; Gén 50,24; Ex 3,16; Sab 3,7.13), pues sólo así se explica la glorificación de Dios por estos gentiles.

El poder civil y la sumisión cristiana. 2,13-17

13 *A toda humana institución* (κτίσει): el sentido de este término es muy discutido [27]. Unos creen que se le debe conservar un sentido obvio en el NT y los LXX y traducir: «a toda criatura humana» es decir, a todo hombre. En este caso, la norma sería generalísima, no restringida únicamente al estado, e introductoria de toda la perícopa 2,13-3,9. Paralelos de esta sumisión a todo hombre no faltan (Flp 2,3; Ef 5,21) [28]. Pero el paralelo con Rom 13,1; Tit 3,1 y la restricción impuesta por la disyunción de la frase siguiente: «sea al rey, sea a los gobernadores», parece exigir el sentido limitado de «institución humana» que le hemos dado (aunque este sentido de la palabra no ha podido ser comprobado por ningún documento contemporáneo), y aún más concretamente: de institución estatal. Las normas sobre la esclavitud (19-25) y la familia (3,1-7) irán precedidas de una nueva invitación a «someterse». San Pedro no hace una teoría del origen divino del Estado (cf. Rom 13,1). Desde un punto de vista menos teórico se contenta con exhortar a la sumisión *a causa del Señor,* con lo que posiblemente exhorta a la imitación de Cristo, que se sometió también a la autoridad del gobernador Pilatos (cf. Mt 27,2; Lc 2,20). En la sección siguiente se referirá ampliamente a esta imitación (2,21-24), pero es probable que se refiera únicamente a la voluntad de Dios, de la que habla en el v.15. *Rey* es un título que se puede aplicar a cualquiera de los soberanos a los que Roma permitía continuar reinando (Herodes el Grande, Mt 2,1; Herodes Agripa, Act 12,1; Agripa II, Act 25,13); pero se aplica por excelencia al César en el lenguaje vulgar (Act 17,7; Jn 19,15; FLAVIO JOSEFO, *De bello iudaico* 3,8.3 § 351). Como título oficial no aparece hasta el tiempo de Adriano.

14 *Gobernadores* (ἡγεμόσιν) es el título griego para los gobernadores de las provincias, prescindiendo de su rango (procónsules,

---

[26] H. G. MEECHAN: ExpTim 65 (1953-4) 93. Beare, por el contrario, prefiere mantener el sentido intransitivo: «conseguir una visión espiritual»; es decir, abrirse los ojos para ver algo que hasta ahora estaba oculto.

[27] H. TEICHERT, *1 Pe 2,13 eine crux interpretum?:* ThLitZ 74 (1949) 303s. Cf. H. SCHLIER, *Le jugement de l'Etat dans le NT: Le temps de l'Eglise* (Tournai 1961) 15-28.

[28] Así FOERSTER: ThWNT 3,1034, y H. TEICHERT, a.c., en la nota anterior.

para castigar a los malhechores y honrar a la gente de bien. [15] Porque ésta es la voluntad de Dios, que haciendo el bien amordacéis la ignorancia de los insensatos. [16] Como libres, y no usando de la libertad como velo para encubrir la maldad, sino como siervos de Dios. [17] Hon-

legados, procuradores). En las provincias senatoriales, los gobernadores eran nombrados por el Senado, no por el emperador, y en este caso estsban precisamente las provincias de Asia, Bitinia, Ponto y Galacia en estas fechas; pero no era de esperar que San Pedro entrara en estas distinciones técnicas en su breve nota práctica sobre la sumisión al poder civil.

La confianza en la honradez de la administración romana se refleja en estas líneas. Esta razón no es, con todo, decisiva para demostrar que el autor no conocía injusticias de la autoridad contra los cristianos, pues aun las persecuciones no quebrantarán esta confianza [29]. La frase tiene, por otra parte, carácter de frase hecha. Las condecoraciones cívicas destinadas a las gentes de bien no eran algo a lo que verosímilmente pudieran aspirar los cristianos a los que escribe San Pedro.

15 *Esta* (οὕτως) *es la voluntad de Dios.* Si οὕτως se refiere siempre a lo que antecede, como parece haber establecido Hort, la voluntad de Dios puede ser, o el precepto de someterse a la autoridad (v.13), o el que la autoridad premia a los buenos y castigue a los malos (v.14). En el primer caso, que es más probable, equivale a la frase «a causa del Señor». En todo caso, la oposición que sigue aclara el sentido de esta voluntad divina: no es solamente el que se haga el bien, sino el que esta práctica del bien amordace (literalmente «ponga un bozal») la ignorancia culpable (cf. 1 Cor 15,34), es decir, las murmuraciones que proceden de esa falta de comprensión. Es un rasgo típico de la psicología de San Pedro no atribuir esas murmuraciones a malicia, sino a ignorancia e insensatez (cf. Act 3,17). La frase es, además, expresión del punto de vista práctico (a diferencia de Rom 13,1-7) en que se coloca el autor: la sumisión al poder civil tiene un gran valor apologético, y Dios quiere que se utilice en favor del cristianismo. Amenazado éste por movimientos populares, aún podía esperar un apoyo en la autoridad. Los apologistas posteriores no olvidarán esta recomendación [30].

16 Este versículo, construido con independencia del anterior (nominativo en vez de acusativo), vuelve de nuevo sobre la idea central del v.13: *Someteos.* El que los cristianos son *libres* es conocido de sobra por los lectores de la epístola y no necesita más aclaración. La libertad no queda destruida por la sumisión al poder según la voluntad de Dios, pero es desconocer el verdadero sentido de esa libertad, convertirla en pretexto para la rebeldía. Es la misma doctrina de equilibrio entre libertad y servicio que encontramos en San Pablo (1 Cor 7,22; Gál 5,13).

17 La construcción gramatical de esta frase ofrece dificultad, porque el primer imperativo es aoristo, mientras que los otros tres

[29] *Martirio de San Policarpo* 10,2 (BAC 65,679).
[30] Tertuliano, *Apolog.* 30 (ed. E. Dekkers, Corp. Christ. 1,141).

rad a todos, amad a vuestros hermanos, temed a Dios, honrad al rey.

---

son presentes. Estrictamente habría que considerar estos tres imperativos presentes como explicación de la norma general del primero: dar a cada uno el honor que le es propio; es decir: amad a los hermanos, temed a Dios, honrad al rey [31]. Pero esto llevaría a una subdivisión y un orden bien extraños: hermanos, Dios, rey. Por otra parte, el griego helenista es menos consecuente que el clásico en el uso de los tiempos, y meras razones eufónicas pueden explicar aquí un cambio de tiempo sin cambio de sentido [32]. El versículo se divide, pues, mejor en dos partes, agrupadas las dos primeras y las dos últimas frases: Para todos se pide honor, pero para la comunidad se requiere amor. A la comunidad se llama ἀδελφότης, un término que en todo el NT aparece sólo aquí y en 5,9. La insistencia en la necesidad del amor fraterno (1,22; 3,8) le ha llevado a escoger este término para designar la Iglesia. La segunda parte del versículo alude a Prov 24,21; pero, mientras aquí se dice: «teme, hijo, a Dios y al rey», San Pedro, partiendo del sentido religioso del temor como actitud fundamental cristiana (1,17; cf. Mt 10,28), reserva el temor exclusivamente para Dios.

La conducta cristiana de los esclavos. 2,18-25

Después de la recomendación general dirigida a todos los cristianos en el párrafo anterior, se dirige ahora el autor en particular a los distintos grupos sociales que integraban la comunidad: esclavos, esposas, esposos. Estas recomendaciones, que presuponen una organización de la sociedad familiar propia de la antigüedad, se encuentran en otros pasajes del NT (Col 3,18; 4,1; Ef 5,22; 6,9), y su esquema parece provenir de tradiciones catequísticas del cristianismo primitivo, que a su vez están relacionadas con esquemas estoicos y judío-helenísticos de las obligaciones domésticas y cívicas [33]. La importancia relativa que se da en esta epístola a los esclavos y la falta de una exhortación equivalente para los amos, hacen sospechar que los esclavos formaban un núcleo numeroso en las comunidades asiáticas. Los sufrimientos inherentes a la dura condición de los esclavos dan ocasión al autor para extenderse en la explicación del sentido de la pasión y muerte de Cristo. San Pedro, como San Pablo, no pensaba alterar las estructuras sociales del Estado antiguo, aunque la doctrina de la hermandad de todos en Cristo (1,3), de la libertad (2,16) y del amor fraterno (2,17) contuvieran en germen la supresión de la esclavitud.

[31] Así BDb § 337,2. Cf. E. Bammel, *The Commands in 1 Peter 2,17:* NTSt 11 (1965) 279-281.

[32] Ejemplos de esta falta de rigor en el uso de los tiempos pueden verse en L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik:* HNT 1-1 (Tübingen 1911) p.121.

[33] Cf. M. Dibellius, Excursus sobre Col 3,18-4,1 (HNT² 1927) 36-38; K. Weidinger, *Die «Haustafeln»* Ein Stück urchristlicher Paränese (Untersuchungen z. NT 14, Leipzig 1928); H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) p.250s. Beare (p.195) admite la dependencia directa de 1 Pe de Efesios, más bien que de las «Haustafeln» primitivas, cuya existencia pone en duda.

[18] Vosotros, siervos, someteos con todo temor a los amos, no sólo a los buenos e indulgentes, sino también a los difíciles. [19] Es una bella acción si por sentido de responsabilidad para con Dios sufre uno penas, padeciendo injustamente. [20] ¿Qué gloria hay en soportar los gol-

---

18 A los esclavos (οἰκέται = esclavos domésticos) se les exhorta a la sumisión [34] con todo temor. Este temor es el temor reverencial del que habló en 1,17 como actitud fundamental del cristiano (3,2.4.16), y no es, por tanto, el temor a los amos temporales, sino el temor de Dios. Lo mismo se deduce de la motivación de los versos siguientes: *por sentido de responsabilidad para con Dios, bella acción delante de Dios* (v.19.20), y de los paralelos de Col 3,22 (temiendo a Dios) y Ef 5,5-6 («como a Cristo», «como siervos de Cristo»). Compárese con *Didaché* 4,11 (BAC 65,82), que considera al amo como imagen (τύπος) de Dios. A los amos los divide el autor en dos clases: los buenos e indulgentes (comprensivos) y los difíciles (σκολιοῖς = literalmente «encorvados, torcidos»), que tratan injustamente aun a los esclavos de buena voluntad. Esta era la situación más delicada para los esclavos, y quizá más aún para los recién convertidos que tenían conciencia de su libertad y de su dignidad personal; por eso, el resto de la exhortación se ceñirá a este tema [35].

19 *Es una bella acción:* literalmente «una gracia» (χάρις), palabra que aquí no tiene sentido técnico de «gracia de Dios», sino el sentido más primitivo de «obra agradable a otro y que se granjea su estimación» (Sófocles, *Ayax* 522; Ecli 3,31 [34]; Lc 4,32); aquí, naturalmente, agradable a Dios o delante de Dios (v.20). La palabra que traducimos *sentido de responsabilidad* (συνείδησις) significa literalmente *conciencia*, y puede tener dos sentidos, como en castellano: 1) Ser consciente de algo; por ejemplo, «tener conciencia de pecado» (Heb 10,2), es decir, «sentirse pecador». Había, pues, que traducir: con el pensamiento de Dios en el corazón. 2) La conciencia moral, el sentido de responsabilidad (éste es el sentido más frecuente en San Pablo (Rom 13,5; 1 Cor 10,25.27), que es el que introduce este término, ausente de los sinópticos, en la literatura cristiana; y es también el sentido en otros textos de San Pedro (3,16.21). Por eso nos inclinamos por este segundo sentido, aunque el primero es también muy probable [36].

20 Este versículo es solamente una explicación del anterior. El gloriarse cínicamente del estoicismo con que se soportaban los castigos corporales era frecuente entre los esclavos [37]. San Pedro les hace ver que la verdadera gloria, es decir, la gloria delante de Dios, no consiste meramente en padecer con estoicismo, sino en

[34] Sobre el sentido imperativo de los participios en esta perícopa cf. la not.1.

[35] Sobre la situación de los esclavos cristianos cf. C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* 1 (München 1954) 736-743.

[36] Cf. C. Spicq, *La conscience dans le NT* RB 47 (1938) 50-80; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament. A Study of Syneidesis in the NT* (Chicago 1955).

[37] Los castigos más frecuentes eran los azotes y las bofetadas, y la única arma de defensa de los esclavos contra estas situaciones inevitables era la jactancia de padecer estoicamente (cf. H. Gunkel, *Die Schriften des NT*³ vol.3 p.273) o los insultos y las amenazas. A esta actitud responde el v.23.

pes, si se ha faltado? Pero, si haciendo el bien soportáis el sufrimiento, esto es una bella acción delante de Dios, [21] pues para esto habéis sido llamados. Porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas. [22] «El no cometió pecado, ni se halló

---

padecer injustamente. Este sufrimiento inmerecido es el elemento de la imitación de Cristo que el autor va a exponer ampliamente en los versículos siguientes.

21 *Para esto*, es decir, para soportar el sufrimiento haciendo el bien. *Habéis sido llamados:* este «llamar» (καλεῖν) no es meramente la invitación a entrar en el reino de Dios, sino el llamamiento eficaz por el que pertenecen de hecho a la comunidad de los elegidos (1,17; 2,9), y el término último de este llamamiento no es el dolor, sino la gloria eterna de Dios en Cristo (1 Pe 5,10) o su maravillosa luz (2,9) [38].

Pero hay que pasar antes por el sufrimiento (5,10), y la primera razón para esto es la imitación de Cristo. *También Cristo sufrió:* algunos manuscritos y versiones (S, siro-peshita, armenia, Ambrosio) leen *murió* (cf. 3,18). Era de esperar que el autor dijera, siguiendo el curso de las ideas: «sufrió siendo inocente». En realidad dice eso mismo, pero más profundamente: sufrió por *vosotros*, es decir, no por sus pecados propios (v.22), sino por los ajenos (3,18). Aunque en este versículo aún sigue refiriéndose concretamente a los esclavos: *vosotros* (la variante *nosotros* no es probable), en seguida dará carácter universal a su afirmación (v.24) y dejará fuera de dudas que el sufrir por ellos no significa únicamente darles un ejemplo de paciencia en los sufrimientos injustos (v.24 y 3,18). *Dejándoos ejemplo* (ὑπογραμμόν): palabra que se encuentra sólo aquí en el NT y tiene dos sentidos: *a)* esquema de un dibujo, o de un bordado, que los discípulos tienen que realizar o completar; *b)* plana de escritura que los niños tienen que copiar con exactitud. Pero en sentido figurado significa, en general, *ejemplo*, y esto permite pasar de la idea de imitación a la de seguimiento. Cristo les ha precedido en el camino del dolor, y ellos tienen que seguir sus huellas (Mt 11,28s; 1 Tes 1,6; Flp 2,5; Heb 12,2) [39].

22 Pero el autor no puede aludir a los sufrimientos de Cristo, aunque sea en un contexto puramente exhortativo como éste, sin referirse al gran tema cristológico de la muerte redentora (22-24). Esta idea la expresa en parte con palabras tomadas del capítulo 53 de Isaías. Pero estas palabras no se aducen como una prueba de Escritura, sino que fluyen espontáneamente como si las palabras de Isaías fueran más apropiadas para describir a Cristo que sus propios recuerdos personales. Probablemente, la expresión misma era conocida de sus lectores, y quizá proceda de un himno cristológico primitivo [40]. La cita corresponde a Is 53,9, con ligeras variantes, que

[38] Otros términos de la vocación en el NT son: la penitencia (Lc 5,32), la comunión con Cristo (1 Cor 1,9), la paz (Col 3,15), la libertad (Gál 5,13), la santidad (1 Tes 4,7), la fe en la verdad (2 Tes 2,13-14).

[39] Sobre la idea del seguimiento de Cristo en el NT véase: R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des NT* (München 1954) p.22-29, y la literatura citada por él.

[40] Como himno lo consideran: H. WINDISCH, p.65; SELWYN, p.179 y 268s. R. BULT-

engaño en su boca»; [23] al ser insultado, no respondía con insultos; cuando padecía, no amenazaba, sino que se entregaba al que juzga justamente. [24] El mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo en el

---

pueden proceder del carácter de himno a que hemos aludido. La impecancia de Cristo (Jn 8,46; 2 Cor 5,21; 1 Jn 3,5; 1 Pe 1,19; 3,18) se aduce para hacer resaltar lo inmerecido de sus padecimientos [41].

23 Este versículo, sin ser una cita literal, está lleno de reminiscencias del mismo c.53 de Isaías (v.7 LXX), pero lleno también de alusiones a la historia de la pasión. Compárese el *insultado no respondía con insultos* con lo que los evangelistas nos dicen del silencio de Cristo en su pasión: Mc 14,61; 15,5; Mt 26,63; 27,12-14; Lc 23,9, y sobre el no responder con amenazas a los padecimientos: Mc 14,65; Lc 23,34. El objeto del verbo *entregar* no está expresado en el texto. Puede ser «su causa» la que ponía en manos de Dios (así Windisch, que cita: Josefo, *Ant.* 4,2,4 § 33 «dejar el juicio a Dios». Cf. Rom 12,19; Heb 10,30). Sin embargo, Isaías 53, que está en la mente del autor en todo este pasaje, sugiere más bien la idea de «entregarse a sí mismo» (53,6.12 LXX; cf. Jn 19,30; Lc 23,46). La lección de la Vulgata, que no se apoya en ningún manuscrito griego: «tradebat autem iudicanti se iniuste», refiere el texto a Pilato, pero, aunque es una variante bien antigua, carece de probabilidad.

24 Este versículo ensancha aún más las perspectivas del autor, pasando de la ejemplaridad en los sufrimientos de Cristo al sentido profundo de su muerte (aludido ya en el v.21: padeció por vosotros), la satisfacción vicaria de Cristo. Un tema perteneciente a la tradición más primitiva (1 Cor 15,3; 2 Cor 5,21; Rom 3,24; Jn 1,29; Heb 9,28; 1 Jn 1,7; Ap 1,5) [42]. Como los anteriores, está lleno de alusiones a Isaías 53,4-6.11.12. El sentido general es claro; los detalles, en cambio, son oscuros. Tal vez por mezclarse la idea de sacrificio con el rito de la expiación por el macho cabrío (Lev 16, 20-22) para explicar el carácter especialísimo del sacrificio expiatorio de Cristo. El término *llevó* (ἀνήνεγκεν) es generalmente un término sacrifical (2,5; Heb 7,27); pero, en este caso, teniendo como objeto «los pecados», no puede tratarse de «ofrecerlos en sacrificio». La relación entre pecado y sacrificio está en Heb 7,27: «ofrecer sacrificios por sus propios pecados». Aquí significa, por tanto, cargar

MANN, *Bekenntniss- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief:* Coniectanea Neotestamentica 11 (1947) 12s.

[41] Sobre la interpretación de Isaías 53 en el cristianismo primitivo cf. H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*³ (Berlín 1952) p.100s; CH. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*² (London 1950) 23-26; O. CULLMANN, *Die Christologie des NT* (Tübingen 1957) 68-79; J. JEREMÍAS, *Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum:* MelG p.113-119; W. ZIMMERLI y J. JEREMÍAS: ThWNT 5,653-713 (contra esta última interpretación cf. R. BULTMANN, *Theologie des NT*³ [Tübingen 1958] 32s); D. M. STANLEY, *The Theme of the Servant of Yahweh in primitive Christian Soteriology and ist Transposition by St. Paul:* CBQ 16 (1954) 385-425; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigun von Sühntod Jesu Christi* (Gottingen 1955), y la literatura reciente recogida por H. HAAG, *Ebed-Jahwe-Forschung* 1948-1958: BZ 3 (1959) 174-204.

[42] Sobre la expiación por sustitución cf. A. MÉDEBIELLE: DBS 3,1-262. Para 1 Pe: 242-253 y la amplia literatura citada por él; L. SABOURIN, *Redemption sacrificielle* (Bruges 1961) 314-316. Para «se *entregaba*» (v.23) cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1953) 268, nt.29.

madero, a fin de que, muertos a los pecados, vivamos para la justicia. El por cuyas llagas habéis curado. [25] Porque estabais errantes como ovejas, pero os habéis vuelto ahora al Pastor y Guardián de vuestras almas.

---

en su cuerpo con el castigo del pecado (Gál 3,13). *En el madero:* ἐπὶ τὸ ξύλον. Esta palabra es usada para designar la cruz por el mismo San Pedro en Act 5,30 y 10,39 y denota ante todo la afrenta del patíbulo (Dt 21,28). La frase se puede traducir también: «llevó nuestros pecados en su cuerpo al madero». Así la cruz tomaría el sentido de altar al que Cristo lleva los pecados; pero este sentido está en contra de la persuasión de todo judío de que nada impuro se podía poner sobre el altar. Por otra parte, ἐπί con acusativo en la *koiné* no responde ya exclusivamente a la cuestión *hacia dónde*, sino también *en dónde*, y esto justifica la traducción que damos del texto [43]. El efecto de este sacrificio se pone en el abandono actual de los pecados (4,1). Compárese con las fórmulas de San Pablo Rom 6,18; 2 Cor 5,21, que prefiere el singular: librar del pecado [44]. San Pedro se contenta con exponer el efecto de la muerte de Cristo, sin hacer alusión al modo concreto por el que el fruto de la muerte de Cristo se aplica a los particulares, aunque los términos «morir a los pecados», «vivir para la justicia», pueden aludir al rito bautismal (Rom 6,10-14.18-19). La última frase es de nuevo una cita de Is 53,5 y una alusión a la sangre redentora. Μώλωπι significa excoriación, la huella sangrienta de los azotes que muchos de los esclavos a los que se dirige San Pedro conocían por experiencia. Pero a pesar de que tanto esta palabra como la de *madero* empleada anteriormente, sugieren los dos castigos propios de los esclavos: la cruz y los azotes, es lo más probable que San Pedro no restrinja aquí su consideración a ellos. Las afirmaciones son tan generales que se pueden referir a todos los cristianos.

25 Este versículo continúa en su primera parte la cita de Isaías del versículo anterior (53 5-6), cambiando también la primera por la segunda persona del plural. *Os habéis vuelto ahora* (aoristo) (la atención del autor vuelve de nuevo a dirigirse a los esclavos): se refiere más al acto mismo de la conversión (¿bautismo?) que a una actitud permanente. La denominación de Cristo como *Pastor* está implicada ya en Mc 6,34; 14,27; Lc 15,4-7; Mt 18,12-14. Explícitamente se encuentra en Jn 10,11ss; Heb 13,20, y 1 Pe 5,4, y para San Pedro, encargado de apacentar las ovejas de Cristo (Jn 21,16), debía tener un sentido muy especial. Más difícil es determinar el sentido del segundo nombre *guardián* ('Επίσκοπον). Los dos términos aparecen unidos a veces en el mismo contexto como si el segundo no fuera sino una función del primero; más que un nuevo título, pastor y obispo se han convertido para nosotros en sinónimos (Selwyn) (Act 20,28; Ez 34,11-12 LXX y 1 Pe 5,2-3). Sin embargo, se puede decir que todo lo que judíos o paganos dijeron de Dios

[43] BDb § 233.
[44] S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione:* I. De Notione Peccati (Romae 1957) 80.

3 [1] **De la misma manera vosotras, mujeres, someteos a vuestros maridos, a fin de que, si algunos no creen en la Palabra, sean ganados,**

como *Episkopos* se dice aquí de Cristo, de modo que Cristo es el mejor conocedor de las almas (Sab 1,6) y, al mismo tiempo, el que con una entrega más abnegada las vigila[45] (Heb 12,15).

CAPITULO 3

La vida conyugal. 3,1-7

En el cristianismo naciente, como en el mundo helenista, la mujer ocupa un puesto preeminente[1]. Entre las convertidas, una parte estaba casada con maridos que permanecían aún en el paganismo (3,1). Esto podía dar ocasión a graves dificultades domésticas[2]. El mejor modo de obviarlas es la sumisión (3,1), la dulzura (3,4), la fidelidad (3,2) y el silencio (3,1-4). San Pedro no alude (a diferencia de 1 Tim 2,12) a la función de la mujer en las reuniones religiosas. Esta breve ética de la mujer tiene paralelos en Ef 5,22-24; 1 Tim 2,9-15; Tit 2,4-5; 1 *Clem.* 1,3; *Policarpo ad Phil.* 4,2 (BAC 65,178.664).

1 *De la misma manera:* se refiere a las mujeres (cf. v.8) y no a la sumisión, como si la sumisión de la mujer tuviera que ser semejante a la del esclavo, un pensamiento que está bien lejos de la mente del autor (cf. v.7). *Vuestros maridos:* la palabra ἰδίοις (propios) equivale meramente al posesivo *vuestros*, pero es suficiente para eliminar toda ambigüedad. No se trata de una sujeción general de la mujer al hombre, sino únicamente de la jerarquía matrimonial. La condición que sigue, *si algunos no creen,* no implica un juicio del autor sobre el número restringido de los maridos que no creen, sino que equivale a «todos aquellos que no creen»[3], sin determinar si son muchos o pocos. Desobedecer a la Palabra es negarse a aceptar el Evangelio (4,17). Pero para conquistar a estos rebeldes hay otro medio, además de la predicación: la conducta de la mujer. San Pedro supone que al marido ha llegado también la predicación, sea al asistir a una reunión cristiana, cosa permitida en este tiempo a los gentiles (cf. 1 Cor 14,24-25), sea por la visita de algún predicador cristiano. El problema de la separación en los casos irreductibles (1 Cor 7,12-17) no lo plantea San Pedro, que parece tener más confianza en los métodos suaves. La experiencia (Mt 26,33-35.51-52) había enseñado a Pedro el peligro de los medios violentos.

[45] Cf. H. W. Beyer: ThWNT 2,611; S. Bartina, *Pedro manifiesta su poder primacial (1 Pe 2,25):* CultB 21 (1964) 333-36.

[1] A. Oepke: ThWNT 1,776-790; F. Blanke-F. J. Leenhardt, *Die Stellung der Frau im NT und in der alten Kirche* (Zürich 1949); P. Ketter, *Cristo y la Mujer* (Madrid 1945); Id., *Figuras femeninas en la vida de Jesús* (Madrid 1945).

[2] Para una época más tardía, con conflictos tal vez más agudos, cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* 2,4-7: ed. Kroymann, Corp. Christ. 1,388-392.

[3] Compárese con locuciones parecidas en Mc 8,34; 1 Cor 7,13, donde los manuscritos alternan εἴ τις con ὅστις. Cf. A. T. Roberston, *A Grammar of the Greek NT* (London 1914) p.956.

sin palabras, por la conducta de las mujeres, [2] observando vuestra conducta casta en el temor [de Dios]. [3] Vuestro adorno no sea el exterior: trenzarse los cabellos, ceñirse de oro o cargarse de vestidos, [4] sino el hombre oculto del corazón en la incorruptibilidad de un es-

---

2 Este verso pone de manifiesto que en la sociedad pagana la vida casta de la mujer era admirada [4]. Esta castidad en el cristianismo está penetrada de la actitud general de temor reverencial a Dios que debe dominar todas las actuaciones del cristiano (1,17; 2,18; 3,16). La palabra *casto* (ἁγνός) puede tener un sentido más amplio: «puro, incontaminado», comprendiendo otras virtudes además de la castidad (Sant 3,17; 2 Cor 7,11). El participio que traducimos «observando» (ἐποπτεύσαντες; cf. 2,12) está en aoristo y no en presente, por indicar más bien la causa que la ocasión de la conversión (Selwyn) [5].

3 Las diatribas contra el lujo de la mujer eran comunes a moralistas judíos, paganos y cristianos [6]. Los nombres verbales utilizados por San Pedro (y difíciles de traducir) insisten sobre todo en el tiempo requerido para los peinados complicados o el vestirse, con la ayuda, naturalmente, de las «ornatrices» para escoger las alhajas, y de la doncella *(a veste)* para el vestido [7]. No es fácil, sin embargo, que una parte considerable de las mujeres que entonces pertenecían al cristianismo dispusiera de medios suficientes para estos lujos. Probablemente San Pedro utiliza aquí un clisé conocido (1 Tim 2,9) como contraste para hacer resaltar el versículo siguiente.

4 La oposición de este versículo al anterior es exacta: a lo exterior, lo interior; al adorno aparente, la realidad misma. *El hombre oculto* es el hombre interior (Rom 7,22; Ef 3,16; 2 Cor 4,16) [8]. *Del corazón:* este genitivo puede ser posesivo: «el hombre que habita en lo íntimo del corazón», o más probablemente un genitivo de definición: el hombre escondido, que es el corazón; es decir, que es el punto central y la fuente de la vida superior (pensar, querer, sentir), tanto del hombre natural como del redimido. En este último está precisamente el punto de inserción con lo sobrenatural, allí donde el «Espíritu» se derrama (Rom 5,5; 2 Cor 1,22; 4,6; Gál 4,6) y habita Cristo (Ef 3,17). *En lo incorruptible* (ἐν τῷ ἀφθάρτῳ): es un adjetivo neutro sustantivado que equivale a un abstracto: la incorruptibilidad [9]. Esta es precisamente la esfera de la divinidad

[4] Precisamente por esta razón, la castidad y, sobre todo, la virginidad es uno de los tópicos de la apologética cristiana antigua. Cf. F. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva* (BAC 45) p.65-67.

[5] Sin embargo, P72 y S* leen el presente como en 2,12.

[6] Véase la sátira de Isaías 3,18-24; *Testamento de los doce patriarcas: Rubén* 5,5; JUVENAL, *Sátiras* 6,487-507; C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (München 1954) vol.1,225.

[7] Para un período un poco posterior (s.II) estamos bien informados de la complicación de los peinados y atavíos femeninos. Cf. J. CARCOPINO, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio* (Buenos Aires 1942) 2,1,4: «La cura corporis de la romana: la Ornatrix».

[8] El no utilizar la frase de San Pablo «el hombre interior», que realzaría más literalmente el contraste con el «adorno exterior», es un indicio más de que el autor es independiente de San Pablo (Selwyn).

[9] BDb § 263. Cf. J. B. BAUER, *De «cordis» notione biblica et hebraica:* VD 40 (1962) 27-32.

píritu dulce y sereno. Esto es precioso a los ojos de Dios. [5] Así se adornaban en otro tiempo las santas mujeres, las que esperaban en Dios, sometiéndose a sus maridos. [6] Así Sara obedeció a Abrahán, llamándolo señor. Y vosotras os hacéis hijas suyas haciendo el bien y no dejándoos espantar por ninguna intimidación.

(1 Tim 1,17), en la que el hombre entra por la regeneración (1,4.23), el hombre interior, mientras que el exterior está sujeto a la corrupción (2 Cor 4,16). La palabra que traducimos por «espíritu» (πνεῦμα) puede significar: disposición psicológica, temperamento (Lc 9,55; 1 Cor 4,21; Gál 6,1), y este sentido se adapta aquí bien al contexto. Sin embargo, su relación con la «incorruptibilidad» o inmortalidad, que es considerada siempre como una participación de la divinidad, hace muy verosímil que conserve también aquí la palabra su carácter estrictamente religioso de espíritu dado por Dios (equivalente a nuestro actual concepto de «gracia») más que el de disposición puramente psicológica [10]. Este espíritu se ha de manifestar, no en palabras elocuentes, sino en la *dulzura* frente a los accesos de ira de los demás (IGNACIO, *Ad Eph.* 10,2: BAC 65,453; Mt 11,29) y la serenidad silenciosa. A los ojos de Dios, para el que están al descubierto los corazones (Rom 8,27; 1 Cor 4,5) y no juzga por apariencias (1 Sam 16,7), esta vida silenciosa y abnegada de la mujer es de alto valor (Mc 14,3).

5 La Iglesia, heredera del Israel de las promesas (2,9), se apropia también sus ejemplos de virtudes. La historia del cristianismo era aún demasiado breve, y los ejemplos de heroísmo pagano eran sospechosos por su origen [11]. Estas mujeres se llaman «santas» por pertenecer al Israel de la elección divina (Rom 9,6-8).

6 Entre éstas, Sara, la esposa del padre de los creyentes, es para las esposas cristianas el mejor ejemplo. La ocasión aludida en este versículo es Gén 18,12. *Señor* era el título con que la mujer hebrea se dirigía habitualmente a su marido. En un matrimonio modelo, como el de Abrahán y Sara, este título no era pura fórmula, sino expresión de la sumisión habitual que San Pedro quiere que sea la virtud fundamental de la esposa cristiana. *Os hacéis sus hijas*: el aoristo (ἐγενήθητε) es extraño aquí, pues no parece hacer alusión, como en otros casos, a un hecho pasado (al bautismo), sino a la práctica constante de la virtud. Dos soluciones son posibles: 1) Tomarlo como aoristo gnómico, sin significación temporal, aunque este uso es raro o desconocido en el NT [12], y traducir, como hacemos en el texto, por el presente. 2) Considerar toda la frase como un paréntesis: «Así Sara, de la que os habéis hecho hijas..., obedeció a Abrahán». El final del versículo se unirá con el versículo anterior de esta manera: «Las santas mujeres... se adornaban sometiéndose a sus maridos, haciendo el bien y no temiendo...» [13].

[10] Así R. Knopf contra B. Weiss, Kühl, von Soden, Windisch, etc.

[11] Véase, sin embargo, cómo un romano cristiano los seguía apreciando: 1 *Clem.* 55,1: BAC 65,227 (citado por R. Knopf).

[12] M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*[2] n.191.

[13] En el texto hemos seguido la puntuación de Bover. La segunda solución sigue la puntuación sugerida en el margen por WH y adoptada por Selwyn. Beare propone ambas soluciones.

[7] Vosotros, maridos, lo mismo: vivid la vida común con la comprensión de que la mujer es un ser más débil. Tratadlas con honor, como coherederas también de la gracia de vida. Así no habrá obstácu-

---

Esta solución violenta demasiado tanto la construcción gramatical como el sentido. Este texto no es decisivo, sin embargo, como quieren Holzmeister y Windisch, para probar que las lectoras eran étnico-cristianas, pues, aunque las judío-cristianas ya eran hijas de Sara por la sangre, esta descendencia no es la decisiva en la nueva economía (Rom 9,6-9; Gál 3,7). San Pedro pone como causa de esta filiación el *hacer el bien y el no temer ninguna intimidación.* Esta última parte de la frase es una adaptación de Prov 3,25. El autor piensa, naturalmente, en las amenazas con las que un marido no-cristiano podía aterrorizar a su mujer [14]. Windisch considera poco paulina la mención de las obras y la omisión de la fe en este contexto, pero el mismo San Pablo no es tan exclusivista. Compárense los tres paralelos Gál 5,6; 6,15, y 1 Cor 7,19.

7 La exhortación de los maridos deja ver que éstos normalmente tenían esposas cristianas. La brevedad de la alocución puede indicar que su número era también menor o, simplemente, que su situación no era tan difícil como la de la mujer. A los maridos se les ordena, pues, que la *cohabitación*, que abarca aquí todos los aspectos espirituales y corporales de la vida común (cf. Ecli 25,8), se lleve *con comprensión* (κατὰ γνῶσιν), es decir, con prudencia y con conocimiento (cf. 2 Cor 6,6; 2 Pe 1,5). Este conocimiento es en el NT, generalmente, el conocimiento de Dios, pero aquí incluye además el conocimiento del carácter peculiar de la mujer. *La mujer es un ser más débil:* la palabra que traducimos con el nombre genérico *ser*, significa literalmente vaso, recipiente (σκεῦος). La significación de este término es muy discutida. Probablemente significa *cuerpo* en general, y no exclusivamente el de la mujer (1 Sam 21,5-6; 2 Cor 4,7; *Testamentum Nephtali* 8,6; *Epist. Barn.* 7,3; 11,9; 21,8: BAC 65,785.795.810) [15]. Por esto, la mayor debilidad que se le atribuye a la mujer es la corporal, y no en orden a la virtud, aunque esta inferioridad de la mujer con respecto a la virtud era un tópico de la filosofía griega (PLATÓN, *Leyes*, 6,781b). En relación con los bienes del espíritu no hay diferencia entre hombre y mujer (Gál 3,28), y ambos son *coherederos de la gracia de Vida* (1,3-9). Este es el fundamento del honor que el hombre debe tener a la mujer, aunque ésta sea más débil y le esté sometida en el orden social de la familia [16]. La cohabitación comprensiva y la concien-

[14] Que estas amenazas llegaban hasta la delación delante de los tribunales nos consta por JUSTINO, 2 *Apol.* 2: BAC 116,262; TERTULIANO, *Ad Uxorem* 2,5: ed. Kroymann, Corp. Christ. 1,390.

[15] Selwyn cita además: LUCRECIO, *De rerum natura* 3,554ss; CICERÓN, *Tusc. Disp.* 1,22. Sobre el discutido texto de 1 Tes 4,4 cf. B. RIGAUX, *Les épîtres aux Thessaloniciens* p.504s, que admite también para este texto el sentido de «cuerpo» y no de «mujer». Los textos helenistas citados se refieren al cuerpo como receptáculo del alma, dentro de una concepción dualista. En cambio, los textos rabínicos aducidos por Strack-Billerbeck (3,632) parecen aludir únicamente a la constitución anatómico-fisiológica de la mujer en orden a la generación.

[16] Si se sigue la puntuación de WH: «a la mujer, como ser más débil, tratadla con honor», la razón de darles honor es precisamente su debilidad.

lo para vuestras oraciones. [8] En fin, sed todos de un mismo sentir, llenos de compasión, de amor fraternal, de misericordia, de humildad. [9] No devolviendo mal por mal, ni insulto por insulto, sino al contrario, bendiciendo, porque para esto habéis sido llamados, a fin de heredar la bendición.

---

cia de la igualdad de dignidad delante de Dios es la que hace posible la oración de los esposos (1 Cor 7,5).

Sumario de las virtudes cristianas. 3,8-12

El código doméstico se termina con una exhortación general, en la que se exhorta sobre todo a las virtudes que han de reinar en el interior de la comunidad (v.8), aunque sin olvidar la relación de ésta con el mundo hostil del exterior, un problema que nuestro autor llevaba muy en el corazón. Como confirmación y resumen de toda la exhortación, un texto del AT (Sal 33,13-17 LXX).

8 De los cinco adjetivos que constituyen esta exhortación [17], los tres primeros se encuentran en el griego literario, pero no en la Biblia griega, aunque la idea, con otros nombres, se encuentra con frecuencia: *de un mismo sentir* (Act 4,32; Jn 17,23), *llenos de compasión* (Rom 12,15), *de amor fraterno* (Jn 13,34; Rom 13,8, etcétera). El cuarto: *llenos de misericordia*, significa literalmente «tener buen corazón» (Ef 4,32; cf. Policarpo, *Ad Phil.* 5,2; 6,1; 1 *Clem.* 14,3: BAC 65,665.190). El último, «humilde», se encuentra en el griego literario, generalmente, en el sentido peyorativo de abyección. Un claro testimonio de la revolución de valores que trae el cristianismo.

9 *No devolviendo mal por mal:* es probablemente una frase de Cristo, no recogida en esta forma por los evangelios canónicos, aunque quizá más cercana a la expresión original que la misma frase de Mt 5,39. La semejanza con 1 Tes 5,15 y Rom 12,17 y su independencia de Mt 5,39 no es, pues, como quiere F. W. Beare, un indicio de que el autor de la epístola no es San Pedro, sino de que éste utiliza para las palabras de Cristo una tradición independiente de los sinópticos [18]. *Ni insulto por insulto* (cf. 2,23; 1 Cor 4,12). El final del versículo se puede interpretar de dos maneras, según que *para esto* se refiera a lo que antecede o a lo que se sigue. En el primer caso, el sentido es: «habéis sido llamados para bendecir y, por este medio, conseguir la bendición». Se trataría, pues, de la relación entre la obra buena y el premio. En el segundo caso, el sentido sería: «Debéis bendecir, porque habéis sido llamados a heredar la bendición». La esperanza se propone como motivo para hacer el bien. Ambos sentidos son probables; sin embargo, el paralelo con 2,21, en que pone como objeto de la vocación no la gloria futura, sino el padecer presente, hace más verosímil la primera interpretación. En todo caso, el «bendecir» tiene un sentido religioso

[17] Sobre el valor imperativo de los adjetivos cf. BDb § 468,2.
[18] Cf. A. Resch, *Agrapha:* TU 30,3-4 p.280s.

«[10] Quien quiere, en efecto, amar la vida y ver días felices, guarde su lengua del mal y sus labios de palabras engañosas. [11] Apártese del mal y haga el bien, busque la paz y persígala, [12] porque el Señor tiene puestos sus ojos sobre los justos, y sus oídos [están abiertos] a su oración; pero el rostro del Señor [se vuelve] contra los que hacen mal».

[13] ¿Y quién os hará daño si sois celosos del bien? [14] Pero dichosos también si padecéis a causa de la justicia. No tengáis ningún temor de

---

de intercesión opuesto a la maldición (Rom 12,14) y no significa meramente «hablar bien de otros». La «bendición» que heredan los cristianos es el compendio de todas las promesas mesiánicas (Gál 3,9; Ef 1,3), y su carácter escatológico colorea de sentido trascendente la cita del salmo 33 en los versículos siguientes.

10-12 Cita del salmo 33,13-17, con pequeñas modificaciones del texto de los LXX (supresión de la interrogación inicial y cambio de la segunda a la tercera persona del imperativo). El cambio fundamental es debido al diverso sentido que la palabra *Vida* tenía para los judíos del AT y para los lectores cristianos de San Pedro. El final del v.9, con la alusión a la glorificación escatológica, y la omisión de la segunda parte del v.17 del salmo, en el que se habla de un castigo meramente terreno («para exterminar de la tierra su memoria»), confirman esta sublimación del salmo de la esperanza terrena a la celeste [19]. El verso siguiente (v.13), sin embargo, deja entrever que la perspectiva de una vida pacífica no queda totalmente excluida del pensamiento del autor.

Apología del sufrimiento inocente. 3,13-17

13 El autor vuelve ahora su vista a los padecimientos de los cristianos en general (3,13-4,6), aunque las alusiones al sufrimiento no han faltado a lo largo de toda la carta. El sentido de *hacer daño* es posiblemente más profundo que el mero maltratar—correspondiente al «padecer» del verso siguiente—, y se refiere al daño real, profundo, que no puede padecer el que hace el bien, aunque exteriormente sea maltratado (cf. Is 50,9; Lc 21,16-18; Mt 10,28; Rom 8,28-39). Así lo entienden Weiss, Kühl, Bigg, Knopf, Beare. Pero la concesión del versículo siguiente hace más verosímil el sentido obvio de «maltratar» (Holzmeister). En este caso, la frase revelaría el hondo optimismo del autor, que se resiste a creer que alguien pueda hacer el mal al que busca el bien. Este buscar el bien ha de ser, por parte de los cristianos, «apasionado», «entusiasta» (ζηλωταί).

14 Pero el optimismo del autor no puede hacerle cerrar los ojos a la realidad. Los cristianos pueden, a pesar de todo, ser maltratados. El uso del optativo, raro en el NT, en la condicional, indica una opinión personal del autor, que puede corresponder o no a la realidad [20]. El v.16 supone que no faltaban tribulaciones, aunque quizá en forma esporádica y consistentes sobre todo en

[19] Así Gunkel, Windisch, Knopf, Beare, Selwyn, contra B. Weiss, Kühl, Bigg, Holzmeister.

[20] Cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*[2] n.228.

ellos ni os turbéis, [15] antes bien santificad al Señor, Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a responder a cualquiera que os pida

---

calumnias y detracciones; pero el alto aprecio que el autor tiene de la justicia romana le hace proceder en esta materia con extraordinaria circunspección.

La bienaventuranza de este versículo está inspirada en las palabras de Cristo (Mt 5,10). San Pedro no indica qué clase de felicidad tendrán los que padecieren por la justicia, pero es obvio que pensara en la promesa de Cristo: «porque vuestro es el reino de los cielos» [21].

La segunda parte de este versículo y la primera del siguiente son una adaptación de Is 8,12s. En el texto del profeta, según los LXX, Dios se dirige a éste y a sus discípulos para exhortarles a no temer lo mismo que teme el pueblo. San Pedro cambia el genitivo singular αὐτοῦ, *de él*, es decir, del pueblo, en el plural αὐτῶν, *de ellos*, es decir, de los perseguidores. Con esto cambia también el sentido del genitivo, que ya no es genitivo subjetivo: «el temor que tiene el pueblo», sino objetivo: «el temor que inspiran los perseguidores».

15 En la segunda parte de la cita, San Pedro, siguiendo un procedimiento exegético frecuente en el cristianismo primitivo, atribuye a Cristo el título Κύριος—de Yahvé— [22]. La palabra *Señor* se puede tomar como predicado, por la falta de artículo, y entonces habría que traducir: «Santificad a Cristo como a Señor en vuestros corazones» (Selwyn). Pero la falta de artículo, sobre todo en una cita, carece de significación, y es mejor interpretarlo como aposición: al Señor, Cristo (cf. 1,3; 2,3-13). *Santificad* tiene aquí el sentido de «reconocer como santo», casi sinónimo de «temer» en sentido religioso (cf. Is 8,13; 29,23; Mt 6,9). Sobre el sentido de *corazón* véase 1 Pe 3,4. En la segunda parte del versículo se exhorta a todos a estar prontos para *responder* (ἀπολογίαν, es decir, para «explicar y defender») a cualquiera que les pida razón de su esperanza. Esto equivale a exhortar al estudio de la doctrina cristiana, de manera que puedan justificarla tanto ante oyentes benévolos como adversarios, y a tener el ánimo pronto para esa defensa del evangelio (Flp 1,16). El contexto es, pues, diverso del que proponen Mt 10,19; Lc 12,11. En Lc 12,8 se pide también esta disposición habitual para confesar a Cristo, y a los que tienen esta disposición es a los que se promete la asistencia del Espíritu Santo en el momento oportuno. *Pedir razón* tiene, sin duda, un matiz judicial, opuesto a dar razón (4,5; Rom 14,12; Mt 12,36), pero se puede emplear también en sentido vulgar, sin implicaciones jurídicas (Bauer cita en este sentido *Polít.* 285E), y éste parece ser aquí el sentido, pues se pide responder a *cualquiera* que os pida razón, lo

21 S. BARTINA, *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma:* EstE 34 (1960) 57-88.

22 Cf. 2,3; Heb 1,10; 2 Cor 3,16. Algunos copistas creyeron que la identificación iba demasiado lejos, y sustituyeron «Cristo» por «Dios» (KLP); pero la lección «Cristo», que es también la del P72, es ciertamente la original.

razón de vuestra esperanza, [16] pero con dulzura y temor. Tened buena conciencia, a fin de que en aquello mismo en que os calumnian queden confundidos los que difaman vuestra buena conducta en Cristo. [17] Pues es mejor padecer haciendo el bien, si así lo quisiera la voluntad de Dios, que haciendo el mal. [18] Porque también Cristo

---

que no parece restringido a los jueces o magistrados, aunque, naturalmente, no los excluya. *La esperanza*, más que la fe, se pone como objeto de esta apología, porque, para el mundo no cristiano, la falta de esperanza es, por lo menos, tan característica como la falta de fe (Ef 2,12; 1 Tes 4,13), y San Pedro caracteriza con gusto la actitud cristiana como esperanza (1,3.13.21; 3,5).

16 Cf. 2,12. En toda defensa se mezclan tan fácilmente la acritud y la altanería, que San Pedro, enseñado por la experiencia (Mc 14,29-31.66-72) exhorta a conservar aun en esta ocasión la dulzura y el temor, no de los hombres, sino de Dios. *Tened* (ἔχοντες en presente equivale a «conservad») *buena conciencia* (cf. la nota a 2,19). Beare, que defiende que el «pedir razón» es un término exclusivamente judicial, limita aquí el sentido de «buena conciencia» a la conducta delante de los magistrados. El contexto no insinúa de ninguna manera esta restricción, y su sentido es general: una conducta ejemplar es la mejor refutación de las calumnias. La conducta buena es *en Cristo* (cf. 5,10-14). La fórmula paulina señala el fundamento íntimo de la vida ejemplar del cristiano: la comunidad vital con Cristo [23].

17 Este versículo hace extensivo a todos lo que en particular había dicho ya a los esclavos (2,20), y, lo mismo que entonces, la mención del sufrimiento inmerecido le traerá a la memoria los padecimientos de Cristo.

Tercera sección doctrinal

Pasión y glorificación de Cristo. 3,18-22

El tema del sufrimiento se continúa con la exposición de su sentido salvador en Cristo. La mención de la muerte y la resurrección de Cristo lleva al autor insensiblemente a una digresión bautismal, cuya asociación con el contexto nos resulta oscura. La presencia de fórmulas simbólicas primitivas subyacentes al texto, o quizá la coincidencia del bautismo con la noche de Pascua (entre la muerte y la resurrección de Cristo), expliquen la conexión en un texto que no procede por conexiones lógicas, sino por asociaciones psicológicas libres. La digresión dogmática será tomada después como base para una nueva exhortación a la imitación de Cristo (4,1).

18 *Cristo murió*: ésta es la lectura de P72 S A Vg Sir. La lección *padeció* (BP y muchos minúsculos) es también muy probable.

[23] Cf. Fr. Büchsel, *«In Christus» bei Paulus:* ZNTW 42 (1949) 141-158; A. Oepke: ThWNT 2,537. Para la literatura más antigua véase A. Deissmann, *Paulus*[2] (Tübingen 1925) p.111 not.1. Para la más reciente: F. Neugebauer, *Das paulinische «In Christo»:* NTSt 4 (1957-8) 124-138; Id., *Das paulinische* ἐν Χριστῷ *in Verhältnis zur* πίστις (Halle 1957).

murió una vez por los pecados, justo por injustos, para conducirnos

El sentido es el mismo, pues «padeció» equivale simplemente a «murió». La lección «murió» crea, con todo, dificultad al sentido, pues hasta ahora no se ha hablado más que de sufrimiento, no de muerte. La introducción repentina de la frase «Cristo *también* murió» corta el hilo del razonamiento, ¿o tenemos ya aquí una alusión velada a la persecución de que hablará en 4,12s? Posiblemente la razón es que aquí San Pedro quiere poner de relieve el carácter específico de sacrificio de Cristo, más que su carácter ejemplar (cf. SAN IGNACIO, *A los de Esmirna* 2: BAC 65,489). *Una sola vez:* Cristo ha pagado de una sola vez toda la deuda del pecado. La insistencia del NT en esta unicidad de la muerte y de la resurrección de Cristo no es verosímil que esté dirigida contra los mitos, originarios del ciclo de la vegetación, de la muerte y resurrección repetidas de un dios. La idea es exclusivamente judía y se refiere a la suficiencia absoluta del sacrificio de Cristo en oposición a la insuficiencia de los sacrificios del AT, que necesitaban repetirse continuamente (Heb 7,27; 9,12.25-28; Rom 6,9). *Por los pecados* (añaden «por vosotros» P72 y A; «por nosotros» S A K L P, etc.): el singular «por el pecado» tiene sentido técnico de sacrificio expiatorio en Lev 5,6-7; 6,23 (30); Sal 40 (39) 7; Ez 43,21 y Heb 10,6). El uso del plural da un carácter menos técnico a la frase. *Para conducirnos a Dios:* el verbo que traducimos por «conducir» (προσαγάγῃ) puede significar «ofrecer en sacrificio»; pero este sentido no cuadra aquí. Más bien piensa el autor (como en Ef 2,18) en la sala del trono divino [24] o el santuario celeste, donde Cristo nos introduce al Padre (Heb 10,19). *Entregado a la muerte según la carne, vivificado según el espíritu:* el dualismo filosófico cuerpo-alma, que insensiblemente sustituye al bíblico «carne-espíritu», ha oscurecido mucho la interpretación de este pasaje y dado lugar a complicadas interpretaciones. En primer lugar, los dativos σαρκί-πνεύματι no son dativos de causa, pues la carne no es la causa de la muerte, sino, en todo caso, su condición, y el paralelismo de la construcción gramatical exige que se interprete de la misma manera πνεύματι, aunque éste, en absoluto, pudiera indicar la causa de la resurrección. Son dativos de relación, que se pueden traducir por «en cuanto a» [25]. En segundo lugar no se puede entender «carne» del cuerpo y «espíritu» del alma, pues ésta en la Sagrada Escritura no es el principio vivificante (cf. 1 Cor 15,45), y la «carne» comprende tanto el cuerpo como el alma, ya que, generalmente, no designa una parte del compuesto humano, sino una esfera de actividad, en la que se encuentra el hombre todo. Es el hombre, pues, en su debilidad y su limitación (Rom 6,19; 2 Cor 4,11; Gál 4,13). A esta debilidad y limitación muere Cristo para vivir en la esfera del espíritu, es decir, de la di-

[24] *Por los pecados:* περὶ (en vez de ὑπὲρ); cf. Gál 1,4; lect. var. y el comentario de OEPKE, p.19. Una descripción de la sala del trono en 1 Henoc 47,3 (ed. Flemming-Radermacher, GCS p.69,25-28).

[25] BDb § 197; SELWYN, p.196; Bo REICKE, *The disobedients Spirits and Christian Baptism* (Copenhague 1946) p.104.

a Dios, entregado a la muerte según la carne, pero vivificado según el espíritu. [19] En esta ocasión vino a predicar aun a los espíritus en

---

vinidad [26]. Naturalmente, esto no quiere decir: muere en cuanto a hombre para vivir en cuanto Dios, sino: muere al modo de vivir puramente humano, para vivir de un modo nuevo, divino. Lo cual no excluye la resurrección corporal, sino que pone de manifiesto que el cuerpo mismo tiene otro modo de existencia, que San Pablo llama «espiritual» (1 Cor 15,44). Probablemente es una fórmula primitiva para expresar la muerte y la resurrección de Cristo (cf. Rom 14,9; 2 Cor 13,4 y el himno cristológico de 1 Tim 3,16), y no la oposición entre la muerte del cuerpo y la vida del alma en el triduo de la muerte. El que el verso siguiente hable de un descendimiento y la resurrección se mencione en el v.21, no es argumento en favor de la opinión contraria [27], pues el carácter hímnico del texto [28] atiende más bien a la antítesis (carne-espíritu) que a la secuencia cronológica de los hechos [29].

19 Este versículo es el que suscita mayores dificultades, y no hay palabra en él que no tenga interpretaciones diversas.

En esto (ἐν ᾧ) se traduce por la totalidad de los exegetas antiguos y por muchos recientes (Beare, A. M. Stibbs, R. Leconte) como un relativo, cuyo antecedente es «espíritu»: «en este espíritu», es decir, siguiendo las diversas interpretaciones: el alma de Cristo separada del cuerpo, o más concretamente, el alma unida a la divinidad. Pero ya F. Zimmermann, Selwyn, Bo Reicke y W. Bieder [30] hacen notar que es antinatural—y en el NT no se da ningún caso—que un dativo de relación sea el antecedente de un relativo. No se trata, por tanto, de un relativo, sino de una conjunción temporal, que habrá que traducir: «en esta ocasión» [31], refiriéndose de un modo vago a lo que precede, sin precisar si se trata del triduo de la muerte o después de la resurrección. El que en el v.21 se vuelva a hablar de la resurrección tal vez sea un indicio de que el autor se refiere aquí al triduo de la muerte; pero la interpretación de la palabra «espíritus» en este versículo es la decisiva para determinar cuándo tiene lugar la predicación de que aquí se habla [32].

[26] R. Bultmann, *Theologie des NT*³ p.232ss.

[27] La defiende H. Windisch, p.71.

[28] Sobre la existencia de un himno subyacente a estos versículos (18-19.22) cf. R. Bultmann (Coniectanea Neotestamentica XI [Lund 1947] 1-14), que hace una reconstrucción aguda, pero arbitraria, de un himno gnóstico de la salvación. Más sobriamente J. Jeremias, *Zwischen Karfreitag und Ostern:* ZNTW 42 (1949) 194-201, que se limita a afirmar que los v.18 y 22 utilizan formas cristológicas más antiguas.

[29] Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Uppsala 1942), para probar esta tendencia a la antítesis más que al orden cronológico, cita: Ignacio de Antioquía, *Ad Trall.* 9,13 [recensión larga] y Melitón de Sardes, *Homilía sobre la Pascua* 101-102 (Papyrus Bodmer XIII, ed. M. Testuz, Genève 1960) p.146s.

[30] *Verkannte Papyri:* Archiv für Papyrusforsch. 11 (1935) 174; Selwyn, p.197; Bo Reicke, o.c. (not.25) p.107s; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Hollenfahrt Jesu Christi* (Zürich 1949) 106.

[31] Como ejemplos del uso de ἐν ᾧ como conjunción temporal cita Bo Reicke (o.c. not.25) Mc 2,19; Lc 5,34; 19,13; Jn 5,7. Cf. BDb § 455,3.

[32] La ingeniosa conjetura de Harris, y ya antes de Broweyer, que propone leer ENΩ-KAIENΩX, con lo cual el predicador a los espíritus sería Henoc y no Cristo, no ha logrado, y con razón, la aceptación de los exegetas. El v.19 está bien ligado al precedente y no admite un cambio de sujeto tan repentino.

Por eso, antes de determinar el sentido de la predicación, vamos a determinar, en cuanto posible, el sentido de «espíritus».

¿Quiénes son estos *espíritus en prisión?* La exégesis antigua admite que son las almas de los difuntos (en particular las de los que murieron por el diluvio). Con F. Spitta [33] se inicia una nueva interpretación, según la cual serían los ángeles caídos, que el libro de Henoc identifica con los hijos de Dios de que habla el Génesis (6,2s). Esta interpretación, con distintos matices, ha sido seguida después por K. Gschwind, R. Knopf, F. Hauck, E. G. Selwyn, Bo Reicke, J. Jeremias. Otros, considerando la fuerza de los argumentos de ambas partes, admiten que se trata de ambas cosas. Así, H. Windisch, W. Bieder, E. C. Selwyn y Bo Reicke admiten también esta posibilidad. Las razones fundamentales a favor de este cambio de exégesis son que la palabra πνεύματα, utilizada sin calificativo, no designa en el NT y en la literstura relacionada con él las almas separadas, sino los ángeles, sean buenos o malos [34]; que la tradición que identifica el pecado de los ángeles con el de los hijos de Dios de Gén 6,2s estaba muy extendida en el pensamiento judío (Henoc 6,12-16; 2 Bar 56); que se relacionaba este pecado con el período inmediatamente anterior al diluvio, y que estos ángeles fueron castigados con la prisión, de lo cual hay vestigios en el NT (2 Pe 2,4; Jds 6). Estas razones, a las que no se puede negar peso, no son, sin embargo, totalmente convincentes. El mismo libro de Henoc utiliza paralelamente ψυχαί-πνεύματα para designar las almas separadas [35], y en 1 Pe 2,19, «espíritus» no está simplemente sin calificativo, sino que en el v.20 se dice que son los que «desobedecieron a la predicación (ἀπειθήσασιν) durante la fabricación del arca», dos precisiones que no se pueden aplicar a los ángeles malos, a los que no se predicó [36], y cuya caída es anterior a la fabricación del arca. Parece, pues, más probable que aquí se trata de almas separadas y no de ángeles caídos [37]. La *prisión* puede ser subterránea (Ap 20,7 comparado con 20,3) e identificarse con el *sheol*, que es lo más probable [38], y en este caso se trata de un «descenso» de Cristo a los infiernos, aunque la palabra *vino* lo mismo se pueda referir al descenso que a la ascensión.

33 *Christi Predigt an die Geister* (Göttingen 1890).

34 Cf. Lc 10,20; Heb 1,14; Henoc 15,4.6.7.8, etc. (ed. Flemming-Radermacher, GCS p.41ss).

35 Compárese: Henoc 9,3 (GCS p.28,4s) ἐντιγχάνουσιν αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων.. y 22,12: τοῖς πνεύμασιν τῶν ἐντυγχανόντων... No es necesario, como parece creer Knopf que la regla general sea usar πνεῦμα para las almas separadas. Basta probar que se puede usar y que el contexto sigue ese sentido. Cf. además: Henoc 22,6.7.9.2.13 (GCS p.52s) y Heb 12,23.

36 A los ángeles caídos únicamente se les conminó la sentencia, según Henoc 13,1ss (GCS p.36,4ss). En cambio, en 2 Pe 2,5 se habla de una predicación de Noé a sus contemporáneos.

37 Por eso esta opinión sigue teniendo muchos defensores: B. Weiss, Kühl, von Soden, Bigg, Holztmann, Holzmeister, Beare, Leconte, Michl, Schelkle, etc.

38 En el libro de Henoc, aun los ángeles malos son encerrados bajo tierra (10,12; en la traducción alemana del texto etiópico por J. Flemming se dice que los ángeles malos son encerrados «unter die Hügel der Erde» [GCS p.33,16]. En el texto griego se dice: εἰς τὰς νάπας τῆς γῆς [id. 32,14]). No se puede negar una cierta indecisión en la localización del lugar de castigo. Cf. Fr. Cumont, *Lux Perpetua* (París 1949) c.1,3: Les Enfers souterrains; c.4: Transformations des Enfers.

prisión, [20] a los que se habían negado a creer en otro tiempo, cuando contemporizaba la inagotable paciencia de Dios en los días de Noé, cuando se fabricaba el arca, en la que pocos, es decir, ocho personas, fueron salvadas por medio del agua. [21] Esta os salva ahora también

---

La *predicación* es también un término ambiguo. Normalmente, en el NT tiene como objeto el «evangelio», y es, por tanto, un término de salvación. Pero el autor nada nos dice del contenido concreto de esta predicación o anuncio, y la mayor parte de las dificultades proviene precisamente de querer leer en el texto más de lo que él dice.

20 *Los que se habían negado a creer:* literalmente «a los desobedientes»; pero el desobedecer tiene en la 1 Pe como objeto la predicación, y es, por tanto, falta de fe (2,8; 3,1; 4,17). Posiblemente supone una predicación de Noé, predicador de la justicia (2 Pe 2,5), que fue desoída por la generación del diluvio. *Cuando contemporizaba:* literalmente «esperaba», un verbo que en el NT tiene generalmente como objeto los bienes escatológicos (Flp 3,20; Rom 8, 19-23); usado aquí intransitivamente, tiene el sentido de diferir el castigo. Dios no castigó inmediatamente a la generación corrompida, sino que esperó con *inagotable paciencia* (μακροθυμία, magnanimidad; cf. Henoc 9,11). *En los días de Noé, cuando se fabricaba el arca:* esta determinación cronológica se puede referir a la incredulidad de los hombres o a la paciencia de Dios. El sentido es el mismo. La construcción del arca, que era un testimonio de la fe de Noé (Heb 11,7), era también una muda predicación a sus contemporáneos [39]. Tal vez suponga el autor que la construcción fue larga. El Génesis no determina el tiempo [40]. *Pocos* (Mt 7,14), *es decir, ocho personas* (literalmente «almas») (Gén 7,13) *salvadas por medio del agua* (δι'ὕδατος) la frase puede significar «a través del agua», como si pasando por el agua hubieran llegado a la seguridad del arca [41], o «mediante el agua», como si el agua fuera el medio que llevó el arca a salvación (cf. Sab 14,5). La ambigüedad es intencionada, para permitir la aplicación al bautismo en el versículo siguiente [42].

21 La construcción gramatical de la primera parte de este versículo ofrece tantas dificultades, que algunos autores se creen obligados a admitir un error en el texto [43]. Selwyn propone la siguiente paráfrasis: «El agua ahora os salva a vosotros, que sois el antitipo de Noé y sus compañeros, es decir, el agua del bautismo» [44]. Parece

[39] Con razón supone Selwyn que debía existir sobre Noé un Midrash cristiano, equivalente al de Abrahán.

[40] Algunos creen que del Gén 6,3 se puede deducir una duración de ciento veinte años para la construcción del arca (J. Macpherson: DBH 1,149). Otros consideran al menos este período de ciento veinte años como el tiempo de la paciencia de Dios (Bo Reicke, *The disobedients Spirits*... p.138).

[41] Según una tradición rabínica, Noé, asaltado de dudas en el último momento, no entró en el arca hasta que el agua le llegaba a las rodillas. Cf. Wünsche, *Der Midrasch Bereschith Rabba* p.139 (citado por Knopf, p.155).

[42] Sobre la tipología bautismal del diluvio cf. Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Uppsala 1942) p.73-116.

[43] Así Hort y, recientemente, Beare, que admiten la lección ᾧ en vez de la críticamente cierta ὅ.

[44] Selwyn (p.203) se apoya sobre todo en la interpretación de San Cipriano, para el que el arca es el tipo de la Iglesia, y ésta (es decir, vosotros) es, consiguientemente, el «anti-

a vosotros como bautismo antitípico, que no es eliminación de suciedad corporal, sino la oración a Dios que brota de una conciencia pura, por la resurrección de Jesucristo, 22 que está a la diestra de Dios, después de subir al cielo y de habérsele sometido ángeles, potestades y virtudes.

---

obvio, sin embargo, que ἀντίτυπον se refiere al bautismo y no a «vosotros». Bo Reicke abre un nuevo camino considerando que βάπτισμα es el antecedente del relativo incorporado a la misma oración de relativo. Para traducirlo había que anteponerlo en esta forma: «... unos pocos fueron salvados por el agua, un bautismo antitípico que ahora os salva también a vosotros» [45]. Así, el bautismo antitípico sería el de Noé, no el cristiano, con lo cual el término «anti-típico» conservaría el sentido de «imagen inferior de la auténtica realidad» (Heb 9,24; 2 *Clem.* 14,3a).

A pesar de las razones aducidas por el autor, el sentido es insatisfactorio. El bautismo de Noé no es el que salva ahora [46]. Por esto no queda más solución que referir el relativo a lo que antecede, sea a «fueron salvados por el agua» (Knopf, Beare), sea al «agua» (Holzmeister, H. Windisch), que es la traducción que hemos adoptado como probable. En esta interpretación, el *bautismo anti-típico* es el cristiano, y «antitipo» es lo que corresponde en la actual economía de la salvación al τύπος (Rom 5,14; 1 Cor 10,6) imperfecto del AT, en el que la realidad actual estaba, de una manera imperfecta, prefigurada [47].

La segunda parte del versículo describe la significación de este bautismo, excluyendo toda interpretación material o meramente legalista y manteniendo el equilibrio necesario entre el rito exterior y la disposición interior. Según el sentido que se dé a la palabra ἐπερώτημα, la frase puede significar: «la petición de una buena conciencia», es decir, la petición a Dios de la purificación de la conciencia (Heb 9,14; 10,22. Así Holzmeister, H. Windisch, Greeven [ThWNT 2,685s], Knopf, W. Bauer) [48], o «la promesa de una buena conciencia», sea la promesa de mantener una buena conciencia, sea la promesa que brota de una buena conciencia (Selwyn, y, en parte, Beare, siguiendo la sugerencia de MM). Es fácil que la frase sea una alusión a un rito bautismal. Sobre la influencia de la resurrección de Cristo en la regeneración bautismal cf. 1 Pe 1,3.

22 La mención de la resurrección trae a la mente del autor las siguientes etapas de la vida de Cristo: Ascensión, subordinación de todos los espíritus, tanto buenos como malos (Ef 1,21; Flp 2,9s;

tipo». Véase, sin embargo, la traducción que utiliza Cipriano: «salvae factae sunt per aquam, quod et vos similiter salvos faciet baptisma» *(Epist.* 68: CSEL p.751).

[45] Bo Reicke, *The disobedients Spirits*... p.143-172.

[46] Dadas estas dificultades, es tentadora la supresión del relativo que atestigua ahora el P72, además del S. La frase queda perfectamente clara: «Y a vosotros ahora os salva un bautismo anti-típico». La base es, sin embargo, demasiado pequeña para admitir la variante.

[47] Cf. Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Uppsala 1942) p.110s. El sentido de «antitipo» en Heb 9,24 se debe al carácter platónico (Filónico) de este escrito, según el cual las realidades terrestres son copias imperfectas de las celestes.

[48] R. Bultmann interpreta: «la oración que nace de la conciencia de pureza adquirida por el bautismo» *(Theologie des NT*³ [Tübingen 1958] 531 n.1).

Col 1,16; 2,10; 1 Cor 15,24), y entronización a la diestra de Dios (Sal 110 [109]1; Act 7,56; Mt 26,64). La Vg añade: «Deglutiens mortem, ut vitae aeternae heredes efficeremur» (cf. 1 Cor 15,54; Is 25,8).

Excursus 1.—La bajada de Cristo a los infiernos. 3,19 [1]

1. *NT.*—1 Pe 3,19 pasa generalmente por ser el único texto de la Sagrada Escritura que habla de una bajada de Cristo a los infiernos. Hay, sin embargo, una serie de textos en el NT que aluden a una bajada, o a una estancia, del alma de Cristo en los infiernos durante el triduo de la muerte. Están en primer lugar todos los textos que hablan de una resurrección de Cristo «de entre los muertos»: Act 3,15; 4,10; 10,41; Rom 4,20; 1 Cor 15,20; 1 Pe 1,3.21. Implícitamente, estos textos suponen que el alma de Cristo, separada del cuerpo, bajó al lugar destinado a las almas de los muertos, según la concepción antigua, y que de allí salió por la resurrección. Nada dicen, sin embargo, de una actividad especial de Cristo en el triduo de la muerte en ese lugar, ni se distinguen diversos lugares en la mansión de los muertos, a pesar de que en esta época ya se distinguían (Lc 16,22).

Otros textos concretos han sido puestos en relación con la bajada de Cristo a los infiernos. De ellos, unos hablan también únicamente de una permanencia del alma de Cristo en el *sheol* en el triduo de la muerte: Act 2, 24-31; Heb 13,20; Mt 12,40 [si el «corazón de la tierra» designa el *sheol* y no meramente el sepulcro]; Lc 23,42s [depende de la localización del paraíso]. Otros textos hablan de la sumisión de las potestades, angélicas o infernales, a Cristo, pero sin referencia explícita a una bajada a los infiernos: Flp 2,10; Col 2,14s; Ef 4,8-10, donde el «descendió primero a las partes más bajas de la tierra» se refiere a la encarnación. Otros hablan de un triunfo sobre la muerte y el *sheol* en general (Ap 1,18), pero hay que tener en cuenta que el triunfo de Cristo sobre las potestades infernales ha tenido lugar ya durante su vida: Mc 3,27, donde la «casa del fuerte» en el contexto del evangelista es ciertamente este mundo y no el hades (cf. Mt 4,8-9; Lc 10,18); o se lleva a cabo con la muerte misma redentora: Heb 2,14; Jn 12,31, aunque la victoria final tiene carácter escatológico (Ap 12,10).

Otros textos que aún se pueden citar, son muy discutidos, y ciertamente ningún otro texto, fuera de 1 Pe 3,19, alude a una predicación de Cristo en los infiernos. De este texto difícilmente se puede deducir algo más de lo que damos en la exégesis del texto: se trata de una predicación de Cristo a las almas de los que habían sido incrédulos a la predicación de Noé. Nada se dice del resto de los difuntos (a no ser que 4,6 haya de interpretarse en este sentido), ni del contenido de la predicación, que pudo ser mero testimonio, como parece inferirse del contexto remoto (3,15).

2. *La Tradición.*—El P. A. Grillmeier distingue dos tipos de interpretación de la bajada de Cristo a los infiernos: el cristológico y el soteriológico.

A) El primero se ocupa ante todo del estudio de la naturaleza del

[1] La bibliografía sobre el tema es inmensa. Una bibliografía abundante se puede encontrar en las tres obras siguientes: U. Holzmeister: CSS p.307ss; Bo Reicke, *The disobedients spirits and christian baptism* (Copenhague 1946); W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi* (Zürich 1949). Una bibliografía selecta se puede ver en los artículos de A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich:* ZKTh 71 (1949) 1-53.184-203; LTK² 5,450-455; en Bo Reicke: RGG³ 3,408-410; y J. Chaine: DBS 2,395-431. Véanse además: K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (Münster in W. 1911); J. A. MacCulloch, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IV 648-654; F. Loofs: ibid. 654-663; C. Schmidt: TU 43 (1919) 453-576; W. Bousset, *Zur Hadesfahrt Christi:* ZNTW 19-20 (1920) 50-66; H. Quilliet: DTC 4,565-619; J. Kroll, *Gott und Holle. Der Mythus vom Descensuskampfe* (Studien der Bibliothek Warburg. Leipzig-Berlín 1932); J. Jeremias, *Zwischen Karfreitag und Ostern:* ZNTW 42 (1949) 194-201; E. J. Sherman, *The Preaching to the Dead:* JBLit 79 (1960) 48-51.

Hombre-Dios, partiendo precisamente de esa situación privilegiada para el estudio de los componentes esenciales del compuesto teándrico que ofrece el triduo de la muerte. Este análisis supone, sin embargo, una preocupación por una cristología científica, y es por esta razón relativamente tardío (Tertuliano, Novaciano, etc.) y menos interesante para el dogma mismo del descenso.

B) El soteriológico ve la bajada de Cristo desde el punto de vista de la salvación de los hombres y, por tanto, como triunfo de Cristo sobre las potestades que tenían sometidos a éstos, es decir, sobre la muerte, el demonio y, en general, el hades. Este tipo de interpretación tiene aún tres variantes:

a) Cristo predica a los muertos del hades: es, según U. Holzmeister, el motivo más antiguo. Ya en Ecli 24,45: *Penetrabo omnes inferiores partes terrae et inspiciam omnes dormientes et illuminabo omnes sperantes in Domino* [sólo en la Vg; falta en la versión griega]; HERMAS, *Ssm.* 9,16,5-7 (BAC 65, 1071s). En este texto la predicación no es exclusiva de Cristo, sino también de los apóstoles. En el *Evangelio de Pedro* 41-42 se dice: «Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: ¿Has predicado a los que duermen? Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: Sí» [2]. *Los que duermen* parecen ser los justos del AT (cf. Mt 27,52 y el apócrifo de Jeremías citado más abajo). Según J. Daniélou, nos encontramos aquí con un primer esfuerzo de reflexión, de estructura mítica, sobre el problema de la extensión a las generaciones anteriores de la salvación operada por Cristo [3]. También San Ireneo trata de solucionar el mismo problema [4], pues sabe que los hombres no se pueden justificar a sí mismos, sino «a Domini adventu». El mismo tema de la predicación, o, más exactamente, del anuncio de la salvación, lo encontramos en un apócrifo de Jeremías, proveniente probablemente de un Midrash judeo-cristiano citado por Justino [5]. «Acordóse el Señor, el Dios Santo de Israel, de sus muertos, de los que durmieron en la tierra amontonada [o «en el polvo de la tierra»], y bajó a ellos para anunciarles su salvación». El mismo apócrifo es citado por San Ireneo, que lo atribuye una vez a Jeremías [6] y otra a Isaías [7]. San Ireneo pone ya, además, explícitamente la idea de liberación: «Uti erueret eos», «Extrahere eos et salvare eos» [8]. Alude probablemente no a la mera liberación de las almas, sino a la resurrección de los cuerpos [9]. Este mismo tema de la predicación se continúa en la tradición posterior [10]. A veces el tema presenta desviaciones que admiten la posibilidad de una conversión después de la muerte (textos en U. Holzmeister, p.323ss). Pero la preocupación general que aparece en estos textos es la de coordinar, de una manera plástica, imaginativa, dos verdades dogmáticas: No hay salvación sin Cristo, pero la salvación de Cristo es universal en el espacio y en el tiempo. Cuando se encuentran otras soluciones mejores a este problema, se abandona el tema de la predicación, quedando sólo el de la liberación de los justos del AT.

b) De una preocupación parecida (la necesidad del bautismo para la

[2] Ed. A. de Santos, BAC 148,414.
[3] *Théologie du Judéo-Christianisme* [Tournai 1958] 259.
[4] *Adv. haer.* 4,27,2: H. 2,241.
[5] *Diálogo* 72,4: BAC 116,433.
[6] *Adv. haer.* 4,22,1: H. 2,228.
[7] *Adv. haer.* 3,20,4: H. 2,108.
[8] *Adv. haer.* 4,33 1; 5,31,1: H. 2,256.411.
[9] Cf. Mt 27,53 y SAN IGNACIO, *Ad Magn.* 9,2: BAC 65,464.
[10] *Oráculos sibilinos* 8,310-312: GCS p.162; *Epistula Apostolorum* 27 (38). H. DUENSING: *Kleine Texte* 152 p.23; HIPÓLITO, *In Cant. Magn.* I: GCS 1-2 p.83,3ss; *De Antichr.* 26: GCS 1-2 p.19,3; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 6,6,44,5-51,4: GCS 2,454-458; ORÍGENES, *Contra Celsum* 2,43: GCS 1,166,4ss.

salvación) procede el tema—más raro en la tradición—del bautismo administrado en el hades[11].

c) El motivo de la lucha en el hades tiene un origen diverso. La significación teológica de la muerte redentora de Cristo con la liberación del hombre de los poderes que hasta entonces le dominaban (muerte, demonio y hades), y su repercusión cósmica, se desarrolla en un estilo simbólico, se elabora como un auténtico drama cuyo punto culminante es la bajada a los infiernos. La forma más primitiva y más pura de este motivo la tenemos en la *Homilía sobre la Pasión* de MELITÓN DE SARDES[12], donde en boca de Cristo se ponen estas palabras:

«Yo soy el que ha destruido la muerte,
y triunfado del enemigo,
y pisoteado el hades,
y atado al fuerte,
y arrebatado [var. «hecho arribar»] al hombre a lo más alto del cielo».

La forma más dramática de este tipo de interpretación la tenemos en el *Evangelio de Nicodemo* 17-27 (BAC 143, p.469-483), del que con razón dice A. Grillmeier que ya no es teología, sino novela. El peligro de esta dramatización no está, con todo, en su aspecto fantástico, sino en una posible desviación del sentido de la satisfacción de Cristo y de los derechos del demonio (cf. LTK² 5,453).

3. *Mitos paganos.*—Con este último aspecto de lucha, sobre todo con sus formas más dramáticas, se relacionan los mitos paganos de la bajada de los dioses o de los héroes al mundo subterráneo. En la bajada de Ístar, forma acádica del mito sumerio de Inannas, se elabora ya decididamente este motivo de lucha. Otras analogías se pueden encontrar en los mitos solares, lunares y de vegetación egipcios (Ra y Osiris) y greco-romanos (Deméter, Perséfona) y en la bajada de los héroes (Teseo, Hércules, Orfeo). El motivo de la predicación, que es el característico de 1 Pe, no tiene analogías entre los mitos paganos[13].

4. *Símbolos.*—La fórmula «descendit ad inferna» [inferos] entra muy tarde en el credo apostólico. La primera variante de la forma romana antigua que lo presenta es el «credo de Aquilea», comentado por Rufino[14]. Sobre el sentido de la fórmula poco sabe decirnos el mismo Rufino, aunque parece inclinarse a considerarla como sinónima de «sepultus est». Falta la fórmula en el pequeño símbolo final de la homilía de Melitón de Sardes, a pesar de que él ha hablado sobre esta bajada. El credo más antiguo que la incluye es la cuarta fórmula de Sirmio (año 359). El autor de la inserción fue Marcos de Aretusa, un sirio, por lo que es probable que la fórmula figurara ya en los símbolos orientales[15].

5. *Sentido teológico.*—Como no conocemos el motivo de la inserción de la fórmula en el símbolo apostólico, tampoco podemos determinar su alcance preciso. Su sentido mínimo es el de una explicitación de la fórmula anterior. La muerte comprende dos cosas: el cuerpo va al sepulcro, y el

[11] HERMAS, *Sim.* 9,16,3s: BAC 65,1071s, se refiere sólo al bautismo administrado por los apóstoles en el hades, no a Cristo; *Epistola Apostolorum* (vers. etiópica) 27 (38) (Kleine Texte 152 p.23) se refiere ya a Cristo. Lo mismo en *Odas de Salomón* 42,20-26 (ed. Flemming-Harnack: TU 35,4, Leipzig 1910) p.73.

[12] *Homil.* 102: ed. B. LOHSE: Textus Minore 24 p.35; M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer* XIII (Cologny-Genève 1960) p.61. Véase también HIPÓLITO, *Trad. Apost.* 1 (XXXI) 18 (F. X. FUNCK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2 p.100,7-8; R. H. CONNOLLY: JThSt 39 [1938] 351s).

[13] Cf. PW 10,2359-2449; LTK² 5,450s.

[14] *Commentarium in Symb. Apost.* 18 y 28: ML 21,256A.363C.

[15] Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London 1952) 378s; A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*³ (Breslau 1897) p.204; J. DE GHELLINCK, *Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres* (Patristique et Moyen Age². I, Bruxelles-Paris 1949).

4 [1] Habiendo, pues, Cristo padecido en carne, armaos de la misma idea—porque el que padece en carne ha cesado de pecar—,

alma al hades (cf. Act 3,31). En este sentido, el símbolo se limitaría a decir que Cristo en su muerte participó de la suerte común a todos los mortales. Pero, por otra parte, la tradición ya desde muy antiguo admite que Cristo en el hades liberó a los justos del AT, y esta tradición no carece totalmente de fundamento en la Sagrada Escritura[16]. Con todo, no se puede afirmar que esta verdad esté definida en el símbolo apostólico. Sobre el sitio concreto del hades al que descendió Cristo dice el P. F. Suárez[17] que es cierto que descendió al «infierno» de los justos, y es probable que no descendió ni al purgatorio ni al infierno de los condenados.

Finalmente, no hay que olvidar la importancia de la bajada de Cristo a los infiernos en la tipología bautismal, aludida ya en el contexto bautismal de 1 Pe 3,19 y recogida por la tradición posterior, que ve en el bautismo una imitación de la bajada de Cristo a los infiernos[18].

CAPITULO 4

Tercera exhortación

Nuevo llamamiento a la santidad. 4,1-6

1 *Habiendo, pues, Cristo padecido en carne:* el genitivo absoluto tiene sentido causal: «puesto que»; *padecer* es equivalente a morir (cf. 3,17s). El carácter ejemplar de los sufrimientos de Cristo pasa aquí de nuevo a primer plano (cf. 2,21ss); por eso es natural la omisión de «por vosotros» o «por nosotros», o por los pecados (variantes que tienen poca probabilidad de pertenecer al original), que podían haber llevado a nuevas digresiones dogmáticas (cf. 3,18ss). *Armaos de la misma idea:* ἔννοιαν en sentido vulgar, no filosófico[1], es decir, según parece ser el sentido obvio: haceos a la misma idea de padecer en carne o de padecer siendo inocentes (Knopf; cf. 3,17s; Jn 15,20; Mt 10,24), o tal vez: «haceos a la idea de que habéis muerto con Cristo» (Rom 6,11). En este caso, la frase siguiente es un paréntesis: *Porque el que padece en carne ha cesado de pecar,* y su carácter rítmico hace pensar en una máxima judicial o en un proverbio semejante al que está latente en Rom 6,7, y cuyo sentido sería sencillamente: «la muerte paga todas las deudas» (Beare)[2]. El v.2 enlaza, por encima de este paréntesis, con el verbo principal: «armaos... a fin de que...». Pero ¿a qué muerte se refiere aquí el autor? No es probable que se refiera a la muerte del martirio, aun-

[16] Cf. Flp 2,10; Ef 4,8; P. Benoit, *Exégèse et théologie* 1 (París 1961) p.414: RB 58 (1951) 100s.

[17] *Misterios de la vida de Cristo* d.43 s.4 n.3: BAC 55,361s.

[18] Cf. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Uppsala 1942) 64-74; O. Rouseau, *La descente aux enfers fondement sotériologique du baptême chrétien:* RScR 40 (1951-2) 273-297; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1958) 263.269s.

[1] Behm: ThWNT 4,968. Cf. A. Strobel, *Macht Leiden von Sünde frei? Zur Problematik von 1 Pe 4,1f:* ThZ 19 (1963) 412-25.

[2] El referirlo meramente al valor purificante del dolor, como hace Selwyn, siguiendo a Leighton, debilita excesivamente el sentido de «ha dejado de pecar».

[2] para vivir el resto de vuestra vida mortal no según las pasiones humanas, sino según la voluntad de Dios. [3] Bastante tiempo habéis pasado ya haciendo la voluntad de los gentiles, viviendo en desenfrenos, pasiones, crápulas, orgías, bebidas y en idolatrías abominables. [4] Por eso se extrañan de que no corráis con ellos a ese desbordamiento de libertinaje, y se desatan en injurias. [5] Rendirán cuentas al que está

---

que éste se considerara generalmente como suficiente expiación por los pecados, pues en ese caso la exhortación del v.2 carecería de sentido. Es probable, pues—y el contexto bautismal inclina a este sentido—, que se refiera a la muerte mística con Cristo por el bautismo, a lo cual debe corresponder después una vida de renuncia práctica al pecado. Esta idea debía ser suficientemente conocida de las comunidades primeras (Rom 6,3; 1 Jn 3,9), y por eso San Pedro se ha podido contentar con una alusión, oscura para nosotros, pero no para los lectores de la carta.

2 Como en San Pablo, también se pasa aquí del indicativo («ha cesado...»; cf. Rom 6,2) al imperativo [3]: *para vivir* (cf. Rom 6,12) *el resto de nuestra vida mortal:* literalmente «en carne», es decir, con las limitaciones y debilidades de lo puramente humano (cf. 3,18).

3 Irónicamente recalca el autor que ya es más que suficiente el tiempo anterior a la conversión para llevar a cabo la voluntad de los gentiles. El uso del pretérito perfecto en toda la frase acentúa la idea de que ese tiempo ha pasado para siempre. La conversión es aquí, como en el evangelio, decisiva (Lc 9,62). Esta frase y el catálogo de vicios que sigue aluden a una comunidad preponderantemente pagano-cristiana, pues no es verosímil que judíos de la diáspora caídos en estos vicios formaran el núcleo central de una comunidad cristiana. El catálogo [4] difiere bastante de otros catálogos análogos en el NT (Rom 1,31; 13,13) e insiste sobre todo en los pecados propios de la sociedad en la que hasta ahora habían vivido los neófitos y de la que la conversión los había arrancado violentamente.

4 Por eso no es de admirar que la sociedad pagana se extrañara del cambio sufrido [5] y que no perdonara a los que no se dejaban arrastrar por la masa, sino que los llenara de injurias. El término empleado (βλασφημοῦντες) no se refiere únicamente a las palabras contra Dios y las cosas santas, sino que significa también calumniar, denigrar (Tit 3,2; Rom 3,8; 1 Cor 4,13; 10,30). El versículo pone de manifiesto la hostilidad que rodeaba a las pequeñas comunidades nacientes (cf. Sab 2,15).

5 Esta hostilidad recibirá pronto su merecido, pues tendrán que *dar razón* (cf. 3,15) *al que está pronto para juzgar,* alusión a la inminencia del día del juicio (4,7). El juez es Cristo, según el mismo San Pedro (Act 10,42; cf. Mc 8,38; Mt 27,31ss); pero es el juez

[3] Sobre la alternativa de indicativo e imperativo en la ética cristiana cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*[3] (Tübingen 1958) p.334; H. Thielicke, *Theologische Ethik* I[2] (Tübingen 1958) 112ss.

[4] Cf. S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (Berlín 1959).

[5] H. Windisch cita Epicteto, *Pláticas* 3,16,11, donde habla de una experiencia semejante en los que se convierten a la filosofía.

pronto para juzgar a vivos y muertos. [6] Pues para esto se ha anunciado el evangelio aun a los muertos, para que, condenados en opinión de

---

designado por el Padre (Act 10,42; 17,31; Jn 5,22); por eso, en otra serie de textos es éste nombrado como juez (1,17; Rom 3,6). *A vivos y muertos* era ya una frase estereotipada (Rom 14,9; Act 10,42; 2 Tim 4,1) que pasaría pronto al símbolo apostólico. Los vivos y los muertos no hay que entenderlos en sentido metafórico: justos y pecadores [6], sino en sentido real: a los que ya han muerto y a los que aún queden en esta vida para el día del juicio (1 Tes 4,13-17).

6 La palabra *muertos* en el versículo anterior trae una nueva idea a la mente del autor por ese procedimiento de asociación libre, tan frecuente en esta epístola. Desconociendo nosotros el sentido de la alusión, lo que tal vez fuera obvio para los primeros lectores es para nosotros prácticamente ininteligible. Enumeremos brevemente las sentencias, reservando para el final la que nos parece más verosímil: *A)* Los «muertos» hay que entenderlos en sentido metafórico: muertos por el pecado. Así ya Clemente Alejandrino [7] y recientemente K. Gschwind, H. Holzmeister, W. Bieder; pero el sentido real de «muertos» en el versículo anterior excluye esta interpretación. *B)* Se trata de la misma predicación que el 3,19, sea restringida a las víctimas del diluvio (J. Michl, R. Leconte), sea extendida a todos los muertos (J. Chaine: DBS 2 col.426; F. Hauck, F. W. Beare, Ch. Bigg, H. Windisch, R. Knopf, C. E. B. Cranfield, Bo Reicke, E. J. Sherman, Th. Spörri, 149.180s). Muchos de estos últimos autores admiten la posibilidad de la conversión después de la muerte, cosa que el resto de la Sagrada Escritura excluye totalmente, o dejan impreciso el sentido de «evangelizar»; pero de esta palabra no se puede afirmar que tenga un sentido neutro como el ἐκήρυξεν de 3,19. *C)* Los muertos son los cristianos que han muerto ya antes de la segunda venida de Cristo (Selwyn, A. M. Stibbs). Para la primera generación cristiana, que contaba con la venida inmediata de Cristo, la muerte de algunos cristianos, fuera violenta o natural, creaba un verdadero problema (1 Tes 4, 13ss). Aquí la mención de la hostilidad de los gentiles, que condenaba a los cristianos a una vida crucificada delante de los hombres, y aun quizá a la misma muerte corporal (3,18; 4,1), lleva a San Pedro a aludir al sentido de la predicación del evangelio. Aun a aquellos cristianos que no han llegado a ver la venida triunfal de Cristo, que restablecerá la justicia ahora conculcada (v.4.5), no se les ha predicado inútilmente el evangelio, sino que ha sido con la finalidad de que, condenados en opinión de los hombres durante su vida mortal (en carne), vivan a los ojos de Dios en vida inmortal (en espíritu). Este nos parece ser el sentido más probable. Quedan algunos detalles de exégesis: *ha sido evangelizado* está usado absolutamente, sin objeto. Este puede ser: Cristo (Selwyn), que es el sujeto del versículo anterior, o quizá el evangelio (la palabra: 1,25);

[6] Así lo entiende, sin embargo, U. Holzmeister, pero sus razones no son convincentes.
[7] *Adumbrationes in Epistolas Canonicas:* GCS 3,205,24-25.

los hombres, en carne, vivan según Dios en espíritu. [7] El final de todas las cosas está cerca. Sed, pues, sensatos y sobrios para poder entregaros a la oración. [8] Ante todo, que vuestro amor mutuo sea ardiente,

---

pero de ninguna manera puede tener sentido condenatorio o meramente neutro. *A fin de que sean juzgados..., pero vivan.* Los dos efectos: *ser juzgados..., vivir,* aparecen gramaticalmente coordenados como efectos de la predicación. San Pedro considera el padecer inocente como objeto de la vocación cristiana (2,21ss). Sin embargo, hay una subordinación lógica que se puede expresar así: «a fin de que después de ser condenados... vivan» (cf. Jn 3,17s; 12,47; Act 7,7). *Según* (κατά) *los hombres* equivale a: según la medida humana, en la opinión de los hombres; y, correlativamente, *según Dios* es aquí según la verdadera medida de las cosas, según la verdadera realidad a los ojos de Dios [8]. *En carne, en espíritu:* pone de manifiesto que esta suerte de los cristianos es imitación de la de Cristo, ejemplar también en esto (3,18).

Ejercicio de las virtudes. 4,7-11

7 El juicio de que habla en el v.5 no es algo vago y remoto. *El final:* la segunda venida de Cristo (Sant 5,8) está tan cerca, que en cierto sentido está ya presente. Este es el sentido del perfecto ἤγγικεν, que es el mismo término usado por Cristo cuando habla del reino de Dios ya presente (Mt 3,2; 4,17; 10,7 y paralelos), o de «la hora» (Mt 26,45), o de la presencia misma del traidor (Mt 26,46). San Pablo utiliza la misma expresión (Rom 13,12). La razón de esto no es tanto la persuasión de la inmediata parusía de Cristo (Lc 21,8) cuanto el convencimiento del vínculo orgánico que une ésta con un presente que es ya en sí mismo escatológico (1,20; 1 Jn 2,18) [9]. De esta presencia inminente del final deduce San Pedro, como otros textos del NT (1 Tes 5,1ss; Lc 12,35-40; Ap 3,11), consecuencias de orden moral para la vida cotidiana de los cristianos [10], que se resumen en un principio general de moral cristiana (v.10). La primera recomendación es la *sensatez,* no perder la cabeza (σωφρονεῖν); lo contrario de la locura por la posesión diabólica (Mc 5,15) o de la exaltación juvenil (Tit 2,6); y la *sobriedad* en su sentido pleno (1,13), con lo que se alcanzará la libertad y paz del alma necesarias para entregarse a la oración (3,7).

8 El mandamiento primero es, sin embargo, *el amor* (ἀγάπη) (1,22; 3,8; Jn 13,34). El autor supone que ya lo tienen los lectores, y les pide que sea *ardiente.* Sobre el sentido de este calificativo

[8] Selwyn deduce de la comparación entre Ef 4,24 y Col 3,10 el sentido de «in God's likeness»; pero no se ve razón para cambiar el sentido de la preposición en ambos casos.

[9] Cf. E. G. Selwyn, *Eschatology in 1 Peter:* BNTEsch p.394-401; P. Joüon, Ἐγγίζω *au sens d'«être arrivé»:* RScR 17 (1929) 538ss. *Está cerca* más bien que «ha llegado». Cf. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London 1953) 166 nt.15; R. F. Berkey, ἐγγίζειν, φθάνειν *and realized eschatology:* JBLit 8 (1963) 177-87; J. Y. Campbell, *The Kingdom of God has come:* EspT 48 (1936-7) 91-94.

[10] Cf. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des NT* (Handbuch der Moraltheologie 6, München 1954) § 20: «Die Erwartung der Parusie und ihr Einfluss» p.127-134, con la bibliografía citada por el autor.

porque el amor cubre la multitud de los pecados. [9] Sed hospitalarios unos con otros, sin murmuración. [10] Que cada uno ponga al servicio de los demás el don que ha recibido, como corresponde a buenos

---

cf. 1,22. La razón por la cual el amor debe ser ardiente es que *el amor cubre multitud de pecados* (cf. Sant 5,20). Los comentaristas no están de acuerdo sobre el sentido de esta frase, en la que tal vez tenemos un «verbum Christi» [11]. Muchos creen que cubre, es decir, disimula, los pecados de los demás (cf. Prov 10,12 según el texto hebreo; 1 Cor 13,7; 1 *Clem.* 49,5: BAC 65,223). Pero ya desde antiguo [12] se ha interpretado en el sentido de que el amor cubre, es decir, consigue el perdón de los propios pecados (Sal 32[31]1; Lc 7,47), y éste es el sentido que aquí exige el contexto. Hablando de la inminencia del juicio, la motivación para ejercer la caridad [13] es obviamente el que ésta será el mejor abogado en ese día, una idea afín a la expuesta repetidamente por Cristo de que el perdonar a los demás trae consigo el perdón de los propios pecados (Mt 6,14s; Mc 11,25s) y en el valor decisivo que el amor a los hermanos tendrá en el día del juicio (Mt 25,34ss).

9 La virtud de la hospitalidad, que era sagrada para los judíos y para los griegos y romanos [14], era fundamental en la Iglesia naciente, tanto desde el punto de vista de la caridad (Rom 12,13; Heb 13,1-2) como de las necesidades concretas de los misioneros itinerantes (cf. 3 Jn 5-8 y las numerosas recomendaciones de San Pablo, Rom 16,1s). Se recomendaba de una manera especial a los obispos (1 Tim 3,2; Tit 1,8). Que la recomendación no cayó en el vacío, lo prueban numerosos testimonios de los primeros siglos [15], aunque pronto aparecieron también los problemas que planteaba y los abusos a que exponía [16].

10 Un principio general de moral cristiana, que no es la mera imitación de un ideal abstracto, como la griega [17], sino la realización de una vocación personal al servicio de una comunidad orgánica. San Pedro reúne aquí, en una fórmula feliz, ideas que andan dispersas en el NT: 1) A cada uno se le da un don personal (Rom 12, 3; 15,15; 1 Cor 12,11; Ef 4,7). 2) Este don, aunque parezca un

[11] A. Resch, *Agrapha:* TU 5,4 p.129.248s.

[12] Tertuliano (*Scorpiace* 6,11: Corpus Christianorum 2,1080) lo refiere al amor de Dios (1 *Clem.* 50,5; 2 *Clem.* 16,4: BAC 65,224.369). La variante de algunos manuscritos (P^{72} S L P) que leen el futuro «cubrirá» es probablemente una contaminación de Sant 5,20, pero se puede interpretar también como una interpretación primitiva en este sentido. Otros testimonios, antiguos y modernos, en U. Holzmeister, p.374ss.

[13] El que la caridad disimule los pecados de los demás no sería motivación, sino efecto del fervor de la caridad. Ahora bien, San Pedro habla aquí expresamente de motivación (cf. 1,16; 2,15.21; 3,9.12.18, etc.) [Selwyn]. Lo mismo defiende C. Spicq, *Agape* 2 (París 1959) 334s.

[14] Cf. G. Stählin: ThWNT 5,17s.

[15] 1 *Clem.* 1,2: BAC 65,178; Arístides, *Apología:* ed. Henecke, TU 4-3, 38,2-3; BAC 116,131; Pastor de Hermas, *Sim.* 9,27,2: BAC 65,1081; y la admirable solicitud de que da muestras San Cipriano en tiempo de persecución (*Epist.* 7: CSEL 3-1 p.485,8-14). Cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*[10] (Leipzig 1924) 200ss; G. Stählin: ThWNT 5,23s.

[16] Normas prácticas para evitar los abusos se encuentran ya en la *Doctrina de los doce apóstoles* c.11-12: BAC 65,89s. El Concilio de Elvira (hacia el año 300), en el canon 25, habla ya de cartas «communicatoriae» para evitar estos abusos.

[17] Cf. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*[2] (Zürich 1954) p.138s, sobre el ideal de la ética griega en oposición al personalismo cristiano.

administradores de la gracia de Dios, tan variada. [11] El que predica, como (si hablara) palabras de Dios. El que presta un servicio sea como con un poder que le comunica Dios, a fin de que en todas las cosas sea glorificado Dios por Jesucristo. A El la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.

[12] Queridos, no os extrañéis, como si fuera una cosa extraña, del

---

talento puramente natural, es siempre una gracia (χάρισμα) de Dios (1 Cor 7,7; 4,1; Lc 12,42). 3) Esta gracia tiene carácter social (Rom 12,6s; cf. *Clem.* 38,1: BAC 65,213) y es enormemente variada (ποικίλης); cf. 1,6.

11 *El que predica, el que ejerce un ministerio:* literalmente «si alguno habla». (Sobre el sentido de εἴ τις cf. 3,1). *Si alguno ejerce un ministerio* (διακονεῖ). Reduce la multiplicidad de los carismas de que ha hablado en el versículo anterior a sus dos especies fundamentales: palabra y servicio (cf. Act 6,2). Probablemente no se refiere aquí a dos «oficios» de la comunidad, sino a dos carismas bautismales [18]. Selwyn ve en lo elemental de esta división, en comparación con la abundancia y complejidad de que da testimonio San Pablo (Rom 12,1; Cor 12), una confirmación de que San Pedro refleja aquí una organización más primitiva de la Iglesia. Lo importante, en todo caso, es que el que predica anuncie la palabra (λόγια) de Dios y no sus propias opiniones, y que el que presta un servicio tenga conciencia de que los recursos de que dispone es Dios quien se los proporciona. Χορηγεῖν primitivamente significaba dirigir un coro, después mantenerlo a su costa en los festivales y, finalmente, proveer los medios necesarios para cualquier cosa, con frecuencia aludiendo a la abundancia de estos medios (2 Cor 9,10; Gál 3,5; Flp 1,19). Teniendo esta conciencia, todo cederá en gloria de Dios (2,12; Mt 5,16) por Jesucristo. Se termina con una breve doxología. De las muchas doxologías del NT, sólo tres terminan una carta (Rom 16,27; Js 25; 2 Pde 3,18). La mayoría no (Rom 1,25; 9,5; 11,36; Gál 1,5; Ef 3,21; Flp 4,20; 1 Tim 1,17; 2 Tim 4,18; Heb 13,21), aunque en algunas ocasiones el cambio de estilo y de pensamiento deje suponer la existencia de una pausa en el dictado [19]. La doxología puede referirse a Dios Padre o a Cristo. Hay algunos ejemplos de doxología dirigidos a Cristo (Ap 1,6; 2 Pe 3,18, y probablemente Rom 16,27). Aquí el orden de las palabras inclina también a referirla a Cristo. El *amén* no es necesariamente la respuesta de la comunidad, como aparece por las doxologías citadas más arriba.

Nueva apología del sufrimiento. 4,12-19

12 *No os extrañéis* (cf. 4,4). Con razón nota H. Windisch que los paganos convertidos carecían de la experiencia de persecución por la fe que, por su historia, tenía el pueblo israelita. Por eso, la

[18] Esto no implica que sean necesariamente dones extraordinarios o milagrosos. Aun los dones naturales con que se puede servir a la comunidad son «carismas» (cf. SANDAY-HEADLAM, *Romans*[5] [ICC] p.358-360: «Spiritual Gifts»). Por eso la distinción entre «carisma» y «oficio» o «ministerio» es imprecisa.

[19] E. STANGE, *Diktierpausen in den Paulusbriefen:* ZNTW 18 (1917-8) 109-117.

incendio que ha prendido entre vosotros para probaros. [13] Más bien alegraos en la medida en la que participáis de los sufrimientos de Cristo, para que también en la revelación de su gloria exultéis de gozo. [14] Si sois injuriados por el nombre de Cristo, dichosos vosotros, porque

---

primera persecución de algún modo organizada debió de ser una verdadera sorpresa. El término usado por San Pedro para designar la persecución es difícil de traducir: πύρωσις tiene en unos casos sentido pasivo y significa combustión (Ap 18,9), pero en otros tiene sentido activo y significa probar por el fuego los metales (Prov 27,2; Sal 65,10 LXX; cf. 1 Pe 1,7), y en sentido figurado, una tribulación que purifica. Por esta razón no es verosímil que haya aquí ninguna alusión al tormento del fuego aplicado ya en la persecución de Nerón [20]. Ni siquiera consta que la persecución a que se alude aquí llegara a causar muertes (cf. v.14 y la *Introd.* n.3). *Como si fuera una cosa extraña*, es decir, algo ajeno a la vocación cristiana. La dura frase de 2,21: «Para esto habéis sido llamados», es decir, para padecer injustamente, no era fácilmente asimilable, aun en el fervor primitivo. *Para probaros:* literalmente «para tentación», pero no en el sentido de solicitación al mal, sino de piedra de toque (cf. 1,6).

13 No solamente no deben extrañarse, sino alegrarse, y la medida (καθό) de la alegría debe ser la misma medida de la participación en los padecimientos de Cristo (Flp 3,10; Rom 8,17; 2 Tim 2,11). Porque estos padecimientos tienen ya un sentido nuevo. No son indicio de que Dios los reprueba, como podrían pensar algunos (Jn 9,2; Job 4,7s), sino de que los considera dignos de padecer por Cristo y con Cristo (Act 5,41; 16,25), y por eso la alegría futura, escatológica, se refleja ya aun en medio de los padecimientos actuales (cf. 1,8; Sant 1,2; 2 Cor 7,4). Sobre *la revelación gloriosa* (lit. «de su gloria») cf. 1,7; 5,1.

14 Una clara referencia a las palabras de Cristo (Mt 5,11). En el *ser injuriado por el nombre de Cristo* han querido ver algunos una alusión a una persecución más organizada, y concretamente a la persecución en tiempo de Trajano, a la que se refiere la carta de Plinio desde Bitinia (año 111-113) [21]; pero no hay aquí más que una referencia a un modo de hablar frecuente en el NT (Mt 10,22; Mc 13,13; Lc 21,17; Act 4,17; 5,41) [cf. *Introducción* n.3]. La segunda parte del versículo ofrece más dificultad, tanto que alguno (H. Windisch) supone una corrupción del texto [22]. Se trata del fundamento real de esta bienaventuranza. Sois dichosos *porque*

[20] TÁCITO, *Anales* 15,44; *Martirio de Policarpo* 12,3s: BAC 65,681.

[21] PLINIO, *Epist.* 10,96. Cf. F. W. BEARE, *The First Epistle of Peter*² p.14; y ya antes W. M. RAMSAY, *The Church in the Roman Empire*⁹ (London 1907) p.280; TEOFILACTO, in h.l.

[22] La transmisión del texto, precisamente por la dificultad de éste, es insegura. La adición de καὶ δυνάμεως de S A C P ψ y algunos minúsculos la considera Beare tan probable como su omisión por B K L y el P72. Es cierto que es difícil explicar su interpolación. Probablemente se trata de una glosa primitiva, sugerida tal vez por el texto de Isaías 11,2 πνεῦμα... ἰσχύος. Cf. A. GARCÍA DEL MORAL, *El Espíritu de Dios habita en vosotros (1 Pe 4,14; Is 11,2)* Roma 1960 [tesis doctoral, dactilografiada]; ID., *Crítica textual de 1 Pe 4,14:* EstB 20 (1961) 45-77. La Vg lee *quoniam quod est honoris, gloriae et virtutis Dei, et qui est eius Spiritus, super vos requiescit.* El que en el primer miembro no lea *qui*, refiriéndolo al Espíritu, sino *quod*, favorece la interpretación de Selwyn, de la que hablamos más adelante.

descansa sobre vosotros el [espíritu] de la gloria y el espíritu de Dios; [15] que ninguno de vosotros tenga que sufrir por criminal, o ladrón, o malhechor, o como entrometido; [16] pero, si es por cristiano, no se

---

descansa sobre vosotros el Espíritu. Tal vez haya aquí una alusión a Is 11,2 LXX (Beare). En todo caso, se trata de una presencia ocasional del Espíritu con motivo de la persecución y no de la presencia habitual. Esta doctrina del Espíritu está más próxima de los sinópticos (Mt 10,19-20) que de San Pablo o de San Juan. Un indicio más de la antigüedad de la epístola.

La dificultad la crea la expresión insólita *el espíritu de la gloria y el de Dios*. La frase *el espíritu de la gloria* no tiene paralelo en el NT. Se interpreta, sea como una hendíadis: «el espíritu del Dios de la gloria» [23]; sea como una explicación: «el espíritu de la gloria, es decir, el espíritu de Dios» (H. Holzmeister). Recientemente Selwyn, siguiendo a Huther y a Blenkin, ve en la frase τὸ τῆς δόξης una perífrasis para designar la *Shekinah*, la palabra con la que los rabinos designaban la presencia visible de la majestad de Dios [24]. Esta presencia, que era un privilegio del pueblo israelita (Ex 16,7; 24,16; Núm 14,10; 1 Pe 8,10s; Is 6,1; Ez 1,28; Ag 2,7), pasa, como los demás privilegios (cf. 1 Pe 2,9s), a la Iglesia perseguida [25]. La idea es sugestiva, pero lo más simple es interpretar la frase en su sentido obvio: «el espíritu de la gloria». Aunque la frase como tal no se encuentre en todo el NT, la relación del Espíritu con la futura glorificación del cristiano, de la que es primicias, es de sobra conocida (Ef 1,14.18; 2 Cor 1,22; 5,5; 2 Cor 3,8) y ha podido dar lugar a la extraña frase.

15 La única palabra que tiene dificultad en este versículo es la que traducimos *entrometido* (ἀλλοτριεπίσκοπος), un término raro cuya significación no está establecida con seguridad. Puede significar, o el que ejerce de una manera inconveniente su misión de vigilar [26], o más probablemente el que se entromete en vidas ajenas, sea como delator [27], sea como importuno consejero [28]. Este último defecto era frecuente entre los cínicos, y probablemente no desconocido entre los cristianos [29].

16 Sobre el padecer por el nombre de cristianos cf. v.14. El nombre de *cristiano* era ya conocido en Antioquía algunos años antes de la mitad del siglo I (cf. Act 11,26; 26,28). En *no avergonzarse* hay quizá una alusión a Mc 8,38.

[23] BDb § 442,16; A. T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek NT* (London 1914) p.767, cree que hay que leer: «el [espíritu] de la gloria y el espíritu de Dios».

[24] Cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*[7] (París 1927) vol.1 p.165-168.

[25] En la frase habría que suplir, según Selwyn, una palabra, tal vez *nombre:* «el nombre de la gloria» es una perífrasis conocida de la biblia griega (Jdt 9,8).

[26] K. Erbes (*Was bedeutet* ἀλλοτριεπίσκοπος *1 Pe 4,15?:* ZNTW 19 [1919-20] 39-44; 20 [1921] 249) cree que es una palabra creada por los cristianos para designar al que dilapida los bienes confiados a él por la comunidad. Cf. Jn 10,1s.

[27] Los delatores eran castigados por la ley ya en tiempo de Nerón. Cf. KLEINFELLER, *Delator:* PW 4,2428.

[28] Cf. la excelente nota de H. WINDISCH, p.77, y H. W. BEYER: ThWNT 2,617-619.

[29] Sobre los cínicos cf. EPICTETO, *Pláticas* 3,22,97; DIÓGENES LAERCIO, VI 9,102.

avergüence, sino glorifique a Dios por llevar este nombre. [17] Porque ha llegado el momento de comenzar el juicio por la casa de Dios, y, si empieza por nosotros, ¿cuál será el fin de los que no creen en el evangelio de Dios? [18] Y si el justo a duras penas se salva, ¿dónde irán a parar el impío y el pecador? [19] Así, pues, que también aquellos que sufren según la voluntad de Dios, confíen sus almas al Creador fiel, practicando el bien.

---

17 Los sufrimientos de los cristianos son el principio del juicio de Dios sobre este mundo. En esta concepción concurren dos ideas: 1) El juicio de Dios empieza por la casa de Dios (Am 3,2; Zac 13,7-9; Ez 9,6s; Jer 25,29). 2) Esta casa de Dios es en la actualidad la Iglesia de Cristo (2,5-10). Por tanto, la persecución que sufre la Iglesia es el principio del juicio divino [30]. La era escatológica ha comenzado (4,7; 1 Jn 2,18). El juicio de Dios sobre su Iglesia tiene carácter de purificación (1 Cor 11,32; Heb 12,5s), y si, a pesar de este sentido misericordioso, es éste tan severo, ¿cómo será el de los impíos? (cf. Lc 23,31).

18 San Pedro no minimiza la dureza del juicio sobre los justos, sino confirma las dos afirmaciones del versículo precedente: la severidad del juicio sobre la Iglesia y lo implacable del de los impíos, con una cita de Prov 11,31 LXX (cf. Mt 24,22). *¿Dónde irá a parar el impío...?* (lit. «¿dónde aparecerá?»); es decir, intentarán escapar inútilmente del juicio (cf. Lc 23,30; Ap 6,15s).

19 Resume todo el párrafo anterior sobre el sufrimiento de los justos con un pensamiento de confiada entrega en manos del Creador. La conclusión se refiere a *aquellos que sufren según la voluntad de Dios*, no a aquellos que con sus delitos se buscan el castigo (4,15-17; 2,19s). *Deben confiar sus almas* (cf. Lc 23,46; 2 Tim 1,12; Sal 31 [30] 6), es decir, aquello que no puede ser destruido por los perseguidores (Mt 10,28). *Al Creador:* esta última expresión es insólita en el NT, en el que no aparece el substantivo κτίστης más que en este sitio [31]. La razón de escoger este término puede ser la necesidad de inculcar el poder de aquel en cuyas manos han de depositar todo su tesoro (cf. 2 Tim 1,12), y añade el adjetivo *fiel*, porque para la absoluta confianza que exige son necesarios a la vez el poder y la fidelidad. Esta entrega no ha de ser, sin embargo, pura pasividad, sino que ha de realizarse *practicando el bien* (ἐν ἀγαθοποιΐᾳ). Con esta palabra, colocada enfáticamente al final, resume San Pedro toda su exhortación a sufrir según la voluntad de Dios y el ejemplo de Cristo, es decir, a sufrir practicando el bien (cf. 2,14.20; 3,6).

[30] Según Selwyn (Additional Notes: J «Persecution and the Judgement» in 4,17-19), el considerar la persecución por la fe como signo del tiempo escatológico es una idea típicamente cristiana, ausente de la literatura rabínica.

[31] El NT prefiere el participio al sustantivo: Mt 19,4; Rom 1,25; Ef 3,9; Col 3,10, etcétera. El sustantivo se encuentra en los LXX: 2 Sam 22,32; 2 Mac 1,24.

5 [1] A los presbíteros entre vosotros los exhorto yo, presbítero

---

CAPITULO 5

Exhortación a presbíteros, jóvenes y todos. 5,1-5

Exhortación final a los presbíteros, a los jóvenes y a todos, insistiendo, aunque sin repetirse, en las recomendaciones de 4,7-11.

1 Los *presbíteros* no designa la edad en oposición a los jóvenes, sino el oficio, y equivale a «los que están al frente de vosotros» (1 Tes 5, 12) o a los «jefes» (Heb 13,7). La terminología de la jerarquía eclesiástica es aún oscilante, pero la organización que supone aquí San Pedro es equivalente a la que aparece en los Hechos de los Apóstoles (14,23; 20,17; 15,2, etc.) y en las pastorales (Tit 1,5). Su oficio lo describe, en breve, como el de pastores (v.2; cf. Act 20, 28), y de las recomendaciones que les da San Pedro se puede colegir: *a)* que eran elegidos o nombrados para el cargo, pues les exhorta a aceptarlo de buena voluntad (v.2; cf. Act 14,23; Tit 1,5); *b)* que tenían la administración de bienes, en la que no se deben dejar llevar de vil interés [1]; *c)* tenían poder disciplinar, pero no deben tiranizar a sus súbditos (v.3) [2]. A diferencia de Act 20,28-31, no son designados como custodios del depósito de la revelación; pero hay que tener en cuenta que en toda la epístola no se habla de tendencias heréticas dentro de la comunidad. Tal vez sea esto un indicio de la homogeneidad de las comunidades [3]. San Pedro se designa a sí mismo como *copresbítero*, una palabra que no aparece en la literatura no cristiana, y creada probablemente en esta ocasión. En los Hechos de los Apóstoles, los presbíteros aparecen como contradistintos de los apóstoles (15,2.4.6.22.23; 16,4) [aunque algunos (J. Wellhausen, H. H. Wendt) creen que en Act 11,30 se incluyen los apóstoles], pero el oficio de pastor es común a ambos (v.2; compárese con Jn 21,16s); por eso, no sólo por un sentimiento de humildad, sino también por el sentido de la responsabilidad común, se coloca en una misma línea con los presbíteros. Le distingue de ellos, sin embargo, el ser *testigo de los padecimientos de Cristo* [4]. Aquí *testigo* (μάρτυς) es testigo de vista (Act 1,22; 2,32; 3,15) y equivale prácticamente a apóstol (el mismo San Pablo será testigo de lo que ha visto y oído: Act 22, 14-15). El sentido posterior de mártir, uno que sufre hasta la muerte por la

[1] En Act 11,30 las limosnas se envían a los presbíteros.

[2] Cf. G. Bornkamm: ThWNT 6,665s; P. Gaechter, *Die Sieben:* ZKTh 74 (1952) 129-166; W. Michaelis, *Das Aeltestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Hl. Schrift* (Bern 1953). Véase también la recensión de este libro por P. Gaechter: ZKTh 76 (1954) 226-231.

[3] Dada la escasez de datos, es imposible determinar si con este nombre de «presbíteros» se designan aquí meros presbíteros u obispos. Cf. U. Holzmeister, *Epistula prima Sti. Petri*, excursus *De Presbyteris NT* p.398s; Id., *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat:* B 12 (1931) 41-69.

[4] El P^{72} lee «de los padecimientos de Dios», seguramente un error del copista, aunque la idea no es insólita. Cf. San Ignacio, *Ad Rom.* 6,3: «Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios» (BAC 65,478).

como ellos y testigo de los padecimientos de Cristo y participante de la gloria que va a revelarse: [2] Apacentad la grey de Dios, encomendada

---

verdad (Ap 2,13), no es aplicable a la frase concreta «testigo de los padecimientos» [5]. En este caso, San Pedro diría: participante de los padecimientos (4,13). El segundo título es *participante de la gloria que va a revelarse.* Como nota Selwyn [6], la participación (κοινωνός) implica una especie de experiencia concreta; el artículo definido indica que se trata de un hecho conocido de los lectores, y la frase entera está referida al presente o al pasado, no al futuro. No se trata, por tanto, de la futura glorificación de San Pedro [7], sino de un hecho pasado, de carácter escatológico, en el que San Pedro ha gustado anticipadamente de la gloria que se revelará en su plenitud en la segunda venida de Cristo. Todo concurre a indicar que San Pedro se refiere a su participación privilegiada en la transfiguración (Mc 9,1-7; cf. 2 Pe 1,17).

2 La primera recomendación es la de *apacentar* como pastores. El comparar con el pastor a los que rigen los destinos de otros es frecuente en la antigüedad clásica *(Ilíada* 2,243), en el Oriente Antiguo [8] y en la Biblia. En el AT se aplica con frecuencia a Yahvé, desarrollando todos los detalles de la vida pastoril: va delante (Sal 68[67],8), conduce a los pastos (Sal 23[22],1s), defiende con el cayado (Sal 23[22],4), llama con el silbido a los extraviados (Zac 10,8), los reúne (Is 56,8) y trae en su seno a los débiles (Is 40,11). Si a esto añadimos las expresiones frecuentes de Cristo (Mt 9,36; 10,6; 26,31; Lc 15,4-7; Jn 10), podemos hacernos idea de todo el complejo de cuidados y preocupaciones que San Pedro exige de los presbíteros, bien distantes de todo mero legalismo [9]. Sobre todo si San Pedro pensaba que éstos eran los pastores mejores que Dios había prometido (Jer 3,15; 23,4). *Encomendada a vosotros:* así traducimos una expresión concisa (τὸ ἐν ὑμῖν) que alude a las diversas comunidades particulares regidas por los presbíteros (Act 14,23). *Vigilando* (ἐπισκοποῦντες) [10], es decir, ejerciendo vuestro oficio de superiores de la comunidad (Platón, *Rep.* 506b). *No por coacción* (2 Cor 9,7; Flm 14): no cediendo a duras penas a la insistencia de la Iglesia para que acepten el oficio (Beare), que, en las circunstancias a que alude la epístola, no era precisamente una sinecura, y no limitándose, por tanto, a cumplir con lo indispensable. Hay

[5] En este último sentido lo interpretan, siguiendo a Harnack *(Die Chronologie der altchristl. Litteratur* I [Leipzig 1897] p.451) H. Windisch y Beare, que suponen que San Pedro ya era venerado como mártir cuando se escribían estas palabras.

[6] Utilizando el análisis del término hecho por V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*[2] (London 1956) p.109-113.

[7] Refiriéndose a la glorificación de San Pedro después de su martirio, dice San Clemente Romano: «Después de dar así testimonio, marchó al lugar de la gloria que le era debido» (1 Cor 5,4: BAC 65,182).

[8] Cf. J. Jeremias: ThWNT 6,484s.

[9] Un paralelo a esta exhortación se puede encontrar en el *Documento de Damasco* 13,7ss, en las normas al superintendente del campamento (A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* [Madrid 1956] p.340s).

[10] Beare, en su primera edición, apoyado en el testimonio de B y S, omitió esta palabra. En la segunda, en cambio, cree que se debe retener en el texto, sobre todo por el testimonio de los manuscritos de la Vetus Latina (h r z). Ahora hay que añadir también el P[72].

a vosotros, vigilando no por coacción, sino de buen grado, según Dios; no por un vil interés, sino de corazón; [3] no tiranizando vuestras iglesias, sino haciéndoos modelo para la grey, [4] y cuando aparezca el pastor supremo conseguiréis la corona inmarcesible de la gloria.

---

otro peligro no menos grave: aceptar *por vil interés.* San Pablo defiende el derecho del clero a una remuneración (1 Cor 9,7-11; cf. Mt 10,10), y ya en su tiempo los presbíteros y diáconos probablemente la recibían (1 Tim 5,17s); pero el peligro de la avaricia era siempre una amenaza (1 Tim 3,8; Tit 1,7; POLICARPO, *Ad Phil.* 2,2; 4,1.3; 6,1; 11,1. En este último texto parece referir la caída del presbítero Valente a la codicia: BAC 65,669). Tal vez la administración de las limosnas era la ocasión (cf. n.1) de que algunos se inclinaran a aceptar el oficio, y esto es lo que reprende aquí San Pedro. La remuneración debía ser escasa y poco tentadora [11].

3 *Vuestras iglesias* (τῶν κλήρων): el sentido de ests palabra es discutido. Originariamente significa: suertes (Act 1,26; Mt 27,35) y, consiguientemente, también la porción que le toca a uno en suerte (JOSEFO, *Bell. Iud.* 2,83) y, perdiendo esta relación de origen, la porción asignada a cada uno, aunque no sea por suerte (Act 1,17; 26,18). Parece conservar, sin embargo, la idea de algo que no se debe a los propios méritos [12]. Aquí parece, pues, referirse a las comunidades particulares, o parte de la comunidad asignada a cada presbítero (W. Bauer), lo que hoy llamaríamos «parroquias». La exhortación a no *tiranizar* presupone que los presbíteros tenían autoridad sobre la comunidad y que podían abusar de ella (Mc 10,42).

4 La *manifestación* de Cristo, que en 1,20 comprende toda la nueva fase de su vida, opuesta a la preexistencia, aquí tiene el sentido meramente escatológico (Col 3,4). El *pastor supremo:* ya ha llamado antes a Cristo «pastor» (2,25). Ahora, dirigiéndose a los que ya tienen el oficio de pastor, le llama «el mayoral de los pastores» (ἀρχιποίμην) con una bella metáfora, cuyas raíces bíblicas son evidentes [13]. La *corona* era ante todo un símbolo de alegría. San Pablo se refiere sobre todo a la corona de los juegos atléticos (1 Cor 9,25), pero también se daban coronas como premios a servicios cívicos [14], y a éstas parece más bien referirse el contexto. Es una corona *de gloria,* es decir, de honor celestial, no terreno (Beare); una corona que es la gloria misma (Jer 13,18; cf. Sant 1,12, «corona de vida»). El artículo determinado indica que la promesa

[11] Probablemente sólo el sustento, y no una remuneración fija, para aquellos que debían renunciar a un oficio civil para atender a la comunidad. Cf. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*⁴ (Leipzig 1924) p.183s

[12] Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Col* 1,12 hom.2,3: MG 62,312. Citado por Selwyn. W. Nauck enumera seis sentidos distintos de la palabra κλῆρος *(Probleme der frühchristlichen Amtsverständnisses:* ZNTW 48 [1957] 210).

[13] A. Deissmann *(Licht von Osten*⁴ p.77s) ha demostrado que la palabra no es una invención cristiana, sino que era conocida del griego popular, pues se ha encontrado en una tableta al cuello de una momia, designando el oficio que tenía en vida. Sobre el fundamento bíblico para aplicar a Cristo este título, véanse las citas en el comentario a 2,25. Por eso la alusión a los misterios de Dionisio que pretenden encontrar aquí Perdelwitz (p.100) y C. Clemen *(Religionsgeschichtliche Erklarung des NT*² [Giessen 1924] p.278) es superflua.

[14] GANSZYNIEC, *Kranz:* PW XI-2 col.1599.

[5] Igualmente vosotros, jóvenes, someteos a los ancianos. Y todos, revestíos de humildad en el trato mutuo, porque Dios resiste a los soberbios, pero da su gracia a los humildes. [6] Humillaos, pues, bajo la mano poderosa de Dios, para que os exalte cuando llegue el momento.

---

de esta corona era conocida de los lectores (Sant 1,12; 2 Tim 4,8). En el Apocalipsis se alude con frecuencia de una manera muy real a la corona que llevan los bienaventurados (4,4; 9,17; 14,14); pero es dudoso que San Pedro se refiera aquí a imágenes tan concretas. Ni siquiera piensa en coronas de oro, sino en coronas de flores, tan frecuentes en la vida cotidiana de entonces; pero, a diferencia de éstas, la corona prometida por San Pedro no es de laurel o de yedra [15], sino de *amarantos* (ἀμαράντινον), la flor que no se marchita (cf. 1 Pe 1,4), y es, por tanto, una corona de gloria inmortal (1 Cor 9,25).

5 *Los jóvenes* no designan aquí ni un oficio eclesiástico inferior al de los presbíteros [16] ni, probablemente, tampoco a los laicos en oposición al clero [17], sino sencillamente a la gente joven, que siempre ha sido más inclinada a la independencia (Tit 2,6) y, por tanto, más necesitada del consejo de sumisión, sea a las autoridades eclesiásticas, presbíteros en sentido técnico; sea, en general, a los mayores en edad [18]. *A todos*, clérigos y laicos, jóvenes y ancianos, se les exhorta a *revestirse* (lit. «abrocharse, ceñirse la ropa») *de humildad*, confirmándolo con una cita de Prov 3,34 LXX, sustituyendo «Señor» por «Dios», como Sant 4,6 y 1 *Clem.* 30,2 (BAC 65,205).

Exhortación a la vigilancia. 5,6-11

Ultima exhortación a la humildad y a la vigilancia, que termina con la promesa de una total restauración después de un breve sufrimiento (cf. 1,6). Una nueva doxología (cf. 4,11) pone fin a esta exhortación antes del breve saludo final.

6 El texto citado en el versículo anterior trae de la mano una nueva exhortación a la humildad, no ya con relación a los otros, sino con relación a Dios. En este contexto, el *humillarse* es aceptar humildemente los sufrimientos inmerecidos (1,6; 3,17; 4,19), viendo detrás de ellos *la mano poderosa de Dios*. Esta expresión, frecuente en el AT para indicar que la omnipotencia de Dios regía los destinos del pueblo, sobre todo el gran portento de la salida de Egipto (Deut 5,15; 9,26; 26,8 LXX), recuerda aquí a los cristianos que aun aquellas cosas que más parecen escapar a la providencia divina, como son los sufrimientos inmerecidos, en realidad

[15] Sobre la materia de que se hacían las coronas cf. PW XI-2 col.1592.

[16] B. Weiss, Kühl y recientemente U. Holzmeister y J. Moffat creen, apoyándose en Act 5,6, que νεώτεροι designa un oficio. En Act 5,10 se llama a los mismos νεανίσκοι, sin sentido alguno técnico. Cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[12] p.194 n.7.

[17] No se puede, sin embargo, negar probabilidad a esta sentencia defendida por H. Windisch y R. Leconte, y que puede encontrar algún apoyo en Policarpo, *Ad Phil.* 5,3 (BAC 65,665).

[18] Cf. 1 *Clem.* 1,3; 3,3; 21,6 (BAC 65,178.180.199). El doble sentido de la palabra «presbítero», que puede designar la edad o el oficio (cosas que no siempre coincidían, cf. 1 Tim 4,12), permite el paso a esta exhortación a los jóvenes.

[7] Descargad sobre El todas vuestras preocupaciones, porque El vela por vosotros. [8] Sed sobrios, vigilad. Vuestro adversario el diablo,

---

están controladas por su mano poderosa, que les pondrá fin cuando llegue el *momento* (ἐν καιρῷ). El autor no nos dice cuál sea este momento, que no depende de los hombres, sino de Dios (Act 1,7), pero que no es necesariamente el último tiempo (1,5; cf. Act 13,11). Algunos códices (AP 33) y versiones (Vg y Boh.) añaden: ἐπισκοπῆς «en el tiempo de la visitación», que se puede considerar como una glosa. Sobre su sentido cf. 2,12.

7 Este versículo, que recuerda palabras del sermón de la Montaña (Mt 6,25-32), está formado en parte por una cita del Sal 54,23 LXX: «Descarga sobre el Señor tu preocupación», a la que el autor añade la razón: porque El se preocupa de vosotros (cf. Mt 6,32; Sab 22,13). La manera concreta de ejercitar la humildad a la que exhorta en el versículo anterior es despreocuparse de sí y descargar sus preocupaciones en Dios. El no se despreocupa de nosotros, como pensaba el deísmo griego.

8 Una nueva exhortación a la sobriedad y la vigilancia (1,13; 4,7; cf. 1 Tes 5,6). La falta de vigilancia en el momento de peligro se la había reprochado el Señor al mismo Pedro (Mc 14,37). Para el cristiano no hay momento que no sea de peligro, porque el *adversario* no duerme. El adversario (ἀντίδικος) significa originariamente adversario en un proceso, acusador. En este sentido equivale al hebreo Satán, que también significa acusador en un juicio (Sal 109 [108],6); pero de ordinario se reserva esta palabra para designar a un ser sobrehumano, implacable acusador de los hombres (Zac 3,1-2; Job 1,6. Como nombre propio, en 1 Par 21,1. Cf. Ap 12,10). En estos casos, los LXX lo traducen por διάβολος [19], que significa literalmente «calumniador, detractor». Así, ambas palabras *adversario* y *diablo*, originalmente significan lo mismo; pero aquí se ha perdido el sentido originario: «acusador», para conservar el genérico: «enemigo» [20], como aparece por la comparación del león. La comparación de los enemigos con el león es bíblica (Sal 22[21],14; 17[16],12; Job 10,16), y el querer encontrar en ella una alusión a los misterios de Cibeles es completamente superfluo [21]. El texto de la frase siguiente es dudoso, aunque el sentido no varía. Se puede, conservando el infinitivo καταπιεῖν, leer el indefinido τινά (Lachmann, Souter, Moffat) y traducir: «buscando devorar a alguien». O se puede admitir el subjuntivo καταπίῃ (P^{72} AK vg) con el interrogativo τίνα: «buscando a quién puede devorar». O, finalmente, admitir una construcción mixta de infinitivo o interrogación indi-

[19] En los LXX, ἀντίδικος no traduce nunca a «Satán», sino a formas de *rîb* (1 Sam 2,10; Prov 18,17, etc.). BDb § 268,2 lo considera aquí como objetivo. Cf. E. Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the NT* (Lund 1963) p.60-64.

[20] G. Schrenck: ThWNT 1,373-375; G. von Rad y W. Foerster: ibid. 2,69-80; R. Scharf, *Die Gestalt des Satan im AT* (Zürich 1948); E. von Petersdorff, *Daemonologie* (München 1956-7). Cf. B. Swank, *Diabolus tamquam leo rugiens:* Erbe und Auftrag 38 (1962) 15-20.

[21] Perdelwitz, o.c. p.101. En contra C. Clemen (o.c. not.13 p.357), que ve aquí una alusión directa al Sal 22[21],14.

como león rugiente, ronda buscando a quién devorar. [9] Resistidle firmes en la fe, sabiendo que a la comunidad de los hermanos en el mundo se le imponen los mismos sufrimientos. [10] Y el Dios de toda

---

recta (Bengel, Windisch, Selwyn), para la que el griego tiene suficiente elasticidad [22] y traducir, como hacemos en el texto, «buscando a quién devorar».

9 Ser devorados por el demonio es perder la fe; por eso, la mejor defensa es permanecer *firmes en la fe.* La palabra *firmes* (στερεοί) se dice sobre todo de las cosas: cimientos, piedra, etcétera (2 Tim 2,19). Metafóricamente del carácter de las personas tiene con frecuencia un matiz peyorativo de terquedad, obstinación; pero también se dice de la firmeza del atleta [23], y, tratándose aquí de resistir al enemigo, éste es el sentido más probable. Es muy posible que el pensamiento de su debilidad y la exhortación de Cristo a confirmar en la fe a sus hermanos (Lc 22,31ss) estuviesen presentes en la mente de San Pedro al escribir estas palabras. La exhortación a resistir al diablo aparece también en Ef 6,11-13 y Sant 4,7, lo que hace verosímil que la frase fuera familiar al judaísmo griego, del que pasó a la Iglesia primitiva (Selwyn siguiendo a Carrington). La segunda parte de la frase es más complicada y se puede interpretar de diversas maneras: 1) «mostrándoos capaces de llevar a cabo la misma suerte de padecimientos que vuestros hermanos en el mundo» (Beare). Esta interpretación se funda en el uso de οἶδα con infinitivo, que no significa «saber que...», sino «saber realizar algo» (cf. Mt 7,11). 2) Pero esta razón no es suficiente para apartarse del sentido obvio de la frase que damos en texto [24]. La comunidad en el sufrimiento con el resto de la Iglesia, lejos de ser un motivo de desaliento, era un motivo más para afianzarse en la fe (Flp 1,29-30; 2 Tim 3,12). Estos sufrimientos son los impuestos ya desde el primer momento a las pequeñas comunidades cristianas por el ambiente hostil tanto judío como cristiano, de los que tenemos abundantes noticias por los Hechos y San Pablo. Ni es necesario recurrir a una persecución oficial y universal para explicar la frase. *En el mundo* no se refiere a la universalidad de la persecución, sino a la condición actual de la Iglesia, en la que no pueden faltar las persecuciones (Jn 16,33). Sobre el término *comunidad de hermanos* véase 2,17.

10 En este versículo vuelven a reaparecer las ideas de 1,6s y 4,13: a través de los breves sufrimientos de esta vida se llega a la gloria eterna, a la que ha aludido al principio de este capítulo (v.1 y 4). Dios se llama aquí, con expresión singular, *Dios de toda gracia* (cf. 2 Cor 1,3), porque todo lo que es gracia o favor desciende

[22] BDb § 397,6; cf. J. H. Moulton, *A Grammar of NT* I p.205.

[23] Diógenes Laercio (2,132) dice de Menedemo que aun en su vejez era firme (στερεός) como un atleta.

[24] La construcción con infinitivo, en vez de participio o de ὅτι, puede significar también «saber que». Cf. Lc 4,41 y W. W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek verb*² (London 1889) 915,2 (b); A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek NT* p.1103. Aun en este caso se puede tomar ἐπιτελεῖσθαι como voz media y traducir: «Sabiendo que soportáis el mismo género de padecimientos...» (U. Holzmeister).

gracia, el que os ha llamado a su eterna gloria en Cristo, después de haber sufrido un poco, El mismo os restablecerá, confirmará, fortalecerá y hará inconmovibles. [11] A El el poder por los siglos de los siglos. Amén. [12] Os he escrito brevemente por medio de Silvano, al

---

de El (Sant 1,17). *En Cristo* se puede referir a la vocación o a la gloria. Sobre el sentido de la fórmula *en Cristo* véase 3,16. *El mismo* recalca enfáticamente la intervención personal de Dios en favor de los perseguidos (1 Tes 5,23; 2 Tes 2,16). La acción de Dios se expresa con una serie de verbos que indican la total reparación de los daños producidos por la persecución. *Restablecerá:* literalmente «reparará», como un objeto deteriorado por el uso (Mt 4,21 de las redes). *Hará firmes* (Lc 22,32; 2 Tes 2,17. En 1 *Clem.* 33.3: BAC 65, 207, se dice de la bóveda celeste). *Fortalecerá* no tiene paralelo en el NT. *Hará inconmovibles* (omitido por BA lat.): literalmente «les pondrá cimientos», para que resistan todos los ataques (Mt 7,25), o los colocará en un lugar inconmovible (HERMAS, *Vis.* 1,2,3: BAC 65,940).

11 Una doxología termina la exhortación. Sobre su forma y significado cf. 4,11. El texto de Bover lee aquí como en 4,11: «a El la gloria y el poder...»; pero la adición de las palabras «la gloria y», que faltan en los mejores códices (P72 BAΨ), es explicable por contaminación de la doxología anterior.

Saludo final. 5,12-14

12 *Silvano:* parece ser el mismo Silvano de que habla San Pablo (2 Cor 1,19; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1), y que en los Hechos se nombra con el nombre griego de Silas (Act 15,22.27.32.40; 16,19.25), del aramaico Sei'la, equivalente al hebreo Sa'ul, ya sea que, como San Pablo, tuviera dos nombres, ya que *Silvanus* sea la forma latina de Silas [25]. La actuación de Silvano en la carta no se puede reducir a la de mero portador. Ha sido el secretario que ha escrito la carta, probablemente con la relativa autonomía concedida a los secretarios en la antigüedad [26]. *Fiel:* al que se puede confiar una misión con la seguridad de que la llevará a cabo (cf. Mt 25,21; Lc 12,41; San Pablo usa con frecuencia este calificativo para sus compañeros: 1 Cor 4,17; Ef 6,21; Col 4,7.9). *Brevemente:* en relación con la abundancia de la materia (cf. Heb 13,22). La densidad del contenido de la carta no se puede poner en duda [27]. *Exhortando* (παρακαλῶν): este verbo conjuga en sí dos ideas: la de exhortación y la de consolación [28]. La de exhortación aparece clara, sobre todo

[25] W. BAUER, s. v. BDb § 125,2.

[26] W. M. RAMSAY, *Travel and correspondence among the early christians:* Exp. serie 6 vol.8 (1903) 401-422; R. HARRIS, *Epaphroditus, Scribe an Courier:* Exp. serie 5 vol.8 (1898) 401-410; O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefe* (Stuttgart 1933), con las anotaciones de S. Lyonnet, a esta última obra (VD 34 [1956] 1-11). Cf. *Introducción* n.5.

[27] Pero tal vez sea pura fórmula, sin referencia a la extensión real de la carta. Cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Polyc.* 7,3 (BAC 65,501), y la carta de Ptolomeo a Flora, en EPIFANIO, *Her.* 33,7,10 (GCS 25,457,17).

[28] La idea de «suplicar, implorar», propia de los sinópticos (Mt 14,36; Mc 5,32), no queda totalmente excluida aun en los contextos que más parecen excluirla (2 Cor 5,20).

que considero un hermano fiel, exhortando y atestiguando que ésta es la verdadera gracia de Dios. Manteneos en ella. [13] La que está en

---

cuando se trata de inducir a abrazar la fe (Act 2,40; el mismo San Pedro «con muchas palabras los exhortaba...»); pero también dirigiéndose a los que ya la han abrazado (Heb 12,5). La idea de consolación no está tampoco ausente, y la carta entera de San Pedro podemos decir que se resume en las dos ideas: exhortación a permanecer en el bien y consolación en la persecución [29]. *Atestiguar* (ἐπιμαρτυρῶν): el ser testigos de Cristo es la función primaria del apóstol (Act 1,8). Aquí, sin embargo, no parece que tenga el sentido técnico de «dar testimonio como testigo de vista de los hechos», pues más que de un hecho se trata de una convicción íntima del autor. En este caso, el verbo pierde el carácter jurídico primitivo, para significar simplemente asegurar, garantizar [30]. Esta convicción íntima es: *que ésta es verdadera gracia de Dios.* ¿A qué se refiere «ésta»? No es fácil de precisar. Se puede referir al contenido de toda la carta en general, y de una manera particular a la aceptación voluntaria del sufrimiento inmerecido (Bigg), a la que expresamente llama gracia (2,19-20), o, de una manera más profunda, a toda la economía de la salvación, destinada a ellos, los perseguidos, y que, por implicar una predilección tan extraordinaria de Dios (cf. 1,10-12 y el comentario a este discutido texto), podía en algunos momentos de tribulación parecer una ilusión (4,12). San Pedro pone todo el peso de su autoridad para garantizarles que la gracia que han recibido (en el bautismo) es verdadera gracia de Dios y no ilusión. *Manteneos en ella* (εἰς ἣν στῆτε): la expresión es incorrecta, y esto explica que los códices más recientes lean ἑστήκατε (KLP y minúsculos; cf. Rom 5,2; 1 Cor 15,1). La lección que hemos adoptado es críticamente cierta (P 72 BSA), aunque presenta dos dificultades: 1) El imperativo aoristo no significa «permaneced» o «manteneos», sino «colocaos», como si se tratara de no convertidos, que tienen que abrazarse con esta gracia y no meramente permanecer en ella; pero el perfecto se usa casi exclusivamente en indicativo, infinitivo y participio, y en los demás modos, sobre todo en el imperativo, se suple con el aoristo, al que por esta razón se puede dar el sentido de «manteneos» (cf. Dt 5,31 LXX, y H. Holzmeister, p.441). 2) La segunda irregularidad es la preposición εἰς en vez de ἐν. M. Zerwick cree que esta incorrección es un indicio de que estas palabras están escritas personalmente por San Pedro [31].

13 *La... elegida como vosotros:* S vg y sy añaden: *Iglesia,* que es seguramente una glosa, pero interpreta rectamente el sentido. La elegida es la iglesia particular desde la que San Pedro escribe, y que, de acuerdo con la costumbre, saluda a las otras iglesias (cf. 2 Jn 1,13; 1 Cor 16,19; San Ignacio, *Ad Magn.* 15: BAC 65,466s;

[29] Cf. O. Schmitz y G. Stählin: ThWNT 5,771-798.
[30] Strathmann: ThWNT 4,480s.514s.
[31] *Graecitas Biblica*[2] n.81. Esta confusión está ausente de las epístolas del NT, con esta única excepción, aunque sí se encuentra en las narraciones. Cf. J. H. Moulton, *A Grammar of NT* I p.63 y 234s.

Ad Trall. 13,1: 65,473; *Ad Phil.* 11,2: 65,488). Aunque San Pedro estaba casado (Mt 8,14), no es verosímil que aluda aquí a su mujer. *En Babilonia:* tres ciudades pueden ser designadas con este nombre: 1) la Babilonia de Mesopotamia, que en el siglo I después de Cristo aún estaba habitada [32]; pero no hay ningún vestigio de tradición local que asocie esta Babilonia con el apóstol San Pedro [33]. 2) Ciudad de Egipto, en el sitio del actual Cairo, con una fortaleza romana que controlaba el canal entre el Nilo y el mar Rojo. Tampoco hay ninguna tradición que relacione a San Pedro con Egipto [34], y menos con lo que en este tiempo era solamente una fortaleza militar [35]. 3) Roma: es llamada Babilonia en el Apocalipsis (14,8; 16,19; 17,5: en este último texto el nombre de Babilonia se llama «misterio»), y en los apócrifos: *Orac. Sybil.* 5,143.159s (GEFFECKEN: GCS p.111), *Apoc. Baruc* (Siríaco) 11,1 (RIESSLER, p.61); 4 Esdras 3,1, etc. El texto de San Pedro es, sin embargo, el primer testimonio de este uso [36], aunque parece suponer que la alusión es ya conocida de los cristianos. El nombre de las ciudades simboliza, en la manera concreta de expresión propia de los semitas, sus cualidades principales. Así, en Ap 11,8, Jerusalén es llamada «espiritualmente», es decir, simbólicamente, Sodoma y Egipto, como compendio de corrupción y de opresión. ¿Qué cualidad es la que ha llamado la atención de los cristianos en Roma para llamarla Babilonia? Los que no admiten la autenticidad de la carta creen que Roma no pudo ser considerada como la encarnación del poder opuesto a Dios antes de la persecución de Nerón (H. Windisch). Para Selwyn [37], Babilonia es ante todo lugar de destierro. San Pedro, que escribe a los desterrados (1,1), lo hace él mismo desde el destierro. La solución es un poco alambicada. En los profetas, Babilonia es el símbolo de la prosperidad puramente mundana (Is 47,1.5.8; Jer 51,13; cf. Ap 17,1.41.58), que lleva a la insolencia frente a Dios (Jer 50,29), y nada tiene de particular que los pobres cristianos de Roma vieran en el fausto aparatoso de la ciudad y en el esplendor de su culto idolátrico, que tenían que desembocar tarde o temprano en una oposición abierta al evangelio, los caracteres de una nueva Babilonia, aún antes de que empezara la persecución de Nerón. *Marcos mi hijo:* el evangelista, primo de Bernabé (Col 4,10). La casa de su madre en Jerusalén fue el primer refugio que buscó San Pedro al salir de la cárcel (Act 12,12s). Acompañó a San Pablo y a Bernabé en el primer viaje de misión (Act 13,5), pero les abandonó pronto (13,13); fue causa de discusión entre Pablo y Bernabé, y, por fin, acompañó

[32] PW 2-2,2667-2699; K. GALLING-B. ALTANER, *Babylon:* RAC 1,1118-1134.

[33] Los judíos fueron expulsados de Babilonia a Seleucia a mediados del siglo I (JOSEFO, *Ant.* 18,9.8s [371] ed. NIESE, 4,207s), lo que hace aún más improbable la presencia de San Pedro en esta ciudad (WINDISCH).

[34] PW 2-2,2699s. Recientemente G. T. MANLEY, *Babylon on the Nile:* Evangelical Quarterly 17 (1944) 138-146, defiende esta Babilonia como lugar de redacción de la carta, pero no he podido consultar el artículo y desconozco sus argumentos.

[35] STRABON, 17,30. La ciudad no fue construida hasta el tiempo de Adriano. Cf. U. HOLZMEISTER, p.415, que cita a W. SCHUBART, *Einführung in die Papyruskunde* 237.

[36] El libro 5 de *Orac. Sybil.* es del siglo II p. C. (cf. J. B. FREY: DBS 1,328). Es posible que el uso de este nombre por los judíos fuera anterior, pero no sabemos si es anterior a la destrucción de Jerusalén.

[37] Additional Note K: On Babylon in V 13 p.303-305.

Babilonia, elegida como vosotros, os saluda, y Marcos, mi hijo. 14 Saludaos mutuamente con un ósculo de caridad. Paz a todos vosotros los que estáis en Cristo.

---

a éste a Chipre (15,37-39); pero hacia el año 60 está en Roma con San Pablo, si, como parece lo más probable, Colosenses y Filemón están escritas en Roma (Col 4,10; Flm 24; cf. 2 Tim 4,11). Papías nos dice que acompañó a San Pedro (EUSEBIO, HE 3,39,15). El título de hijo es un título de afecto, tal vez por haber influido San Pedro en su conversión (1 Cor 4,15.17; Gál 4,19; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; 2,1).

14 *Osculo de caridad:* San Pablo usa la frase «con un ósculo santo» (1 Tes 5,26; Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12). Es posible que ya en este tiempo estuviera asociado con la liturgia eucarística. A mediados del siglo II lo estaba ya (JUSTINO I, *Apol.* 65,2: BAC 116, 256)[38]. La carta termina con la paz del saludo hebreo (cf. 1,2). Es extraño que no aluda a «la gracia» con la que San Pablo suele terminar sus cartas. Tal vez por eso la Vg lee: «gratia vobis omnibus» (P 72 suprime esta última frase). Sobre el sentido de la fórmula *en Cristo*, cf. 3,16.

[38] Sobre la evolución posterior de este rito véase J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa*[2] (BAC 68,1019ss).

SEGUNDA CARTA DE SAN PEDRO

INTRODUCCION

1. La segunda epístola de San Pedro en la Iglesia antigua

La segunda epístola de San Pedro no tuvo en la antigüedad el reconocimiento unánime de que gozó la primera. Prescindiendo de referencias dudosas (véase una larga lista en Bigg, que, sin embargo, va un poco lejos en encontrar reminiscencias de la 2 Pe en otros escritos), el primer testimonio explícito es el de Orígenes en su comentario a San Juan (5,3: GCS 4,101,27s). El admite la autenticidad, aunque reconociendo que hay otros que no la admiten. En sus obras griegas no se encuentra, sin embargo, ninguna cita de esta carta. Unicamente en las traducciones latinas de Rufino. La tradición de Orígenes la siguen sus discípulos: Firmiliano de Cesarea, entre las cartas de San Cipriano *(Epist.* 75,6: CSEL 3,813s), la admite indirectamente, en cuanto que habla de la refutación de los herejes por San Pedro, lo que no se puede referir a la primera carta de éste. San Atanasio la cita sin dudar *(Contra Arian.* 1,16; *De Trin.* 1,7: MG 26,45=28,1125; 2 Pe 1,4), y Dídimo la comenta (MG 39,1773ss). Aun Metodio, adversario de Orígenes, la admite (Fragm. griego *De Resurrectione:* GCS p.423). En cambio, Eusebio la califica entre las «antilegómenas», y él personalmente no admite la autenticidad (HE 3,3,1: GCS 2-1,189s), aunque en este tiempo ya se imponía el número siete de epístolas católicas. Faltan, por otra parte, citas de esta carta en las extensas obras de San Juan Crisóstomo y en Teodoro y Teodoreto (cf. Bigg).

En la Iglesia latina no es utilizada por San Ireneo (véase, sin embargo, 2 Pe 3,8), Tertuliano y San Cipriano. Las referencias de Hipólito son indiscutibles y falta en el canon de Muratori, aunque esta ausencia se podría explicar como la de la primera epístola. San Jerónimo la admite, aunque confesando que no era admitida por todos (se refiere sobre todo al Oriente) *(De viribus illust.* 1 ML 23,638). Después de estas fechas, en todo el Occidente se admite sin dudar (Conc. de Cartago del 397: Dz 92; San Ambrosio, San Agustín, etc.). La canonicidad fue declarada ya en el llamado *Decretum Damasi* (antes del año 400) (Dz 84); en la carta de Inocencio I a Exuperio (Dz 96) y solemnemente definida en la ses.4.ª del Concilio Tridentino (Dz 784). La canonicidad de la carta está, pues, fuera de toda duda. No se puede decir lo mismo de la autenticidad, que no está definida. A diferencia de la primera de San Pedro, no contamos para defenderla con el testimonio unánime de la tradición, y por esta razón la crítica interna de la carta misma es aquí más decisiva.

2. La segunda de San Pedro en la crítica moderna

Es indiscutible que el autor de la 2 Pe se hace pasar por el apóstol San Pedro. No solamente su nombre al principio de la carta (1,1), en el que se llama Simeón Pedro, sino la alusión a su presencia en la transfiguración (1,16-18), el llamar a San Pablo «nuestro querido hermano» (3,15) y quizá la alusión a la profecía de su muerte (1,14; pero véase el comentario a este versículo). Estos textos no dejan lugar a dudas sobre quién pretende ser el autor. Y, sin embargo, no hay en todo el canon del NT ningún otro escrito de cuya autenticidad se dude tanto como de esta epístola. No solamente la inmensa mayoría de la reciente crítica protestante (con excepciones sin duda: Bigg, Plummer, Zahn, Spitta, Wohlenberg, Grosch), sino un número creciente de autores católicos se inclina a admitir la seudonimia de la carta (ya Cayetano entre los antiguos, y entre los más recientes, Vogels, K. Th. Schäfer, Chaine, Michl, Huby [*Initiation Biblique*, París 1948, p.241s], J. Cantinat [*Introduction à la Bible*, de ROBERT-FEUILLET, II p.597ss]), Leconte, R. M. Díaz, K. H. Schelkle, etc.), aunque, naturalmente, aún hay quien opina que los argumentos no son decisivos contra la autenticidad (F. Maier, Henkel, Tricot [DTC 12,1788] y recentísimamente Saldarini [SBG 1961]).

Los argumentos de crítica interna no son todos igualmente convincentes, y conviene analizarlos para determinar de alguna manera su grado de probabilidad. Ya Harnack puso como argumento decisivo la dependencia de 2 Pe de un apócrifo: *El Apocalipsis de Pedro* [1], cuya composición no se puede colocar antes del año 120, y, por tanto, la 2 Pe sería posterior a esta fecha y, probablemente, posterior al año 150. Las coincidencias son, sin embargo, demasiado insignificantes para poder deducir la precedencia del *Apocalipsis de Pedro*. Si no son fortuitas, más bien habría que decir que el *Apocalipsis de Pedro* es el primer testimonio de la utilización de la 2 Pe.

Otra razón que se suele aducir es el «gnosticismo» de los herejes combatidos en la 2 Pe; pero esta razón merece capítulo aparte.

3. Los herejes de la 2 Pe

Las noticias que la 2 Pe nos da de los herejes que combate y de sus doctrinas son bien escasas. Es muy probable que dentro del sistema de refutar a los herejes estuviera como primer principio no difundir sus ideas, sino combatirlas, de modo que la refutación fuera eficaz para los que ya conocían el error y no diera información a los que lo desconocían. Por esto, los datos que podemos reunir sobre estos herejes se reducen a los siguientes: libertinaje moral, defendido con una falsa doctrina de la libertad (c.2 entero, sobre todo v.13s.19); doctrina apocalíptica sobre los ángeles (2,10s), sobre los que se sienten superiores; se apoyan tal vez en revelaciones privadas o en exégesis fantásticas (1,16; 2,3), con las que procuran

[1] A. v. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* 1 (Leipzig 1897) p.471.

ganar adeptos (2,18-19). Critican, tal vez como mito, la doctrina de la parusía (3,4; 1,16); prometen posiblemente la libertad de la corrupción (2,19 ?) y rechazan la autoridad de la profecía del AT (1,19-21 ?). Tal vez hay que añadir que la insistencia del autor en hablar del conocimiento (gnosis) de Cristo puede hacer sospechar que pretende hacer frente a alguna doctrina que insistiera también en el conocimiento (gnosis), pero de una manera unilateral [2]. Esto es prácticamente todo lo que nos dice 2 Pe sobre los herejes. Demasiado poco para poder sacar conclusiones, y mucho menos para poderlos relacionar con determinadas corrientes gnósticas de las que conocemos en el siglo II. En el comentario llamamos a estos errores *tendencias gnósticas*, pero en el sentido amplísimo con el que se aplica a otros escritos del NT [3]. El dualismo, tan fundamental en las tendencias gnósticas, no aparece aludido en la 2 Pe.

Por razón, pues, de los herejes combatidos, no hay fundamento para retrasar la composición de la 2 Pe. Muchas de estas tendencias las encontramos ya en la iglesia de Corinto en vida misma de San Pablo.

4. El «Corpus paulinum» en la 2 Pe

En 3,16 dice el autor que San Pablo «en todas sus cartas» ha escrito... Mucho se ha exagerado sobre el alcance de estas palabras. La frase, sin embargo, no supone de ninguna manera que el autor de la 2 Pe conociera *todas* las cartas de San Pablo. Cuáles conocía, no lo sabemos; pero basta que conociera una colección para que pudiera hablar de esta manera, y estas colecciones parciales de las cartas de San Pablo se debieron formar bien pronto. No es, por tanto, tampoco esta razón decisiva para retrasar la fecha de la carta ni para negar su paternidad a San Pedro.

5. El problema de la parusía

La presencia de herejes que ridiculizaban la esperanza en la parusía (3,4) supone una situación ciertamente muy distinta de la que aparece en la 1 Pe. En esta última no aparece la menor preocupación por el problema de la dilación de la parusía (1,7; 4,7; 5,4). Escrita la 1 Pe ya al final de la vida de San Pedro, no es verosímil que en el corto espacio de tiempo entre la composición de su carta y la muerte del apóstol ocurriera un cambio tan radical de actitud. Pero, además, el modo de hablar de estos herejes supone que la primera generación cristiana ha muerto ya hace tiempo: «Desde que murieron los padres, todo continúa como desde el principio de la creación» (3,4). Estos «padres» son los apóstoles o, al menos, la primera generación cristiana, y estas palabras no se pronuncian verosímilmente al día siguiente de su muerte, sino que se requiere un lapso de tiempo relativamente largo para crear esta mentalidad.

[2] H. Windisch, un excursus sobre los *Irrlehrer* en Judas y 2 Pe (p.98s); H. Werdermänn, *Die Irrlehrer d. Judas- und 2 Petrusbriefes* (1913) [citado por Windisch, p.99]; E. Kasemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie:* ZNTW 49 (1952) p.274.

[3] Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) p.19 n.1.

Tal vez hizo falta, además, una ocasión exterior para desencadenarla, que pudo muy bien ser la caída de Jerusalén, tan relacionada con la segunda venida de Cristo (Mt 24,3). En este caso tendríamos que la 2 Pe no pudo ser escrita antes del año 70. Si a esto añadimos que los apóstoles de los destinatarios son considerados como pertenecientes al pasado, formando ya una unidad con los antiguos profetas (3,2), y que sobre este punto Judas, del que vamos a ver en seguida que depende la 2 Pe, es aún más taxativo (17-18), difícilmente puede uno substraerse a la idea de que estamos en presencia de una obra de la segunda generación cristiana.

El problema de la parusía forma ciertamente el núcleo principal de la carta, pero está enfocado desde un punto de vista limitado, que conviene no perder de vista para no pedir a esta carta más de lo que debe dar. La impugnación de la parusía, fundada en el retraso de ésta, por parte de los herejes, hace que el autor dirija toda su atención a la apología de este retraso, más que a la significación misma de la parusía en la vida cristiana. Al hacer la apología de la dilación, inevitablemente la tensión hacia el futuro, que había sido característica de la primera generación cristiana, tiende a relajarse; el puesto de la parusía en la dogmática tiende a desplazarse del centro que ocupaba y a perder significación *inmediata* en la vida de los fieles. En una palabra, tiende a ocupar el puesto que ocupa hoy en día en la espiritualidad cristiana. No es la parusía en sí, como triunfo final de Cristo, lo que ocupa al autor, sino su certeza y su incertidumbre a la vez. La polémica de los adversarios limita también su horizonte al aspecto de retribución en la parusía (sobre todo al de castigo de los blasfemos) más que al de glorificación de Cristo y perfección de nuestra comunicación con El. A pesar de estas limitaciones a que obliga la polémica, la carta está llena de la preocupación pastoral por defender la verdad revelada.

6. Afinidades literarias

Todo el capítulo segundo y el principio del tercero reproduce, a veces literalmente y con el mismo orden, la epístola de Judas. La amplitud y la literalidad de las coincidencias parecen excluir la dependencia de ambas cartas de una fuente común. No queda, pues, más alternativa que la dependencia directa una de otra. La inmensa mayoría de los exegetas actuales se inclinan por la dependencia de la 2 Pe. Las razones son, brevemente, las siguientes: *a)* Se explica más fácilmente que 2 Pe haya incorporado a Judas que el que éste haya omitido todo el resto de la 2 Pe y retenido sólo la diatriba contra los falsos doctores. *b)* Los ejemplos de castigos del AT están en 2 Pe en orden cronológico, mientras que en Judas carecen de orden. Esto parece indicar que la redacción de 2 Pe es secundaria, pues no es verosímil que Judas hiciera desaparecer un orden ya existente. *c)* El lenguaje de Judas es más vivo y más directo, como puede comprobarse con la simple lectura de la carta. *d)* Las omisiones en la 2 Pe (naturaleza del pecado de los ángeles, altercado de San Miguel y el diablo, la cita de Henoc) se explican por una

preocupación por omitir alusiones a libros apócrifos. Es también, en este caso, más verosímil que la omisión se deba a una preocupación del autor de la 2 Pe, mientras que la corrección de las afirmaciones generales de la 2 Pe por estos ejemplos concretos se explicaría menos. *e)* Finalmente, la comparación de algunos casos concretos, por ejemplo, las comparaciones de 2 Pe 2,12 y 17 con Judas 10 y 12, hace ver que el retoque procede del autor de la 2 Pe.

A esta afinidad hay que añadir, negativamente, su diferencia con la 1 Pe. Según el minucioso estudio comparativo de Mayor (p.LXVIIIss), las dos cartas coinciden en 100 palabras, mientras que se diferencian en 599. Es decir, la diferencia es seis veces mayor que la coincidencia. En cualquier hipótesis hay que admitir, pues, que el griego de la 2 Pe es muy distinto del de la 1 Pe. San Jerónimo explicaba estas diferencias por la diferencia de secretario en cada caso.

Aunque cada razón por separado tal vez no sea convincente [4], el conjunto no deja de hacer una fuerte impresión contra la posibilidad de la redacción de la carta por San Pedro o incluso poi un secretario de éste en vida aun del apóstol. Esto explica que la tendencia en la actualidad, aún entre los católicos, sea a admitir la seudonimia.

La seudonimia no tenía, sin embargo, en la antigüedad el carácter que puede tener hoy [5]. Un discípulo de San Pedro, inspirado de la misma preocupación pastoral de su maestro, considera perfectamente legítimo acudir en nombre del maestro y con su autoridad a remediar el mal que el apóstol no puede ya remediar personalmente. La seguridad de no exponer ideas propias, sino de aplicar a la situación presente la doctrina del maestro, legitiman perfectamente la utilización de su nombre y el recurso literario de la profecía. Es en realidad Pedro mismo el que expresa por boca de su discípulo su honda preocupación pastoral. La seudonimia en este caso está, para la mentalidad antigua, plenamente justificada y, lejos de ser un engaño, es la manifestación de una profunda verdad. La Iglesia admite, por lo demás, en su canon la Sabiduría de Salomón, de cuya seudonimia nadie duda en la actualidad.

7. División y unidad de la epístola

La división es clara y no ofrece dificultad particular. Después del saludo apostólico, que probablemente se extiende hasta el v.4, insiste el autor, contra el amoralismo de los adversarios, en la necesidad de la cooperación del hombre (5-11), para entrar ya de lleno en la finalidad de la carta: la apología de la parusía. Para esto empieza por proponer la firmeza de los argumentos en que se apoya

[4] Véase la refutación de las razones contra la autenticidad en TRICOT: DTC 12,1788, aunque él mismo confiesa que las soluciones no son satisfactorias. Véanse, además, las obras de F. Maier y Henkel citadas en la bibliografía general.

[5] Sobre la seudonimia en la antigüedad cf. A. MEYER, *Religiöse Pseudoepigraphie als ethisch-psychologisches Problem:* ZNTW 35 (1936) 262-279, y J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum* (Innsbruck 1960); K. ALAND, *The problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries:* JBLit 12 (1961) 39-49.

esta fe: el testimonio apostólico y el profético (12-21). El capítulo segundo entero es una larga diatriba contra la inmoralidad de los herejes cuyas doctrinas va a combatir directamente en el capítulo tercero. En el capítulo tercero vuelve de nuevo sobre el valor del testimonio profético y apostólico (1-4), refuta a los falsos doctores, lo que le da pie para proponer una breve cosmogonía y escatología (5-10), y deduce las consecuencias morales que de la certeza de la parusía y del fin de todas las cosas terrenas se siguen (11-16). La carta termina con lo que ha sido una de sus ideas fundamentales: el conocimiento de Cristo, al que se dirige la doxología final (17-18).

El largo paréntesis del capítulo segundo ha llevado a algunos (Grotius, Bertholdt, Ullmann, Gess, E. Kühl y recientemente M. McNamara [6]) a negar la unidad. McNamara supone que el primero y el último capítulo de la carta circulaban independientemente como cartas separadas, y que la primera carta aludida en 3,1 es en realidad el capítulo primero de esta misma carta. Sin embargo, el paralelismo con Judas, que se prolonga hasta 3,3 (=Judas 17-19), inclina más bien a la unidad de este capítulo con lo anterior. No es totalmente improbable que un discípulo de San Pedro, utilizando un escrito auténtico de éste y completándolo con ayuda de la epístola de Judas, redactara el conjunto tal como lo tenemos ahora [7]. Pero estas suposiciones no pueden pasar de meras conjeturas.

8. Bibliografía selecta

Véase la bibliografía general de las Epístolas católicas y la especial de la primera de San Pedro.

A) *Comentarios antiguos:* DÍDIMO: MG 39,1771-1774; CIRILO DE ALEJANDRÍA: MG 74,1017-1021; ECUMENIO: MG 119,580-617; TEOFILACTO: MG 125,1253-1288.

B) *Comentarios recientes católicos:* J. CHAINE: EB (1939); FILLION: DB 5,398-413; A. TRICOT: DTC 12,1775-1792; K. H. SCHELKLE: TKNT (1961).

C) *Comentarios recientes no católicos:* J. B. MAYOR, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (London 1907).

D) *Estudios generales:* L. W. BARNARD, *The Judgment in 2 Peter 3:* ExpT 68 (1956) 302; C. H. BOOBYER, *The indebtedness of 2 Peter to 1 Peter:* NTEssays p.34-53; K. HENKEL, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus [Autenticidad]:* Biblisch. Stud. 9 (Freiburg 1904); U. HOLZMEISTER, *Vocabularium secundae epistulae Sti. Petri erroresque quidam de eo divulgati:* B 30 (1949) 339-355; E. KAESEMANN, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie (2 Pe):* ZThKirch 49 (1952) 272-296; F. MAIER, *Die Echtheit des Judas- und 2 Petrusbriefes:* ZKTh 30 (1906) 693-729; M. MCNAMARA, *The Unity of Second Peter. A Reconsideration:* Scrip 12 (1960) 13-19.

[6] M. MCNAMARA, *The Unity of Second Peter. A Reconsideration:* Scrip 12 (1960) 13-19. Los otros autores están citados por éste.

[7] Así opina P. Benoit en su recensión a la obra de Chaine. Benoit cree que Chaine sobreestima la unidad de la 2 Pe (Vivre et Penser [1941] 136 not.2).

1 [1] Simeón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo, a los que han alcanzado una fe tan preciosa como la nuestra por la justicia de nuestro

---

CAPITULO 1

Saludo apostólico. 1,1-2

1 El saludo se atiene al esquema general de su tiempo y de los escritos del NT (cf. 1 Pe). A diferencia de la 1 Pe, los lectores son designados de una manera muy general, y a la gracia y la paz se añade aquí el conocimiento de Cristo, uno de los temas predilectos de la epístola.

Simeón es la transcripción del nombre semítico *Sim'ôn.* En todo el NT, Pedro es siempre llamado Simón, excepto en Act 15,14 en labios de Santiago. Ya en Ecli 50,1 y Esd 9,32 LXX aparece el nombre de Simón como más inteligible que el de Simeón. Es posible, pues, que aquí se trate de un arcaísmo intencionado. Después de Simeón era lógico que dijera *Kephas;* pero, aunque San Pablo le llama generalmente *Kephas,* el nombre compuesto *Simeón Kephas* no aparece nunca en el NT. Sobre el nombre de Pedro cf. 1 Pe 1,1.

Los destinatarios son designados con la fórmula general: *los que han alcanzado una fe tan preciosa como la nuestra. Tan preciosa:* ἰσότιμον puede significar que tiene los mismos derechos civiles o que tiene el mismo precio. En el primer caso se referiría a la igualdad de derechos entre judíos y gentiles (Act 11,17), y los destinatarios serían de origen pagano. Más probable es que la distinción sea puramente temporal: a los que, a diferencia de los apóstoles, no han sido testigos de vista (1 Pe 1,8) de la vida de Cristo [1]. Esta *fe* no es aquí la actitud subjetiva de entrega a Dios de que habla generalmente San Pablo *(Fides quae creditur),* sino el depósito de verdades reveladas (1 Tim 4,1.6). Este depósito sagrado no lo han conseguido por sus propios méritos, sino por don gratuito de Dios. Ese es el sentido del verbo utilizado aquí: λαχοῦσιν, que literalmente significa recibir por suerte y, consiguientemente, no por propio esfuerzo o méritos, sino por gracia (Act 1,17). *Por la justicia de Dios...:* es el atributo moral de la justicia (cf. 2,5.21; 3,13) por el que Dios obra sin acepción de personas, y por eso ha concedido a los destinatarios una fe de igual valor que la de los apóstoles (Rom 2,11). *Nuestro Dios y Salvador Jesucristo:* puede designar una sola persona (así B. Weiss, Spitta, Bigg, Knopf, Chaine, etc.). En este caso, Cristo es llamado sencillamente Dios. En favor de esta interpretación está la presencia del artículo antes de Dios y su omisión antes de Salvador. El empleo de la palabra Salvador en el resto de la epístola favorece también el entender la frase de un solo sujeto (1,11; 2,20; 3,2.18). Por lo demás, el llamar Dios a Cristo no es insólito en el NT (Rom 9,5; Jn 20,28). Puede, sin embargo,

[1] De la igualdad de derechos cívicos en JOSEFO, *Ant. Jud.* XII,3,1] 119; de igual valor, en FILÓN, *De Sacrif. Abel. et C.* 8: Cohn-Wendland 1,295,11 (cf. 1 Pe 1,8; 1 Jn 1,1-3).

Dios y Salvador Jesucristo: [2] la gracia y la paz os sean concedidas con abundancia mediante el conocimiento de Dios y de Jesús, Señor nuestro. [3] Su divino poder nos ha concedido graciosamente cuanto

designar también dos personas (Windisch, Mayor). Las razones que se alegan en favor de esta distinción, según la cual Dios sería el Padre, son el paralelismo con el v.2, pero este versículo, como vamos a ver, es también dudoso. 2 Cor 1,2 y Ap 11,15, que se citan como paralelos en favor de esta interpretación, no son paralelos gramaticales de nuestra frase. La palabra *Salvador* es poco usada en el NT, pero la 2 Pe la tiene cinco veces. Sobre el sentido véase 1 Pe 1,5 y Jn 4,42.

2 Sobre el sentido de gracia y paz cf. 1 Pe 1,2. El *conocimiento* (ἐπίγνωσις): el compuesto indica un conocimiento más profundo, pero el autor lo utiliza meramente como sinónimo de γνῶσις; es el concepto fundamental del cristianismo personal para la 2 Pe. Sobre su sentido véase el comentario a 2,20. El texto del final de este versículo es difícil de establecer. Hay un texto corto que lee: *en el conocimiento de Nuestro Señor* (P Ψ, códices de la Vulgata y siríacos). Esta lectura simplifica, sin duda, la inteligencia del versículo siguiente, y por eso cree Chaine que la crítica interna la favorece. Además, el conocimiento en 2 Pe tiene siempre como objeto a Cristo. El texto largo, que es el que hemos recibido en la traducción, es el de B C K y, añadiendo Cristo, el de S A L copt. arm. aeth., y es además el más difícil, lo que es una garantía de autenticidad [2].

Frutos del conocimiento de Dios. 1,3-4

Estos dos versículos se pueden tomar como una explanación de lo que precede, es decir, de los bienes que nos trae el conocimiento de Dios, o de Cristo; pero también se pueden considerar como una larga prótasis, cuya apódosis estaría en el v.5. En este caso, la construcción sería anacolútica, pues el v.5 indica más bien el comienzo de una nueva frase *(Y por esto...)*. Los dos versículos son imprecisos, tanto por esta razón como porque el relativo y el demostrativo del versículo no tienen antecedentes claros.

3 La frase empieza con la conjunción ὡς, que no traducimos. Se puede traducir por *puesto que* e introduce un hecho cierto que se alega como prueba. Dos veces sale el pronombre *nosotros* (nos ha concedido, nos ha llamado), y probablemente se sigue refiriendo, como en 1, a los apóstoles, a diferencia de los demás fieles. Ellos son como los depositarios de estos bienes para repartirlos a los demás.

La expresión *divino poder*, θεία δύναμις, es característica de la filosofía griega y del helenismo cultivado y no se encuentra en el resto de la Biblia [3]. Esta fuerza divina que tiene Cristo es el arma

[2] La lección del P72 es singular. Tiene la versión larga, pero omite el καὶ después de «Dios», de modo que queda: Por el conocimiento de Dios Jesús (TOY ΘY IHY). Tal vez la acumulación de las abreviaturas explique la omisión de la conjunción.

[3] PLATÓN, *Leyes* III 691e; ARISTÓTELES, *Política* 7,4; JOSEFO, *Ant. Jud.* IX 4,3 § 58, y

es útil para la vida y la piedad, haciéndonos conocer al que nos ha llamado por su propia gloria y virtud. [4] Por éstas nos ha dado graciosa-

---

que esgrimirá el autor contra los herejes que niegan su parusía (v.16). El autor no ha tenido miedo de utilizar una expresión tan helenista para designar la realidad de la divinidad de Cristo. Este poder de Cristo es el que concede a los apóstoles *todo lo que es útil*, o necesario, *para la vida* en el sentido espiritualizado y trascendente que tiene en el NT. El que se añada *y la piedad* indica que esta vida de la que habla no es algo meramente escatológico, reservado para después de la muerte, sino, como en San Juan, una realidad presente ya en el mundo. La piedad, εὐσέβεια, es también un término específicamente helenista, de tendencia estoica, que en el NT aparece exclusivamente en las pastorales (y en Act 3,12) y que aquí parece tener el sentido de «buena conducta moral» [4], en oposición al desenfreno de los herejes de los que hablará en el c.2. *El que nos ha llamado:* generalmente el autor de la vocación es Dios Padre (cf. 1 Pe 1,15; 2,9; 5,10), pero puede ser Cristo (Mt 9,13); y si aquí se refiere a la vocación de los apóstoles y no de los cristianos en general, que es lo más probable, no cabe duda de que el que los ha llamado es Cristo *con su propia gloria y virtud*, es decir, con su poder de hacer milagros (1 Pe 2,9) y con la gloria que se manifestó en el monte de la transfiguración, de la que va a hablar en seguida (v.16-18) [5].

El orden, pues, del proceso que nos describe el autor parece ser: primero, la vocación, que es la fuente de todo lo demás; después, el conocimiento de Cristo, que es al mismo tiempo medio o instrumento con el que se nos concede todo lo necesario para la vida y la piedad, y término de toda nuestra actividad moral (v.8). Por este conocimiento llegaremos, finalmente, a la participación de la naturaleza divina y la huida de la corrupción moral del mundo. Por este proceso podemos ver cómo se implican en realidad los fines y los medios que se influyen mutuamente, de modo que el conocimiento de Dios es al mismo tiempo medio y término de nuestra actividad.

4 Este versículo tiene muchas variantes. La Vg lee *per quem* (por quien), refiriéndolo al que nos ha llamado, en vez de «por las cuales», que se refieren a la gloria y a la virtud. También alterna el «vosotros» (A 88 Syh^{m}) con «nosotros», que es la más segura. En este caso, aún se sigue refiriendo a los apóstoles, como en el versículo anterior. El orden de las palabras *preciosos y sumos bienes* es también muy diverso en los códices, pero no influye en el sentido. Finalmente, *la corrupción que por la concupiscencia [existe] en el mundo* es la lección de BACL y, al mismo tiempo, la más difícil, frente a

en el Decreto de Estratonicea (DEISSMANN, *Bibelstudien* p.277ss. *Corpus Inscript. Graec.* II 2715).

[4] FOERSTER: ThWNT 7,183.

[5] ἰδίᾳ δόξῃ (S A C P Vg boh. sah. syr.) διὰ δόξης (P72 B K L), como el dativo no es final, sino instrumental, el sentido es el mismo.

mente los preciosos y sumos bienes prometidos, a fin de haceros participantes por ellos de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción

---

otros intentos de facilitar la lectura en otros códices, y por esta razón es más segura críticamente.

Por éstas: lo referimos a la gloria y virtud de que acaba de hablar; en absoluto se podía referir a «cuanto es útil...»; pero *las promesas* de que habla en este versículo no nos han sido dadas por lo que es útil para la vida, etc., sino por la gloria y la virtud de Cristo, pues estas promesas son en primer lugar, como se deduce de toda la carta, las promesas de la parusía, contra los herejes que la negaban, y la mejor garantía de estas promesas es, en la mente del autor, la gloria y el poder revelado en la transfiguración (cf. 1,16-18; 3,4. 9-10.12-13). *Por ellos,* δι' ὧν, es de nuevo indeterminado, pero no parece que se refiera ni a la «gloria y virtud» (Bengel) ni a «nosotros» (Wohlenberg), sino a las promesas. En este caso se atribuye a lo que es el objeto de la fe *(fides quae creditur)* lo que de ordinario se atribuye a la fe misma *(fides qua creditur)*. Pero es posible que el autor se refiera al objeto mismo de las promesas, es decir, a la parusía. En este caso, la participación de la naturaleza divina, de que habla en seguida, estaría concedida por la misma aparición de Cristo, una idea que nos es conocida por San Juan (1 Jn 3,2) y tendría un carácter escatológico, aunque ahora ya la posesión misma de la promesa nos conceda una cierta participación de la naturaleza divina, como del conocimiento de Cristo. Esta última perspectiva no cae, sin embargo, directamente dentro del pensamiento del autor, como diremos al explicar su solución al problema de la dilación de la parusía (2 Pe 3,8).

La divina naturaleza, θεία φύσις, es de nuevo un término muy helenista [6]. La idea, sin embargo, expresada con otros términos, es perfectamente bíblica, pues en la Sagrada Escritura se dice que nacemos de Dios (Jn 1,13); que somos reengendrados (Jn 3,5; 1 Pe 1,3.23; Sant 1,18); que somos hijos, lo que supone una cierta participación de la naturaleza del Padre (Gál 3,26; 4,6.7, etc.); que participamos de la vida que el Padre ha dado al Hijo (Jn 5,21.26), y esta vida es luz (Jn 1,4) en la que los hombres deben andar (Jn 8,12; 1 Jn 2,9). De la misma manera que en estos escritos del NT la participación de la divinidad tiene repercusión en la vida moral, al contrario de lo que pensaban los herejes de tendencia gnóstica. Por eso, para llegar a esta participación de la naturaleza divina hace falta primero *huir de la corrupción* [7], no en el sentido físico en el que entendía esta palabra (φθορά) la filosofía griega de la corrupción de la materia, en oposición a la generación [8], sino en el sentido

[6] Cf. A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*[2] (París 1936) 47ss; H. Windisch, excursus *Hellenistische Frömmigkeit im 2 Pe.* Según éste, los elementos de la espiritualidad helenista son: la huida de la caducidad del mundo, la participación de la naturaleza divina concedida por el poder divino *(dynamis)*, la vida en Dios, el conocimiento de Dios y un ser inmutable.

[7] ἀποφυγόντες: el participio aoristo indica la precedencia de la huida de la corrupción para alcanzar la participación de la divinidad.

[8] Platón, *Fedón* 95e; *República* 546a; Aristóteles, *Física* 5,5.6. En Plutarco, que lo

que por la concupiscencia existe en el mundo. [5] Por esto debéis poner todo empeño en juntar con la fe la virtud, con la virtud el conocimiento, [6] con el conocimiento la templanza, con la templanza la paciencia, con la paciencia la piedad, [7] con la piedad el amor fraterno, con el amor fraterno la caridad. [8] Estas virtudes, si se hallan en vosotros en

---

moral que tenía ya en el AT (Sab 14,12; cf. 2 Pe 2,19), o mejor dicho, en la combinación de ambos sentidos, pues la Sagrada Escritura pone una estrecha relación entre la caducidad de las cosas terrenas y la conducta moral (Gál 6,8). Esta corrupción está en el mundo, que tiene aquí el mismo sentido peyorativo que en San Juan y en 2 Pe 2,20, y está producida por la concupiscencia (1 Jn 2,16).

Necesidad de la cooperación humana. 1,5-11

Para conseguir esta participación escatológica de la naturaleza divina es indispensable la práctica de la virtud. Esta práctica se propone aquí de una manera literaria, como un proceso en el cual una función religiosa procede de otra. Es difícil, sin embargo, encontrar un orden determinado o intencionado en esta enumeración. Unicamente la colocación de la fe al principio y el amor al final debe ser intencionada [9].

5 *Y por esto:* forma adverbial (cf. PLATÓN, *Prot.* 310e) = a causa de esto; es decir, porque hay que huir de la corrupción, hay que poner todo empeño en la práctica de la virtud. *La fe* aquí es ya la virtud, no el objeto de ésta, como en los textos anteriores, y probablemente es *la fidelidad* [10]. *La virtud* no puede ser la virtud en general, pues se le da un puesto determinado en la enumeración. Tal vez designe aquí la energía moral (Chaine), pero no como un mero desarrollo de la actividad humana, y orientada por el *conocimiento* (γνῶσις) que no es meramente especulativo.

6 *La templanza,* ἐγκράτεια propiamente «el dominio de sí», es un término de la filosofía moral griega [11]. San Pablo lo pone como el último fruto del Espíritu (Gál 5,23. La Vg añade: *castitas). La paciencia* se refiere probablemente a la espera de la segunda venida (2 Tes 3,5).

7 *Y la piedad* tiene posiblemente el mismo sentido que en las pastorales, es decir, la de permanecer dentro del orden dispuesto por Dios, contra los herejes de tendencia gnóstica, que querían huir de todo lo material [12]. *La caridad* es casi sinónima del amor fraterno, pero es posible que aquí tenga un matiz más universal, por el que se extienda a todos los hombres, sin limitarse a la comunidad eclesial. Otras enumeraciones de virtudes se pueden ver en Gál 5,22-23; 2 Cor 6,4-5; 1 Tim 6,11; Ap 2,19.

8 La práctica de la virtud, vuelve a insistir el autor contra las

refiere a la violación de una virgen, se reúnen los dos sentidos y se aproxima al sentido bíblico *(Moral.* 712e).

[9] Cf. S. IGNACIO, *Ad Ephes.* 14,1: «el principio, la fe; el término, la caridad» (BAC 65,455).

[10] Cf. el texto paralelo de una inscripción del siglo I a. C., en el que se enumeran también la fidelidad y la virtud (A. DEISSMANN, *Licht von Osten* [4] p.270).

[11] ARISTÓTELES, *Etica a Nicom.* VII 2 y 4; PLUTARCO, *Moral.* 1040f.

[12] FOERSTER: ThWNT 7,183.

abundancia, no os dejarán inútiles ni estériles en el conocimiento de Nuestro Señor Jesucristo. [9] Quien de tales cosas carece es ciego y miope, y ha echado en olvido la purificación de sus pecados antiguos. [10] Por eso, poned el mayor empeño, hermanos, en consolidar vuestra vocación y elección, pues, haciéndolo así, jamás tropezaréis [11] y os será ampliamente abierta la entrada en el reino eterno de Nuestro

---

tendencias gnósticas, es indispensable para el conocimiento de Cristo, y, si se tiene en abundancia, fructificará precisamente en este conocimiento. El abundar (πλεονάζω) tiene en el NT siempre buen sentido (excepto 2 Cor 8,15, que es una cita), mientras que en los clásicos tiene sentido peyorativo de exceder la medida. *Inútiles*, ἀργούς, como en Sant 2,20, y no «ociosos», como en Mt 20,3.6. El conocimiento de Cristo es dinámico, creciente, y por eso puede ser a la vez causa y objeto de la práctica de la virtud (cf. 1,3; 2,20).

9 De manera negativa expone la misma idea. Sin la práctica de la virtud, todo conocimiento de Cristo es pura ilusión, y el que crea tenerlo es un *ciego y miope* (μυωπάζων), es decir, tiene una miopía que es prácticamente una ceguera [13]. *La purificación de los pecados* es efecto del bautismo (Tit 3,5; BERNABÉ, 11,11: BAC 65,795; JUSTINO, *Apol.* 1,61: 2 BAC 116,250). Parece, pues, referirse sólo a los pecados cometidos antes del bautismo (cf. 1 Pe 1,14).

10 Ni la vocación ni la elección son de tal manera definitivas que no sea necesaria la cooperación humana. Esta idea de la incertidumbre de la salvación definitiva, a no ser por una revelación especial (Dz 805.826), aparece con frecuencia en el NT (1 Cor 10,12; Flp 2,12; 1 Pe 1,17; Ap 3,11). El *tropezar* se entiende en sentido moral (Sant 2,10; 3,2). El autor conserva aún en la imaginación la imagen de la ceguera del versículo anterior. Hay un largo camino que recorrer, donde el ciego necesariamente tropieza y cae.

11 *La entrada*, εἴσοδος, es la acción de entrar o el camino de entrada; los dos sentidos son clásicos (cf. Heb 10,19; HERMAS, *Simil.* 9,12,6: BAC 65,1065, equivale a «puerta»). Sobre la entrada en el reino véase Mt 7,21; 18,3. Este es el único sitio del NT en que se encuentra la expresión «reino eterno» (cf., sin embargo, Lc 1, 32-33). También la expresión *Señor y Salvador*, tan familiar para nosotros, es exclusiva de la 2 Pe (2,20; 3,2.18).

La finalidad de la presente carta. 1,12-21

En estos versículos se precisa ya el objeto de esta carta. El autor quiere confirmar antes de su muerte la veracidad de las profecías, y en concreto las profecías sobre la venida gloriosa de Cristo. Por esto el autor insiste en la veracidad de su testimonio: ha visto y ha oído. Hasta ahora ha expuesto el autor la magnificencia de la esperanza cristiana: ahora va a exponer su seguridad. Para esto, la transfiguración, que es un anticipo de la transformación escatológica, es el mejor argumento. Además, la transfiguración ha dejado

[13] El término se encuentra sólo en el PSEUDO-DIONISIO, *Eccle. Hier.* II 3,3: MG 3,417D. En el v.10 U. KÜHN, *Bekenntnis zur Kirche* (Berlin 1960) p.232, ve, con la adición del S, Vg, Sy *(per bona opera)*, la solución al problema del sentido de las buenas obras.

Señor y Salvador Jesucristo. [12] Por esto os he de traer siempre a la memoria estas cosas, aunque ya las sabéis y estáis firmes en la verdad que al presente poseéis. [13] Considero, sin embargo, justo, mientras habito en esta tienda, despertaros con el recuerdo, [14] sabiendo, según me lo ha dado a conocer Nuestro Señor Jesucristo, que pronto voy a abandonar mi tienda. [15] Pero pondré todo mi empeño en que en todo

---

traslucir la virtud divina de Cristo, y esta virtud es la que da peso a sus promesas de volver a venir. Para no herir a los lectores, no dice el autor que va a enseñarles estas cosas, que ya deben saber, sino que quiere despertar en ellos el recuerdo y mantenerles siempre en la memoria estas ideas aun después de su muerte. Estas palabras tan delicadas, si no están escritas por el mismo San Pedro, están ciertamente escritas en su espíritu y con todo el ardor de su preocupación pastoral.

12 *Por esto*, porque la esperanza es tan gloriosa, pero sólo con el esfuerzo se puede conseguir (8-11), esta carta ha de servirles de recuerdo perenne, aunque ya lo saben y *están firmes:* στηρίζω en sentido figurado (Ecli 5,10; 6,37), que no se encuentra en los clásicos, pero es frecuente en el NT. Esta situación de los fieles es exactamente la contraria de aquellos que se han dejado seducir por los herejes (2,14; 3,16).

13 La carta es el testamento espiritual de San Pedro [14]. *La tienda* que va a abandonar es el cuerpo, y, aunque la palabra es utilizada por los escritos herméticos y por Taciano con sentido dualista (cf. BAUER, s.v.), no tiene necesariamente ese sentido, y es utilizada por San Pablo la misma metáfora sin el menor matiz de dualismo (2 Cor 5,1). La imagen tiene su origen en la vida nómada (Is 38,12) y pone el acento en lo efímero de la existencia humana (v.14).

14 No parece que haya en este versículo una alusión a la profecía conservada por San Juan (21,18-19), pues en ella se trata del martirio de San Pedro, pero nada se dice de su proximidad. Puede tratarse de una revelación privada que tuviera San Pedro antes de su muerte, pues estas revelaciones no eran raras (de San Pablo, cf. Act 20,23.25.28; 21,11; de San Policarpo, *Mart. de S. Polic.* 5,2: BAC 65,675s). Es verosímil, sin embargo, que se trate de un recurso literario, si la carta está escrita después de la muerte de San Pedro.

15 La presente carta ha de ser un memorial perenne con el cual, aun después de su muerte (su partida ἔξοδον = muerte, cf. Sab 3,2; Lc 9,31), *recuerden* (el verbo puede significar también «hacer mención», pero el sentido de recordar es el único que cuadra aquí) *estas cosas* de las que va a hablar en seguida, pues la finalidad de la 2 Pe es la refutación de los falsos doctores. Bigg opina que estas palabras, con las que promete recordarles estas cosas aun después de su muerte, han dado origen a la literatura seudo-petrina, lo que indicaría que esta carta ya desde muy antiguo era conocida y considerada como auténtica.

[14] H. Windisch atrae la atención sobre el interesante paralelo del testamento de Moisés en JOSEFO, *Ant. Jud.* IV 8,2 § 177.

momento, después de mi partida, recordéis estas cosas. [16] Pues os dimos a conocer el poder y la venida de Nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas ingeniosas, sino porque hemos visto con nuestros propios ojos su majestad. [17] Recibió, en efecto, de Dios Padre honor y gloria cuando por la «Sublime Presencia» le fue dicho: «Este es mi Hijo muy amado, en quien me complazco». [18] Y esta voz nosotros la

---

16 Antes de atacar a los falsos doctores directamente, va a dejar bien establecido el fundamento sobre el cual los apóstoles se apoyan para predicar la segunda venida de Cristo. El cambio del singular al plural (os dimos...) es intencionado para hacer ver que se trata del testimonio apostólico y no de un testimonio aislado. *Las fábulas* (μύθος) siempre tienen mal sentido en el NT (1 Tim 1,4; 2 Tim 4,4; Tit 1,14). Son la creación de la fantasía humana en oposición a la verdadera historia evangélica. No sabemos si aquí el autor ataca o se defiende. Si ataca los mitos gnósticos o paganos, o defiende la historia evangélica, considerada como mito por los herejes de tendencia gnóstica. Ambas cosas son posibles. Los gnósticos posteriores son a la vez creadores de mitos e interpretadores de la historia evangélica como si fuera un mito. *Ingeniosas:* literalmente «sofisticadas». No se trata de fantasías, sino de algo que los apóstoles han visto con sus propios ojos (ἐπόπται). Esta palabra, usada en los misterios (cf. BAUER, a.v.), tiene ya sentido místico en Platón *(Fedro* 250c). Aquí ha preferido el autor este término al de testigo, porque en realidad no se trata meramente de una historia, sino también de una «revelación» de la divinidad. *La majestad* es, en efecto, la naturaleza divina de Jesús (cf. Lc 9,43 de Dios; Act 19,27 de Artemis).

17 La construcción de este versículo es anacolútica, pues falta el verbo finito. En castellano, una construcción así sería excesivamente dura, y por eso la hemos evitado en la traducción. El texto ha sufrido, además, retoques para armonizarlo con la narración de los sinópticos. El texto, tal y como lo tenemos, está más bien relacionado con el de Mt 17,1-8 que con el de Marcos, lo que no deja de ser extraño si se trata del mismo San Pedro.

Honor y gloria es una frase hecha que se repite con frecuencia (Sal 8,6 = Heb 2,7-9; Rom 2,7.10; 1 Pe 1,7, etc.). Aquí el honor se puede referir al testimonio del Padre, y la gloria a la transformación exterior (resplandeciente como el sol, Mt 17,2), aunque son casi sinónimos y se pueden referir ambos al testimonio del Padre.

Por la sublime Presencia: literalmente «por la magnífica gloria»; pero esta frase no es más que una elisión judía para designar a Dios [15]. Por eso se emplea una construcción personal (ὑπό: por) y no local (desde: ἀπό syr.). La frase «Este es mi Hijo amado...» coincide, fuera de algunas pequeñas variantes gramaticales, que no cambian el sentido, con Mt 17,5 (Mc 9,6 omite «en quien me complazco»).

18 El hilo de la narración es cortado para poner de relieve la

[15] *Test. Levi* 3,4; *Henoc* 14,20: GCS p.40,6-7; *Asump. Isaiae* 11,32.

oímos descender del cielo, estando con El en el monte santo. [19] Y nos confirma la palabra profética, a la cual hacéis bien en prestar atención como a lámpara que brilla en lugar tenebroso, hasta que despunte el

---

presencia de los apóstoles. No se trata de mitos inventados, sino de hechos vividos. La voz *del cielo,* según los sinópticos desde la nube (Mt 17,5 y pp.); *en el monte* es una indicación que hace imposible referir la escena anterior al bautismo a pesar de sus coincidencias (Mt 3,16-17). Se llama *santo* el que en los sinópticos es todavía un monte determinado. En el AT es santa la montaña de Sión (Sal 2,6; Is 11,9. Filón llama al Sinaí «montaña divina» *(Leg. Alleg.* 3,142), lo que deja entrever que no era difícil encontrar estos calificativos. Tal vez los cristianos usaron ya muy pronto este calificativo para la montaña de la transfiguración, traspasándolo, como tantos otros «tipos» judaicos, de la montaña de Sión.

19 *La palabra profética* es la Sagrada Escritura en general (cf. FILÓN, *Leg. Alleg.* 3,43: Cohn-Wendland 1,122,15), pero aquí se refiere en concreto a las profecías que anuncian la segunda venida de Cristo. Estas profecías, más que un oráculo particular, son algo que se desprende del conjunto de las profecías que tratan de la gloria del Mesías (Cammerlynck, Mayor, Bigg, Knopf, Chaine). Tal vez se refiera de una manera más concreta a las profecías que dicen que Dios vendrá descubiertamente, como está en el cielo (Ez 37,27; 48,35). San Pedro en Act 3,20s parece indicar que el cumplimiento total de las profecías no se realizará hasta que Jesús venga por segunda vez. Esto es tal vez lo que tiene ante los ojos el autor de la carta. Las profecías que hablan de Cristo hablan de su obra total, que incluye también la parusía [16].

Nos confirma: literalmente «tenemos más firme». Puede tener dos sentidos: *a)* Las profecías son un argumento más sólido que la transfiguración. *b)* La transfiguración confirma la verdad de las profecías. Este segundo sentido parece el más aceptable en el contexto. Las profecías siempre han sido sólidas, es decir, dignas de fe (Heb 2,2); pero su realización las hace aún más dignas de fe para nosotros. La comparación no es, pues, entre la transfiguración y las profecías, sino entre las profecías antes y después de su cumplimiento.

La comparación de la Escritura con la lámpara es bellísima. El mundo es sitio de tinieblas, porque Dios aún no se ha manifestado abiertamente, y la única luz que ilumina nuestros pasos en la noche (Rom 13,12) es la Sagrada Escritura. *El astro matutino* (φωσφόρος) se suele traducir: el lucero de la mañana; pero hemos querido dejar de intento la misma imprecisión que hay en el original, donde lógicamente tiene que significar el sol, pues el lucero matutino no es lo que viene «después de despuntar el día» [17].

[16] Chaine cita también el autor de la Predicación de Pedro = CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 6,15: GCS 2,496,28; pero en este texto la parusía se refiere a la encarnación. El versículo siguiente en la 2 Pe parece excluir que se trate de profecías del NT; sin embargo, el paralelo entre las epístolas paulinas y el resto de las Sagradas Escrituras en 2 Pe 3,16 puede permitir en absoluto la inclusión de profecías del NT.

[17] Véase el comentario de S. Bartina a Ap 2,18 y 22,16 con la literatura citada por

día y se levante el astro matutino en vuestros corazones. [20] Pero ante todo sabed esto: nadie puede interpretar por sí mismo una profecía de la Escritura, [21] pues nunca una profecía ha sido proferida por voluntad humana, sino impulsados por el Espíritu Santo hablaron los hombres de parte de Dios.

---

20 Para interpretar rectamente las afirmaciones de estos versículos sobre la inspiración bíblica hay que tener en cuenta que el v.20 es la afirmación fundamental que el autor dirige contra los herejes, mientras que el v.21 es el fundamento de esta afirmación y, por tanto, parece suponer que se trata de algo tan elemental que es admitido incluso por estos herejes [18].

Toda profecía de la Escritura: dado el modo de hablar del NT, se refiere a las profecías del AT. Véase, con todo, 3,16, donde las cartas de San Pablo son connumeradas con las demás Escrituras. *Interpretar por sí mismo:* la frase en el original es ambigua. La palabra ἐπίλυσις, que sólo se encuentra aquí en el NT, se admite hoy como seguro que significa: «interpretación» [19]; pero el sentido del genitivo es ambiguo. Puede ser un genitivo de origen: «no procede (οὐ γίνεται) de propia interpretación»; pero en este caso el autor diría prácticamente lo mismo que en el versículo siguiente. Es más bien un genitivo cuasi-posesivo: no está sometida a propia interpretación. Pero aún queda ambiguo el sentido de «propia» (ἰδίας), que puede referirse a los profetas mismos o a todos en general. Este último es el sentido exigido por todo el contexto. Las profecías de la segunda venida están en la Escritura, pero, como toda profecía, son oscuras y necesitan interpretación. Esta interpretación no puede ser, sin embargo, arbitraria, según el parecer de cada uno. La razón la da el versículo siguiente: las profecías no proceden de voluntad humana, sino del Espíritu Santo, y, por tanto, tampoco pueden ser interpretadas por voluntad humana, sino por el mismo Espíritu. La 2 Pe no dice cuál en concreto tiene que ser la norma objetiva para la interpretación de las profecías, pero parece claro que se remite al juicio apostólico, y consiguientemente de sus sucesores. Lo contrario sería volver de nuevo al puro subjetivismo [20].

21 Es el fundamento de lo que ha dicho antes. No es, pues, necesario suponer que ya entonces algunos herejes afirmaban que las profecías del AT procedían de la voluntad humana de los

él. F. J. DOELGER: AntChrist 5 (1936) 10 considera que la palabra se puede referir a cualquier astro, incluido el sol. J. BOEHMER, *Tag un Morgenstern:* ZNTW 22 (1923) 228-233 cree que aquí no puede ser el sol, porque Cristo no es nunca llamado sol en el NT.

[18] La bibliografía general sobre la inspiración de la Sagrada Escritura puede verse en M. NICOLÁU, *Sacrae Theologiae Summa* I⁴ (Madrid 1958, BAC 61) p.997ss y DBS IV 557ss.

[19] J. T. CURRAN, *The Teaching of 2 Peter 1,20:* ThSts 4 (1943) 350ss; P. DE AMBROGGI, *L'inspirazione nel pensiero di S. Pietro:* ScCatt 71 (1943) 349-363.

[20] J. T. CURRAN, a.c. en la nota anterior p.362. El artículo *Inspiration et innerrance* (DBS IV 482ss) prefiere referirlo a los profetas mismos, de modo que el sentido sería: «Las interpretaciones que ellos daban no las sacaban de sí mismos» *(de leur fond)*, y el v.21 diría otra vez lo mismo, pero en forma positiva. Pero en el v.21 tenemos ya la oposición entre una forma negativa y otra positiva de la misma idea: no por voluntad humana, sino...; por tanto, el v.20 sería pura tautología.

2 [1] **Pero también hubo falsos profetas en Israel, como habrá entre**

---

profetas [21]. Basta con que las interpretaran de una manera arbitraria. El presente versículo es la expresión clara del hecho de la inspiración de las profecías del AT, pues es claro que aquí no reduce su afirmación a las profecías sobre la parusía. De esta profecía se dice que *no ha sido proferida por voluntad humana*, pues sólo de los falsos profetas se dice en el AT que hablan por su propia voluntad (Jer 23,16.36). Ha sido, por tanto, por voluntad divina, pero el autor va a exponer esta misma idea de una manera aún más clara: impulsados por el Espíritu Santo, hablaron de parte de Dios. En vez de esta última frase: «de parte de Dios» (ἀπὸ Θεοῦ), que es la lección del P 72 BP 614 syh arm., otros manuscritos (SKL) leen «santos de Dios» (αγιοι θεου); pero esta lección se explica por una confusión entre ΑΠΟ y ΑΓΙΟΙ. Naturalmente, el ser movidos o impulsados por el Espíritu no lo entiende la 2 Pe en el sentido meramente pasivo de Filón, que sigue en esto la concepción platónica de la inspiración.

CAPITULO 2

Diatriba contra los falsos doctores

En este capítulo, abandonando momentáneamente el tema de la esperanza cristiana, que volverá a tomar en el capítulo 3, hace el autor una violenta diatriba de unos falsos doctores o maestros. La doctrina de estos seudomaestros no es descrita en este capítulo, que se limita a atacar su conducta; pero todo hace pensar que se trata de los mismos que niegan la parusía del Señor (3,3-4). El capítulo se inspira, con frecuencia literalmente, en la epístola de Judas [1] (cf. *Introducción* 3 y 5); pero, a diferencia de aquélla, los falsos maestros se proponen como futuros, y la presente diatriba, como una profecía. Si admitimos que la presente epístola depende de Judas, que es lo más probable, la profecía hay que atribuirla a un recurso literario. Por lo demás, el mismo capítulo deja entrever de vez en cuando ese recurso, abandonando el lenguaje futuro para hablar de algo que de hecho está teniendo lugar entre los lectores. El capítulo tiene tres partes: 1) presentación de los falsos maestros (1-3); 2) anuncio de su castigo inminente (3-11); 3) descripción de su conducta (12-22).

1 La relación de este versículo con lo anterior es de oposición. Acaba de hablar de los verdaderos profetas, *pero también hubo en*

---

[21] E. Molland, *La thèse «La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme» (2 Pierre 1,21) et les Pseudo-Clémentines:* StTh 9 (1955) 67-85, coloca la composición de la 2 Pe en la mitad del siglo II, y, partiendo de ese supuesto, encuentra los herejes que negaban esta tesis entre los ebionitas. El paralelo es interesante, aunque su explicación de Ireneo *(Adv. haer.* 1, 26,2) es discutible. Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen 1949) 159ss.

[1] Textos paralelos en Windisch (p.91) y Mayor.

vosotros falsos maestros que introducirán herejías demoledoras y negarán al Señor que los rescató, atrayendo sobre sí un rápido desastre. [2] Y muchos seguirán sus prácticas disolutas, siendo por causa de ellos

---

Israel (literalmente «en el pueblo», en oposición a las «naciones») *falsos profetas:* los verdaderos profetas tienen también diatribas terribles contra ellos (Dt 13,1-3; Jer 6,13-15; 14,13-15; Zac 13,2s), acusándolos sobre todo por su intemperancia (Is 28,7) y su codicia (Miq 3,11). A los falsos profetas de Israel corresponden en el futuro los *falsos maestros* (ψευδοδιδάσκαλοι). Esta palabra, que aparece aquí por primera vez en la literatura y sólo se encuentra aquí en la Biblia, está formada a imitación de la de falsos profetas. Son los que se atribuyen la dignidad de maestros (διδάσκαλος). Estos son nombrados inmediatamente después de los apóstoles y profetas en 1 Cor 12,28; Act 13,1. En las pastorales, el mismo apóstol se nombra maestro (1 Tim 2,7), y más tarde son connumerados junto con los apóstoles (HERMAS, *Sim.* 9,15,4; 25,2: BAC 65, 1070.1079). El mismo aprecio de que gozaban era, sin duda, un peligro en este oficio (cf. Sant 3,1) y hacía que fuera codiciado indebidamente. *Herejías,* αἱρέσεις: no siempre tiene esta palabra sentido peyorativo. Significa manera de pensar, preferencia por una escuela, y de aquí: escuela, secta (Act 26,5). Aquí tampoco tiene meramente el sentido de «partido» que tiene en 1 Cor 11,19, sino que añade la idea de una desviación ideológica, y por eso lo traducimos por «herejías». *El Señor* es, sin duda, Cristo (Chaine, Windisch, contra Mayor). En qué sentido lo niegan, no lo dice el autor. Posiblemente se refiere a la negación de la segunda venida. Sobre los castigos que en el AT estaban preparados para los falsos profetas cf. Jer 28,15-17; Ez 13. El autor se va a referir, sin embargo, a otros castigos más generales y más impresionantes.

2 El mal ejemplo de los falsos doctores atrae a muchos, sobre todo a los recién convertidos (2,14.18). *El camino de la verdad* es la religión cristiana (Act 9,2; 18,25; 19,9; cf. Sal 119[118]30). El libertinismo de los herejes, atribuido por los paganos a los cristianos en general, es causa de que éste sea desacreditado y despreciado (Is 52,5 LXX = Rom 2,24; Tit 2,5; Sant 2,7). A la corrupción moral añaden, como los falsos profetas del AT (v.1), *la codicia.* Esta será más tarde piedra de toque para probar la autenticidad de los profetas. La *Doctrina de los doce apóstoles* dice escuetamente: «si pide dinero, es un falso profeta» (11,6: BAC 65,89). Las *palabras artificiosas* aluden probablemente a las apariencias religiosas y científicas con las que los falsos maestros defendían sus doctrinas (1 Cor 6,12; Ap 2,24), sobre todo el libertinismo moral.

En la segunda parte de este versículo empieza la descripción del castigo. Aunque el autor habla ya en presente, se puede decir que se trata de un presente profético o, mejor, de un presente en la ciencia y en la voluntad divinas, que tienen ya desde ahora preparado el castigo, y no sólo desde ahora, sino desde hace tiempo [2]. La

[2] Chaine cree que en este versículo ya abandona el autor la forma profética, pero esto es verdad sólo de los versículos siguientes (9.14.18.19).

desacreditado el verdadero camino; [3] por codicia, con palabras artificiosas, os harán objeto de tráfico. Su condenación hace tiempo ya que no está inactiva, y su perdición no duerme. [4] Porque, si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que los precipitó en el tártaro y los mandó a cavernas tenebrosas, donde están reservados para el juicio; [5] si no perdonó al mundo antiguo, sino que libró a Noé, prego-

condenación y la perdición aparecen personificadas como preparadas y despiertas para lanzarse contra ellos. La misma presencia de los falsos maestros es un síntoma de que se acerca el juicio (Mc 13,22; 1 Jn 2,18). En la enumeración de los castigos que se prepararon en otro tiempo para los impíos, 2 Pe cambia el orden de Judas, acomodándolo al orden cronológico, omitiendo el castigo del desierto y poniendo en su lugar el diluvio. Esta corrección es un indicio de que 2 Pe depende de Judas, y no al contrario, pues no se ve razón para que Judas cambiara el orden cronológico de 2 Pe.

4 Véase Jds 6 sobre el castigo de los ángeles. 2 Pe dice únicamente que pecaron, sin determinar, ni aun vagamente como Judas, la naturaleza de este pecado. Del castigo de los ángeles no habla el Génesis, sino la tradición judía.

Cavernas tenebrosas, σιροῖς, literalmente «de tinieblas» un genitivo de cualidad. La lección que seguimos es la de BSAC, pero hay otra lección: σειραις, de P 72 KLP Vg boh syr, que corresponde mejor al texto paralelo de Jds 6 («Atados con cadenas eternas»). Aquí habría que traducir: «con ligaduras de tiniebla». La metáfora no es insólita. Sab 17,16 dice de los egipcios que, durante la plaga de las tinieblas, «todos habían sido ligados por una misma cadena de tinieblas». La elección entre las dos variantes es difícil, pero se explica mejor que la palabra rara σιρός (literalmente «vasija para grano, silo» haya sido cambiada por otra más conocida. El *tártaro* era el sitio de suplicio reservado por Zeus para los gigantes que se sublevaron contra los dioses. La relación que una tradición judía veía entre los hijos de Dios de Gén 6,2, de los que procedieron los gigantes, y los ángeles puede haber llevado también a relacionar el sitio de castigo de los ángeles con el tártaro. *El juicio* es el final. Judas dice expresamente «para el juicio del gran día». 2 Pe omite también el calificativo «eternas» que Judas da a las cadenas (v.6). La omisión puede ser intencionada para hacer notar que la situación actual de los ángeles caídos es provisional, hasta que llegue el día del juicio [3] (2,9). En el mismo Judas existen también estas dos perspectivas del castigo (Jud 6).

5 Este castigo falta en el paralelo de Judas, que en su lugar tiene el castigo de los israelitas en el desierto (v.5). Al mundo anterior al diluvio le llama *mundo antiguo*, porque en cierto sentido pereció totalmente por el diluvio, de modo que el mundo actual se puede decir efecto de una nueva creación [4] (cf. 3,5-7). Este mundo

[3] Τηρουμένους: lec. preferible de P72 BCKLP; la lec. κολαζομένους τηρεῖν de SA es una armonización con el v.9.

[4] La omisión del artículo es frecuente en 2 Pe. Cf. MAYOR, p.122. Sobre la destrucción del mundo antiguo por el diluvio cf. FILÓN, *Vit. Mos.* 2,64: Cohn-Wendland 4,215, y el comentario a 2 Pe 3,6ss.

nero de justicia, y a otros siete, soltando el diluvio sobre el mundo de los impíos; [6] si a las ciudades de Sodoma y Gomorra las condenó [a la destrucción], reduciéndolas a ceniza, poniendo a los impíos un

antiguo pereció por agua, en oposición al mundo actual, que perecerá por el fuego (3,7; 1 *Clem.* 9,4: BAC 65,185). A diferencia de Judas, la 2 Pe no sólo enumera los castigos, sino simultáneamente, y aun preferentemente, la misericordia de Dios para con los justos. Por esta razón, el castigo aparece, aun gramaticalmente, como una oración subordinada de participio [5]. En el v.9 aparece claramente la precedencia de la salvación sobre el castigo. Sobre esta enumeración cf. Sab 10. Noé como *predicador de justicia* no aparece en la Biblia fuera de este texto, y, probablemente, en 1 Pe 3,20, es, en cambio, un tema frecuente en la Haggada tanto judía como cristiana [6]. *Y otros siete:* literalmente «Noé el octavo», una construcción clásica (BDb § 248,5). Aquí sólo puede referirse a las otras siete personas que se salvaron con él en el arca (1 Pe 3,20). Algunos creen que se puede interpretar como «Noé el octavo predicador de la justicia» (desde Adán); pero los cálculos que hay que hacer para que Noé resulte el octavo predicador, omitiendo a Adán mismo y a Set, son arbitrarios (cf. Bigg, a.1).

6 El tercer ejemplo, correspondiente al segundo de Judas (v.7), es el de las ciudades de Sodoma y Gomorra. No hace ninguna indicación sobre la clase de pecados que determinaron el castigo de las ciudades, y que eran de sobra conocidos (cf. v.7 y 8). Judas dice expresamente: «Sodoma y Gomorra y las ciudades circundantes». Aquí el genitivo: las ciudades de Sodoma, etc., se puede entender como posesivo: las principales ciudades de la Pentápolis (Windisch, Spitta); pero en este caso estrictamente se referiría sólo a las ciudades circundantes. Más probablemente es un genitivo de aposición, como cuando decimos: la ciudad de Roma. *Condenó a la destrucción:* esta última palabra, omitida por P72 BC boh, es probablemente una adición posterior y se debe suprimir [7]. En este caso queda: condenó *reduciéndolas a ceniza*, τεφρώσας, un verbo raro que puede significar: reducir a cenizas o cubrir de cenizas. Cualquiera de los dos sentidos puede cuadrar aquí. Lo que llovió sobre Sodoma y Gomorra no fue ceniza, sino azufre y fuego (Gén 19,23-28); pero el resultado fue que quedaran cubiertas de ceniza. Filón habla de cenizas que aún duran, y Estrabón llama a la región del mar Muerto tierra de cenizas [8]. La última parte del versículo se puede leer de distinta manera, según se lea el infinitivo (μελλόντων ἀσεβεῖν, SAC2KL Vg Bover) = «puestas como ejemplo de los impíos futuros», o el dativo (ἀσεβέσιν, P72BP Syph. Bover la considera como igualmente

[5] Cf. el participio ἐπάξας. La construcción es un poco dura, pero es posible que lo que ha querido hacer resaltar es la precedencia de la salvación.

[6] Josefo, *Ant.* 1,3,1 § 72ss; *Lib. Jubil.* 7,20-29; *Orac. Sibyll.* 1,125s; 148-198: GCS p.12; 1 *Clem.* 7,6; 9,4: BAC 65,184s; Teófilo, *Ad Autol.* 3,19: BAC 116,858.

[7] En dativo: condenar a la destrucción (cf. Mt 20,18) es una construcción helenista (BDb § 195,6).

[8] Cf. Dión Casio, LXVI p.1094 [citado por Mayor] de una erupción del Vesubio; Filón, *De Abrah.* 139: Cohn-Wendland 4,32; de ebriet. 222: Cohn-Wendland 2,213; Estrabón, XVI 2,44.

ejemplo de lo que iba a suceder; [7] librando, en cambio, al justo Lot, oprimido por la conducta licenciosa de aquellos hombres sin ley ([8] pues este justo, que vivía en medio de ellos, torturaba día tras día su alma de justo con las obras malas que veía y oía). [9] Sabe, pues,

---

probable), que corresponde a la traducción que damos en el texto [9] y que está más de acuerdo con lo que va a decir en seguida el autor sobre la conflagración universal, de la que el castigo de Sodoma es un prenuncio (3,7).

7 Este versículo y el siguiente están dedicados a la salvación de Lot. El justo Lot no aparece en el Génesis bajo una luz tan favorable como en Sab 10,6. La tradición rabínica en parte le fue muy adversa y le consideró como un gran pecador por la historia de Gén 19,30-38 (cf. Str.-B., 3,769-771). Pero hay también una tendencia más favorable, debida sobre todo a ser el padre de los moabitas, de los que proviene Rut, ascendiente de David y del Mesías [10]. Es posible también que, independientemente de esta consideración, se conservaran tradiciones más favorables (el Génesis no da pie para condenarle, y su hospitalidad en Gén 19,1ss habla muy en su favor). Tal vez, si se hubieran encontrado diez como él, Sodoma no habría sido destruida (Gén 18,32), que se reflejan en Sab 10,6.

8 Es un paréntesis para explicar el epíteto de justo aplicado a Lot en el versículo precedente. Como nota característica de la justicia se pone la aflicción por los pecados que cometían los demás (cf. Ez 9,4). Esta aflicción no es meramente pasiva. El verbo es activo: se torturaba. Bigg entiende este verbo como «poner a prueba», que es su sentido clásico, literalmente «frotar con la piedra de toque» [11]; pero en el NT sólo aparece con el sentido de torturar, derivado del poner a prueba con los tormentos (cf. Hermas, *Mand.* 4, 2,2: BAC 65,977). Los vicios que torturaban su alma eran, sin duda, los que el Génesis y la tradición judía achacaban a los habitantes de Sodoma: la falta de misericordia con los pobres, crueldad con los forasteros, violación del derecho y, sobre todo, la pederastia. (En este último sentido hay que entender la frase de Jds 7, «correr tras carne ajena». La bestialidad se atribuía a la generación del diluvio [12].) *Lo que veía y oía:* la Vg refiere estas palabras a «justo»: «aspectu et auditu iustus erat»; es decir, era justo por lo que se veía y se oía de él (así Mayor). Esta interpretación está favorecida por la omisión del artículo delante de «justo» del cód. B. Pero la expresión es extraña, y, por otra parte, se puede dar como seguro que en la *koiné* βλέμμα no sólo significa «la apariencia» en sentido pasivo, sino también «la acción de ver» (Knopf).

9 En una sentencia general y, con un paralelismo que recuerda

[9] La lecc. ἀσεβεῖν ha sido sugerida por el verbo μέλλω, que lleva infinitivo. Pero el dativo aquí depende de ὑπόδειγμα, que lleva genitivo de cosa y dativo de persona: Ecli 44,16 (Mayor).

[10] Cf. S. Rappaport, *Der gerechte Lot:* ZNTW 29 (1930) 299-304.

[11] Lidell-Scott cita: Platón, *Gorgias* 486d; Aristóteles, *De gener. animal.* 747a3.

[12] Cf. Str.-B. I 571s; III 785s.

el Señor librar de la prueba a los hombres piadosos y reservar a los impíos bajo tormentos hasta el día del juicio, [10] sobre todo a los que, por concupiscencia impura, andan tras los placeres de la carne y desprecian al Señor. Atrevidos, arrogantes, no temen denigrar las «glorias», [11] cuando los ángeles, superiores en fuerza y poder, no se

---

el Sal 1,6, recoge la enseñanza de lo dicho anteriormente. La sentencia se puede considerar como la apódosis de la oración que empezó en el v.4, aunque gramaticalmente no aparece como tal. De los impíos se dice que los reserva *bajo tormento*, κολαζομένους: el participio de presente es interpretado por muchos como futuro: los reserva para castigarlos el día del juicio (Windisch, Chaine); pero no hay razón para forzar el sentido presente obvio. Los pecadores ya son torturados en el presente, aun cuando esta situación se haga definitiva el día del juicio (cf. v.4 y Lc 16,23).

10 Con este versículo empieza la descripción de la conducta de los falsos maestros. Hasta ahora el autor sólo vagamente ha aludido a la impureza de los falsos maestros, a diferencia de Judas, que insiste en ella. *Andar tras* (alguien) se dice generalmente del maestro al que se sigue: de Baal (Deut 4,3), de Cristo (Mt 4,19), Satanás (1 Tim 5,15; cf. Jds 7). La frase es propia del griego de los LXX (cf. BDb § 215,1). *Desprecian al Señor:* literalmente «a la Soberanía» (κυριότης). En Jds 8 tal vez signifique la soberanía del Señor *(Kyrios)* (cf. *Doctrina de los doce apóstoles* 4,1: BAC 65,81) o la divina Majestad. Aquí probablemente tenemos el abstracto por el concreto: el señorío por el Señor (Bauer, a.v.). En San Pablo (Ef 1,21; Col 1,16) designa una determinada especie de ángeles. Este sentido es poco probable aquí, pues no es verosímil que los falsos maestros despreciaran precisamente esa clase de ángeles. Sin embargo, si significara ángeles en general, el sentido cuadraría mejor en el contexto. *Atrevidos arrogantes* (el primero es sustantivo y el segundo adjetivo): el sentido está dado por Jds 9: San Miguel no se atrevió a pronunciar sentencia, pero los falsos doctores sí se atreven. En 1 Tim 1,7 pide San Pablo expresamente que el obispo no sea arrogante. *Las glorias:* la misma expresión tenemos en Jds 8, donde se trata de los ángeles buenos. Esto, sin embargo, dadas las alteraciones que la 2 Pe introduce, no nos obliga a darle aquí el mismo sentido. El versículo siguiente más bien inclina a interpretarlo de los ángeles caídos, si el «contra ellos» (o contra ellas) del versículo siguiente se refiere a las glorias de este versículo. Si esto es así, tal vez estos atrevidos despreciaban con engreimiento la debilidad de Satanás, que nada podía contra ellos. Estamos muy poco informados de las herejías de la angelología en estos primeros años, y lo poco que conocemos nos resulta bien extraño.

11 Al atrevimiento de los falsos maestros opone la moderación de los ángeles superiores. La manera concreta de hablar de Jds 9, con la historia del altercado con el diablo, es sustituida aquí por una afirmación de carácter general, tal vez para evitar la alusión a un apócrifo que hay en el texto de Judas. Esta generalización del texto de Judas es suficiente para explicar el de 2 Pe, sin que sea necesario

permiten en la presencia del Señor juicio injurioso contra ellas. [12] Mas éstos, como animales irracionales, nacidos según el curso de la naturaleza para ser presa y perecer, blasfeman de lo que ignoran. En su corrupción sufrirán el daño de ser corrompidos, [13] ellos, que piensan que el salario de la iniquidad es el placer y que, siendo manchas e

---

recurrir a un influjo directo de Henoc 9. *Contra ellos* (ellas) se podría referir en absoluto a los falsos doctores, pero el paralelismo con Judas hace prácticamente seguro que se trata de las glorias del versículo anterior. Lo mismo hay que decir del *superiores en fuerza y poder*, que es también la superioridad de los ángeles sobre las glorias del versículo anterior, y no precisamente sobre los falsos doctores (así Bigg, Spitta, Weiss, Knopf, Chaine, contra Bengel y Mayor).

12 Este versículo corresponde a Jds 10, pero el retoque a que la 2 Pe somete la comparación, la retarda y complica. 2 Pe añade a la comparación el «nacidos para ser presa y perecer», porque el destino de los animales y el de los falsos doctores ha de ser el centro de la comparación. La frase que traducimos *nacidos según el curso de la naturaleza* es difícil de traducir. La palabra φυσικά es a veces sinónimo de irracional [13], y en este sentido se podría traducir: nacidos como criaturas de mero instinto (Mayor). Aquí proviene del φυσικῶς de Jds 10 y no añade nada prácticamente a la idea de «nacer», de modo que se puede traducir simplemente por «nacidos para ser presa y perecer» [14]. En vez de esta última palabra se esperaría la palabra «degüello», que es la propia de los animales (Rom 8,36). Pero la palabra genérica φθορά, que puede significar muerte violenta o natural, permite al autor una aplicación inmediata a los adversarios. *Blasfeman de lo que ignoran:* esta frase crea dificultad a los exegetas septentrionales, que no entienden cómo se puede decir: blasfeman como animales. Para nosotros la expresión no tiene nada de extraño. *La corrupción* es aquí la perdición total (cf. Rom. 8,5-6), mientras que en Judas se refiere a la corrupción moral. Las palabras *sufrirán el daño* provienen en realidad del versículo siguiente, en el que damos la explicación de este cambio.

13 En este versículo y el siguiente se describen, con una lista de participios, interrumpida por algunos sustantivos exclamativos, la conducta depravada de los falsos maestros [15]. La frase es complicada. Nosotros ofrecemos en la traducción la división de la frase propuesta recientemente por P. W. Skehan [16]. *Recibir daño*, ἀδικούμενοι: se usa este verbo también de un daño puramente físico, sin connotación ninguna de injusticia (Sab 14,29; 3 Mac 3,8; cf. Ap 2, 11), y en este sentido debe de estar usado aquí, pues no hay posibilidad de que los falsos maestros sufran una injusticia moral en el castigo que han merecido.

[13] Plutarco, *Moral.* 706A (citado por Mayor).

[14] Sobre este destino de los animales cf. Juvenal: «animal convivio natum» (I 141); Plinio, *Histor. Natur.* 8,81: «Lepus omnium praedae nascens».

[15] Estos participios están en lugar del verbo finito, como en hebreo, según Spitta. Gramaticalmente dependen del verbo anterior y participan de su fuerza. Cf. BDb § 468,1 y 2, y el comentario a 1 Pe 2,1ss.

[16] P. W. Skehan, *A Note on 2 Peter 2,13:* B 41 (1960) 69-71.

infamias, se deleitan con el libertinaje diurno y banquetean con vosotros con sus maneras engañosas; [14] que tienen los ojos llenos de mujer adúltera y no cesan de pecar; que seducen las almas débiles; que tienen el corazón ejercitado en la codicia, hijos de maldición.

Piensan que el placer es el salario de la iniquidad: la frase alude al v.16, en que se dice de Balaán que amó el salario de iniquidad. Aquí también los falsos maestros creen que su vida de placeres es el salario que reciben por su iniquidad, pero lo que ellos creen que es placer es en realidad corrupción (2,19). Este placer consiste en *deleitarse en el libertinaje diurno* [17], es decir, en orgías que empiezan en pleno día, contra la costumbre de toda la antigüedad (cf. Act 2,15; *Asunción de Moisés* 4,4: «omni hora diei amantes convivia»). La frase ha sido interrumpida, como en Jds 12, por una exclamación. Estos falsos maestros son *manchas* (σπίλοι) de la sociedad (Ef 5,27; cf. Sant 3,6) e *infamia,* μῶμοι: esto se dice en los LXX de un defecto físico, sobre todo del que hace impuro para el culto (Lev 21,17; 22,20); pero también de defectos morales = vicios (Ecli 20,24). La frase equivalente en castellano sería decir: escorias de la sociedad. *Banquetean con vosotros con sus maneras engañosas:* la elección de las comidas comunes (aunque no necesariamente de los ágapes litúrgicos) para esparcir sus errores es cosa común de todos los tiempos, cuando la intimidad invita a las confidencias.

Hay, sin embargo, otros modos de entender estas frases. Normalmente se refiere el «sufrir daño» al salario de la iniquidad. En ese caso aún son posibles dos interpretaciones: *a)* Son defraudados en su paga injusta (como Balaán, que no recibió la paga de Balaq, Núm 24,11). Esta interpretación es, sin embargo, poco probable [18]. *b)* Castigados con la paga de la injusticia, una frase elíptica que se suele interpretar: padecerán una pena que es la paga de la injusticia (Chaine). La interpretación ordinaria de la frase siguiente no ofrece ningún sentido aceptable: «consideran un placer el libertinaje del día». Dado que en lenguaje bíblico no hay prácticamente diferencia entre placer (siempre en mal sentido) y libertinaje, no se ve cómo se puede echar en cara a los falsos maestros que consideraran ambas cosas como iguales. Esta frase obliga además a dejar el participio συνευωχούμενοι sin calificativo, a diferencia de todos los demás. En vez de «en sus engaños», ἀπάταις (P^{72} S A^1 C^1 K L P, etc.), prefieren algunos la lección ἀγάπαις (B A^2 C^2 Bigg, Lagrange, Chaine), refiriéndolo a las reuniones litúrgicas. Pero la lección anterior, confirmada ahora por el P^{72}, es la más segura.

14 Continuando la descripción de la corrupción moral de los adversarios, dice de ellos que tienen los ojos *llenos de mujer adúltera* (la lección *de adulterio* de S A es, sin duda, una corrección para suavizar la frase). El sentido parece suficientemente claro. En toda mujer ven virtualmente una adúltera o desean que lo sea [19]. *No*

[17] Tomando τρυφήν como acusativo interno (BDb § 153).
[18] Cf. SCHRENCK: ThWNT 1,157 not.13.
[19] Se suele citar como paralelo PLUTARCO, *Moralia* 528e. Lo que hace aquí Plutarco es un juego de palabras: «el impúdico no tiene «niñas» en los ojos, sino meretrices». El sentido no es equivalente al de 2 Pe.

[15] Abandonando el camino recto, se extraviaron, siguiendo el camino de Balaán, hijo de Bosor, que amó el salario de la iniquidad, [16] pero fue reprendido por su delito: un jumento mudo, hablando con voz humana, impidió la insensatez del profeta. [17] Estos son fuentes secas y niebla

---

cesan de pecar (cf. 1 Pe 4,1): la traducción es ambigua. El original refiere este nuevo adjetivo aun a los ojos: insaciables de pecado, es quizá mejor traducción. Opone las almas poco ejercitadas, inseguras, débiles, al *corazón ejercitado en la codicia*, es decir, entrenado por el ejercicio (cf. Heb 5,14). Un dato más para hacerlos odiosos por la desigualdad de medios que emplean al atacar precisamente a los más débiles. Sobre el sentido de «corazón» cf. 1 Pe 3,4. *Hijos de maldición* es un expresivo hebraísmo (cf. Is 57,4; Os 10,9; Ef 2,3; 5,8). Sobre la eficacia de las bendiciones y maldiciones cf. Gén 27,33; Núm 22,6.

15 La mención de la codicia y de la maldición trae al autor el recuerdo de Balaán, cuya mención había omitido en el sitio correspondiente de Judas, siguiendo al cual tendría que haberla colocado antes del v.13 (= Jds 11). 2 Pe omite los otros dos ejemplos (de Caín y Coré), y, en cambio, amplifica la historia de Balaán. Sobre el *camino recto* cf. Sal 106,7 LXX; Os 14,9 (10 LXX). En Act 13,10, San Pablo reprocha a Elimas haber abandonado los caminos rectos de Dios. *Balaán:* en el libro de los Números 22-24 (sobre todo 24,1) aparece Balaán bajo una luz menos desfavorable que aquí, y la codicia no aparece como motivo de su camino a Moab (Núm 22,18). Sin embargo, en el mismo libro aparece otra tradición más desfavorable para Balaán (Núm 31,8.16). En el judaísmo rabínico pasaba como prototipo de codicia, y en este sentido se interpretaba incluso Núm 22,18 (Str.-B., 3,771). La oscuridad de las tradiciones recogidas en Núm 22 (compárese 22,18 con 22,22) da pie a estas interpretaciones, que son las que sigue aquí la 2 Pe. Con un modismo muy hebraico se añade aquí el nombre del padre de Balaán: *Bosor.* En el libro de los Números (22,5) se llama *Beor.* El nombre Bosor puede proceder de una pronunciación deficiente o de otra tradición judía. *Que amó:* P72 B arm. suprimen el relativo *(que)* y refieren el verbo en plural a los falsos maestros: amaron el salario de iniquidad. Sobre este salario cf. v.13.

16 En Núm 22,28-33, el que reprende es el ángel, mientras que el asno sólo se queja del mal trato recibido. La idea del autor es siempre no dejar que aparezca un delito sin su correspondiente castigo. Lo que impidió el asno con su conducta no fue el camino de Balaán, sino la maldición de Israel. La palabra que traducimos por «jumento» significa cualquier animal de tiro; pero en el NT equivale a «asno», que era el animal de carga en Palestina. En el mundo greco-romano se hubiera entendido más bien del mulo. En Núm 22, 21 se dice que montó en un asno. Sobre las historias de animales que hablan, Wettstein, en su comentario a este versículo, ha recogido un gran número de textos.

17 Los elementos de este verso están inspirados libremente en Jds 12,13. Donde Judas dice «nubes sin agua», 2 Pe dice *fuentes*

empujada por el huracán. A ellos está reservada la lobreguez de las tinieblas. [18] Diciendo palabras altisonantes y vacías, seducen con pasiones de la carne, con libertinaje, a los que apenas están separados de aquellos que viven en el error. [19] Les prometen libertad, siendo ellos mismos esclavos de la corrupción, pues cada uno es esclavo de aquel

---

sin agua, tal vez porque no le ha parecido exacto lo de nubes sin agua o, simplemente, para cambiar la frase. A continuación, en vez de nubes, dice *niebla,* con lo que más bien alude a la falta de peso en la doctrina de los falsos doctores (Ef 4,4) que a la decepción de la promesa de agua a que alude Jds 12, pues la niebla entre los antiguos más bien era señal de buen tiempo [20]. El final de la frase, que en Judas se aplica perfectamente a las estrellas fugaces o meteoros que lucen un momento para desaparecer de nuevo en la oscuridad [21], en la 2 Pe, prescindiendo de la metáfora, hay que aplicarlo directamente a los falsos doctores. Este versículo, con los retoques a que somete la comparación de Jds 12,13, es un indicio claro de la dependencia de 2 Pe con relación a Judas.

18 Aplica ya directamente las comparaciones a los falsos maestros. En Jds 16, las palabras altisonantes, o hinchadas, son probablemente blasfemias (Daniel 7,8 = Ap 13,5). Aquí, como lo indica el genitivo «de vanidad» que las califica (= hueras), más bien deja entender que los seudomaestros vendían con apariencia de profundidad doctrinas vulgares y sin contenido [22]. Las *pasiones de la carne* no son únicamente las sexuales, aunque aquí están éstas en primer lugar (cf. 1 Pe 2,11). *Los que apenas* (ὀλίγως) *están separados:* la lección de los códices no es totalmente segura. En vez de «apenas» (P72 B Sc A) leen otros «realmente». Esta lección se puede explicar, sin embargo, por encontrarse sólo aquí en el NT la palabra ὀλίγως y por ser fácilmente confundibles en la escritura uncial ambas palabras (ΟΝΤΩΣ: ΟΛΙΓΩΣ). El «apenas» conserva el doble sentido del original: hace poco tiempo y no totalmente.

Los que viven en el error: puede tener tres sentidos: *a)* Se puede interpretar como coordinado con la frase anterior: (seducen) a los que hace poco que huyeron (del mundo?), a los que viven en el error. Así la Vg, San Jerónimo, San Agustín. Pero esta interpretación deja sin complemento el verbo «huir». *b)* «Seducen a los que se apartan poco de los que viven en el error» (Spitta, v. Soden); es decir, se apartan poco de los falsos doctores. Pero en este caso son éstos nombrados aquí de nuevo en el mismo versículo y de una manera muy oscura. *c)* La explicación más verosímil es que los que viven en el error son los paganos (Rom 1,27; cf. 1 Pe 2,25), de los que los neófitos hace poco que se han separado.

19 El contenido de la predicación de los falsos doctores, por el que seducen a las almas incautas, es la promesa de libertad. Es muy probable que esta libertad, convertida en libertinaje y carac-

[20] Aristóteles, *Meteor.* I 9,4 (citado por Mayor).
[21] No se olvide, con todo, la relación entre ángeles y estrellas. Cf. Mayor, p.43.
[22] Compárese lo que dice Tertuliano de los valentinianos: «Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio: «altum est» aiunt. Si subtiliter temptes, per ambiguitates communem fidem affirmant» *(Adv. Valent.* 1,4: Corpus Christianorum 2,753).

por quien ha sido vencido. 20 Pues si habiendo huido de las impurezas del mundo por el conocimiento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo, implicados de nuevo en ellas, son vencidos, resulta su estado postrero

terística de algunas tendencias gnósticas [23], provenga de una falsa interpretación de la doctrina paulina (cf. 2 Pe 3,16) sobre la libertad de la ley y la justificación sin las obras. Esta tendencia se manifestó ya en vida misma del apóstol San Pablo (Rom 3,8; Gál 5,13; 1 Pe 2, 16). *Esclavos de la corrupción:* contrariamente al v.12, la corrupción aquí puede ser moral. Al someterse a los vicios, sobre todo de la carne, se hacen esclavos de ellos (Rom 6,16); pero puede ser también física: son esclavos de la caducidad que caracteriza el mundo actual e introducida en él por el pecado (Rom 8,20s). La última parte de la frase más bien inclina al primer sentido, pues los seudomaestros no han sido vencidos por la caducidad de las cosas terrenas, sino por el vicio.

Ésta última frase tiene carácter de proverbio (cf. Pseudo-Clemente, *Recognitiones* 5,12) y está basado en el uso de la guerra en la antigüedad. Su aplicación al campo de la moral es frecuente tanto entre los autores del NT (Jn 8,34; Rom 6,16; 8,21) como entre los filósofos, sobre todo estoicos [24].

20 Este versículo lo mismo se puede aplicar a los falsos doctores que a sus víctimas, y probablemente el autor lo refiere a ambos. Las *impurezas*, μιάσματα, tienen sentido ético (BAUER, a.v.) e implican sobre todo los deseos de la carne y el libertinaje del v.18 y tal vez la corrupción con su sentido complejo (v.19 y 1,4; cf. 1 Pe 4, 3). La liberación se efectúa por el *conocimiento de Cristo*, lo que equivale a decir: por la fe en Cristo (cf. 1,3 y la equivalencia de fe y conocimiento en Jn 6,69; 17,8; 1 Jn 4,16), tal vez acentuando el matiz intelectual de la misma fe. San Pablo también utiliza la expresión «conocer a Dios» de la conversión al cristianismo (Gál 4,9), y lo mismo se puede decir de «conocer la verdad» (1 Tim 2,4; 2 Tim 3,7; Heb 10,26). Según R. Bultmann, esto corresponde a la terminología del judaísmo helenista [25]. Más exactamente habría que decir que el contenido del conocimiento es el mismo del AT, pero su traducción por una palabra griega tan cargada de historia reviste la idea misma con un ropaje helenista [26]. Aunque hemos designado los errores combatidos en esta epístola como tendencias «gnósticas», no hay que olvidar que el llamado «gnosticismo» del tiempo del NT es un concepto impreciso y demasiado falto de unidad para poderlo aplicar con corrección [27]. La última parte del versículo es la misma conclusión de la parábola del poseso Mt 12,45; Lc 11,26 (cf. HERMAS, *Simil.* 9,17,5: BAC 65,1073).

[23] Según San Ireneo, los gnósticos afirmaban que para los *espirituales* es imposible la corrupción: φθορά *(Adv. haer.* 1,6,2: H 1,54).

[24] CICERÓN, *Verr.* 3,22: «cupiditatum servus». Epicteto llama con frecuencia cautivo al hombre vicioso (II 20,3; 22,31) (citados por Bigg).

[25] *Theologie des NT*³ (Tübingen 1958) p.71; ThWNT I 706,22ss.

[26] Sobre la equivalencia *fe-gnosis* cf. P. VAN IMSCHOOT: Haag 605-607, y H. ZIMMERMANN: BBW p.173ss con bibliografía.

[27] Una excelente definición de lo que se puede entender por el «pre-gnosticismo» de los

peor que el primero. [21] Mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás del santo precepto que les fue anunciado. [22] En ellos se cumple aquel proverbio verídico: «Perro que vuelve a su propio vómito» y «puerca lavada que vuelve a revolcarse en el cieno».

3 **[1] Esta es ya la segunda carta que os escribo, queridos, y en ambas**

---

21 La diatriba termina con una seria admonición sobre la gravedad de la apostasía. Esta gravedad no ha sido nunca minimizada en el NT (Lc 9,62; Heb 6,4-8; 10,26; 1 Jn 5,16-17). El cristianismo es designado aquí preferentemente bajo su aspecto ético: *camino de justicia*, es decir, de santidad (Prov 21,16; Mt 21,22) y mandamiento o *precepto santo* (2 Pe 3,2), aunque aquí esta palabra tiene un sentido amplio que incluye ante todo la fe (1 Jn 3,23). La razón de designarlo preferentemente bajo este aspecto ha sido seguramente el desprecio que los seudomaestros tenían de la moral.

22 Esta recaída repugnante se describe gráficamente con dos proverbios. El primero puede estar inspirado en Prov 26,11, aunque la forma breve y concisa de 2 Pe deja adivinar más bien una fuente inmediatamente popular [28]. La idea sin metáforas en Gál 4,9. El segundo proverbio se puede traducir de dos maneras: *a)* interpretando εἰς = en, lo que es perfectamente posible en el griego de la *koiné*, y traducir: «como puerca que se baña en el cieno» (Bigg). *b)* El paralelismo con el proverbio anterior hace más probable la versión que damos, que, además, describe mejor el proceso de los apóstatas: conversión (baño = bautismo) y recaída (vuelta al cieno). Con esto termina la diatriba contra los seudodoctores, y el autor vuelve de nuevo en el capítulo siguiente al tema de la parusía y la esperanza cristiana.

CAPITULO 3

Valor del testimonio profético y apostólico. 3,1-4

Vuelve de nuevo el autor al problema de la parusía, que aparentemente había dejado, aunque en realidad los falsos doctores atacados en el c.2 son los mismos que va a refutar ahora. Insiste primero en el valor del testimonio profético y apostólico que ha predicho precisamente la venida de estos falsos doctores (1-4), refuta su error (5-10), deduce las consecuencias morales (11-16) y termina con una exhortación y una doxología (17-18). Aun en este capítulo el influjo de Judas es claro, aunque no tan extenso como en el c.2 (compárese Jds 17-19 con 2 Pe 3,1-3). Esto garantiza la unidad de la epístola.

1 La primera epístola a que alude aquí es probabilísimamente la actual primera de San Pedro [1]. Es cierto que el contenido de la

tiempos del NT (en oposición al del siglo II), en H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) 19 not.1.

28 STR.-B 3,773.

1 Sobre la teoría de McNamara en torno a esta referencia véase la *Introducción*.

procuro despertar en vosotros, con el recuerdo, una sana inteligencia: [2] que os acordéis de las palabras predichas por los santos profetas y del precepto dado por el Señor y Salvador mediante vuestros apóstoles. [3] Ante todo sabed que en los últimos días vendrán hombres sarcásticos llenos de sarcasmo, que viven según sus propias concupiscencias

---

primera de San Pedro es muy distinto del de esta carta, pero en realidad lo único que aquí se dice que hay común a ambas cartas es el despertar el recuerdo de lo dicho por los profetas y apóstoles en general (v.2), y esto de alguna manera se puede afirmar también de la primera de San Pedro (cf. 1,10-12; 5,12). Dada la difusión que esta carta primera de San Pedro tuvo ya desde el principio, no es verosímil que se refiera a otra, aunque no es imposible que se refiera a una carta perdida. Sobre el *despertar con recuerdos* cf. 1,13. *Mente sana:* literalmente «pura», en sentido ético, opuesto precisamente a manchada e impura (PLATÓN, *Fedón* 81bc; cf. 2 Pe 2,10.20). Aquí, pues, incontaminada por las falsas doctrinas de los impuros herejes (2,10).

2 Explica lo que quiere que tengan siempre en la memoria (infinitivo epexegético): *que os acordéis* de las palabras... O determina la finalidad de su acción: *a fin de que os acordéis...* La base en la que descansa la fe cristiana es: Cristo, profetas, apóstoles (Ef 2,20). Jds 17 sólo habla de apóstoles; 2 Pe añade los profetas para dar aún mayor base a la predicción, sobre todo porque presenta a los falsos doctores como futuros (v.3), mientras que Judas los considera ya como presentes (v.19). No es cierto, sin embargo, que en este versículo el autor no se identifique con los apóstoles, aunque sí parece que no se considera como evangelizador de los destinatarios. Las profecías del AT a que se refiere son seguramente las que citamos en el comentario a 1,19. La acumulación de genitivos: del mandamiento de los apóstoles del Señor y Salvador, hace la frase difícil y pesada (cf. BDb 168,1). El sentido es claro y es el que damos en la traducción.

El precepto tiene el mismo sentido amplio que en 2,21.

3 Lo fundamental es que la venida misma de estos falsos maestros, que se mofan de la parusía, ha sido ya profetizada. No parece probable que el autor se refiera aquí sólo a sus palabras como proféticas de la venida de estos herejes. Véase la frase paralela de Judas que se refiere expresamente a una profecía de los apóstoles (Jds 17s). Pero ¿cuáles son estas profecías? En primer lugar pueden ser las profecías generales de la venida de herejías y disensiones antes de la segunda venida de Cristo (Mt 24,5.11.24; Mc 13,22; Act 20,29s; 2 Tim 3,1-9 [un texto este último que coincide bastante con la descripción de 2 Pe 2], 2 Tim 4,3-4; 2 Tes 2,3; 1 Jn 2,18). Pero se puede referir también a tradiciones orales que no han llegado hasta nosotros. Consta que San Pablo hablaba expresamente de las señales precursoras de la parusía (2 Tes 2,5).

Más difícil es determinar dónde ha podido ser predicho este hecho por los profetas del AT, pero posiblemente el autor no dice que este hecho concreto haya sido ya profetizado en el AT, sino

[4] y que dirán: ¿Dónde está la promesa de su venida? Murieron los «padres», y todo continúa como al principio de la creación. [5] Al afirmar

---

únicamente recomienda en general que se recuerden las palabras de los profetas sobre la venida triunfante de Cristo (1,19) como un remedio contra las afirmaciones de los herejes. *Hombres sarcásticos, llenos de sarcasmo, o de burlas*, ἐμπαῖκται: una palabra rara, difícil de traducir, que se encuentra también en Jds 18. *Los últimos días* son los días que preceden inmediatamente a la parusía (Sant 5,3; Jds 18). Estos días no se identifican, sin embargo, sencillamente con los días que van desde la primera a la segunda venida del Señor, como sucede, por ejemplo, en San Juan (1 Jn 2,18; cf. el comentario a 1 Pe 1,20). *Según sus propias concupiscencias*: hace notar la relación entre las ideas y la conducta moral. No les interesa una parusía (= juicio) que venga a turbar su libertinaje.

4 Este problema se debió de presentar agudamente al final de la primera generación cristiana. Las promesas de la parusía, aunque siempre dejaban el tiempo preciso en el misterio (Mt 24,36; Act 1,7; 1 Tes 5,1-3), parecían determinarlo antes del final de esta primera generación (Mt 24,34). Cuando ésta desapareció sin que hubiera ocurrido nada, la reacción debió de ser doble: de tristeza en los espíritus profundamente cristianos y de mofa en los espíritus superficiales. El proceso de separación entre la esperanza escatológica y sus determinaciones temporales no se haría en un día [2]. *Los padres* sólo pueden ser los cristianos de la primera generación, lo que indica una fecha más tardía para la 2 Pe. Bigg cree que se puede referir al AT (Heb 1,1), pero la explicación obvia es la que hemos dado.

No solamente desde la muerte de la primera generación cristiana, sino desde el principio del mundo, Dios no ha intervenido para nada en el mundo, y las cosas siguen su curso puramente natural. A esta dificultad es a la que van a responder los dos versículos siguientes.

Refutación de los falsos doctores. 3,5-10

5 En primer lugar es falso que los cielos y la tierra permanezcan inmutables desde el principio. Ya ha habido un juicio por el agua y queda otro por el fuego. El diluvio lo ha cambiado todo (cf. el versículo siguiente), de modo que los cielos y la tierra de ahora se pueden llamar nuevos con relación a los anteriores. *Al afirmar esto* (sobre el verbo θέλω en el sentido de «afirmar» cf. Bauer, a.v.): la mayoría de los comentadores traduce: «ignoran voluntariamente», conservando al verbo su sentido ordinario de «querer» y haciendo el «ignorar» antecedente de «esto», es decir: ignoran queriendo ignorar, o porque quieren.

[2] Cf. Tertuliano, *De patientia* 2: Corpus Christianorum 1,300; Dionisio de Alejandría: Eusebio, *Historia Eclesiástica* VII 24,2ss: GCS 2,686ss. Los gnósticos la descartaban por completo. Citados por M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*[2] (Tübingen 1941) p.109.

esto se les escapa que en otro tiempo hubo cielos y tierra, que, [procediendo] del agua y en medio del agua, tomó consistencia por la palabra de Dios. [6] Por ellas el mundo de entonces pereció, es decir,

---

La breve cosmogonía que presenta aquí la 2 Pe está fundada principalmente en la narración del Génesis (cf. Sal 23,1-2 LXX), pero, además, participa de las ideas corrientes de su tiempo sobre el origen del mundo de las aguas primordiales, una idea corriente tanto en las cosmogonías asiro-babilónicas como en la filosofía natural griega [3].

No está claro si al decir *de las aguas* significa el sitio de procedencia (emergieron de las aguas) o la materia de que se componen. Pero tal vez es superfluo preguntarse si el autor se propone el problema filosófico del agua como la materia primordial de la que están hechas todas las cosas [4]. Esta agua es quizá simplemente un equivalente imaginativo, plástico, de la nada, de donde emergen las cosas por la palabra omnipotente de Dios [5]. Más oscuro es el sentido de la segunda preposición (διά). Unos (Knopf, Windisch, Bigg) piensan que se trata del medio de la creación, pero sin explicar ulteriormente cómo entiende que el agua sea medio de la creación. Tal vez reducen el sentido prácticamente al mismo de la preposición anterior. Otros (B. Weiss, Mayor, Chaine) la interpretan en sentido local: «en medio de las aguas», pues la tierra está rodeada de agua por todas partes, y el firmamento, según la concepción antigua, está colocado entre las aguas superiores y las inferiores (Gén 1,7). Mayor (p.151) ha reunido una serie de textos para probar este sentido estático de la preposición, equivalente a «en» y no a «a través de», que sería su sentido normal. *Tomó consistencia:* se refiere literalmente sólo a la tierra, pero se puede tratar de una construcción al sentido (cf. Heb 9,9) y referirse también al cielo.

6 La 2 Pe considera el diluvio como una destrucción total del mundo original, de modo que el cielo y la tierra actuales (v.7) se pueden considerar como nuevos con relación a los anteriores a la catástrofe. Para entender esta manera de hablar hay que comparar la historia de la creación del mundo en Gén 1 con la del diluvio en Gén 7s. La tierra que había emergido de entre las aguas primordiales, sobre las que se cernía el espíritu de Dios (Gén 1,2.9), vuelve a ser cubierta por ellas, tanto por las aguas que estaban sobre el firmamento como por las aguas que estaban bajo la tierra (Gén 7,11), con lo que retorna en cierto sentido el caos primitivo. De ese segundo caos emerge de nuevo la tierra por la acción del viento *(pneuma)* (Gén 8,1), y en este sentido se puede hablar de

[3] Cf. TALES: DIELS, *Doxographi* p.276; y sobre las cosmogonías babilónicas, J. PLESSIS, *Babylone et la Bible. La création:* DBS 1,716-736.

[4] Así concebían Tales (nota anterior) y algunos estoicos que todos los demás elementos procedían del agua: *Scholia Hesiod. Theogon.* v.115 (ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II p.177,21); pero entre los judíos no parece que existiera esta opinión.

[5] Sobre las cosmogonías acuáticas cf. MIRCEA ELIADE, *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1954) p.187s; J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri:* RB (1937) 207-216.

por las aguas del diluvio. [7] A su vez, los cielos y la tierra de ahora están guardados por la misma palabra y reservados para el fuego en el

una nueva creación [6]. Sin embargo, en esta manera de concebir la destrucción de la tierra por el diluvio no se debe perder de vista la finalidad del autor, que es refutar la doctrina puramente deísta de los falsos doctores de que Dios no actúa en el mundo. En la exégesis de este versículo es difícil la interpretación del relativo inicial: «por las cuales» [o «por los cuales»]. Se puede referir a las aguas inferiores y superiores, pero la dificultad está en que el agua es nombrada a continuación como causa del cataclismo. Por eso unos lo refieren a la palabra de Dios y al agua juntamente; otros prefieren alterar el texto y leer «por él» (Mayor, Knopf, Windisch), refiriéndolo a la palabra de Dios. El texto está, sin embargo, demasiado bien establecido por mss. y versiones para poderlo alterar. El sentido probable es, pues, el que damos en la traducción; la segunda frase es una explicación de la primera: perece por las aguas, es decir, por las del diluvio. *El mundo* comprende tanto la tierra como el cielo [7].

El mundo *intermedio* en que vivimos está destinado a perecer por el fuego, lo mismo que el antiguo por el agua. La idea de la conflagración universal, de origen persa, se ha hecho célebre por su adopción por el estoicismo, que se la apropió para su cosmología. Para los estoicos, la conflagración universal es la fase terminal de un ciclo cósmico, y, más que un incendio, es una sublimación de los elementos más pesados (aire, tierra, agua) en el más ligero de todos, el fuego. Después de esta fase final se inicia de nuevo, por un proceso de condensación, un ciclo de formación de un nuevo mundo. Este proceso no es, sin embargo, puramente mecánico, sino que está dirigido por el Logos [8]. Es claro que 2 Pe no piensa en estas especulaciones filosóficas. Las afinidades literarias de su pensamiento hay que buscarlas más bien en la literatura apocalíptica judía [9]. El problema de interpretación que plantea es la falta de paralelos bíblicos. Es el único sitio en toda la Biblia en el que se habla de un incendio general como final del mundo. De un final del mundo se habla con frecuencia (Is 34,4; 51,6; Job 14,12; Mt 24,35; Ap 20,11; 21,1, etc.), pero del fuego sólo en sentido metafórico de la ira de Dios (Jer 21,12; Ez 22,31; Sal 79[78],5; 89[88],47; Sof 1,18; 3,8; Is 66,15s). Estos tres últimos textos están bastante cercanos de la expresión de la 2 Pe y han podido ser ocasión de la idea, aunque para expresarla se haya valido de la «forma», tan divulgada entonces, de la conflagración universal. Sobre el sen-

[6] 1 *Clem.* 9,4 habla de una palingenesia (BAC 65,185).

[7] Cf. *Henoc* 83,3-5: GCS p.106,18-26. Véase, además, el artículo de Chaine citado en la nota 5.

[8] M. Pohlenz, *Die Stoa* (Gottingen 1948) I 78s. Los textos estoicos se pueden ver en J. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II p.183-191, y M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker* (Zürich 1950) p.63s.

[9] *Orac. Sibyll.* IV 173s: GCS p.101; *Vida de Adán y Eva* 49 (escrita entre el 20 a. C. y el 70 p. C.) habla expresamente de dos juicios, uno por agua y otro por fuego. Josefo *(Ant.* 1, 2,3 § 70) se refiere a la misma tradición. Otros textos que se suelen citar como paralelos no son claros y pueden tener un sentido puramente metafórico.

día del juicio y de la destrucción de los hombres impíos. [8] Una cosa no debéis perder de vista, queridos míos: que para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día. [9] No tarda el Señor en cumplir su promesa, como algunos se imaginan, sino que usa de paciencia con vosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que

---

tido de esta conflagración hay que tener en cuenta: *a)* No se trata de una destrucción total, sino de una purificación semejante al diluvio. *b)* Esta conflagración, a diferencia de la estoica, no da origen a un nuevo ciclo cósmico, sino a un mundo totalmente nuevo (v.13), ni está producida por la evolución necesaria de los elementos, sino por la voluntad de Dios («por la misma palabra» de Dios). *c)* La intención fundamental del autor es determinar la intervención activa de Dios en el mundo y la realidad del juicio de Dios sobre éste; el ropaje científico-popular con que lo expresa (lo mismo que el origen del mundo por el agua) es contingente y habrá que interpretarlo de acuerdo con el género apocalíptico. Los Santos Padres han hecho notar las coincidencias, pero también las diferencias de esta doctrina con la doctrina estoica [10].

8 Dejando ya a los falsos doctores, se vuelve el autor a los fieles para darles una respuesta positiva sobre el problema de la dilación de la parusía. La respuesta es en primer lugar la relatividad. de nuestro concepto del tiempo: liberar la esperanza en la venida de una concepción cronológica cerrada que ponga una medida humana y limitada a la promesa divina. Dios está por encima del tiempo, es la idea que expresa el autor con un aforismo inspirado, en su segunda parte, en el Sal 89,4 LXX: «Mil años a tus ojos, como el día de ayer, que pasó, y como vela en la noche». El paralelismo antitético que presenta el versículo en 2 Pe hace resaltar aún más la relatividad de nuestras medidas con relación al Señor, que está por encima de ellas [11]. La presencia de la frase en San Ireneo, del que no consta que conociera la 2 Pe, hace posible pensar en un proverbio judío-cristiano, más que en el Salmo 89,4, como fuente inmediata de la fórmula empleada aquí [12].

9 El segundo argumento: la dilación de la parusía no es señal de debilidad o de infidelidad de Dios con respecto a sus promesas, sino de misericordia (cf. Eccli 35,19-26). *Algunos:* pueden ser los herejes, designados de una manera despectiva; pero más probablemente, pues aquí ya se dirige a los fieles, se trata de algunos fieles que se han dejado impresionar por los argumentos de los herejes. Estos herejes no creían que se tratara de un retraso, sino simplemente negaban la segunda venida. Algunos fieles, en cambio, debían estar preocupados por el inexplicable retraso. El texto es un testimonio claro de la voluntad salvífica universal de Dios (Rom 11,32; 1 Tim 2,4; 1 Jn 2,2).

[10] HERMAS, *Vis.* 4,3,3: BAC 65,968. Justino lo da como dogma corriente entre los cristianos, y, por otra parte, no parece que conociera la 2 Pe (1 *Apol.* 20,4: BAC 116,204; 57,1: 116,246; TACIANO, *Contra los Griegos* 25: BAC 116,608). Cf. en general: M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise* (París 1957) 358ss.

[11] Las especulaciones de los rabinos sobre la equivalencia de un día = mil años, en STR.-B., 3,773s.

[12] *Adv. haer.* 5,23,2: H 2,387.

todos se conviertan. [10] Pero el día del Señor llegará como un ladrón. En él los cielos, con un ruido estridente, pasarán; los elementos se desintegrarán en llamas, y la tierra y cuantas cosas hay en ella arderán.

---

10 Los argumentos anteriores no deben, sin embargo, debilitar la certeza y lo inesperado de esta venida. El autor previene el peligro de relajamiento que se podía seguir de la doctrina expuesta anteriormente sobre la relatividad del tiempo y la dilación de la parusía. Sobre *el día del Señor* cf. Act 2,20. La idea de que vendrá como ladrón ya había sido expuesta por Cristo mismo (Mt 24,43-44; Lc 12,39) y se había incorporado a la predicación apostólica (1 Tes 5,2; Ap 3,3; 16,15). El acento no recae sobre la inminencia, sino sobre lo inesperado del momento. *Los cielos pasarán* (Mt 24,35) *con un ruido estridente*, como el que hace una flecha al surcar el aire o, según Ecumenio (MG 119,616A), como el ruido del crepitar de las llamas. *Los elementos*, στοιχεῖα: es posible que aluda a los cuatro elementos de que constaban todas las cosas según la filosofía antigua; pero la colocación en que aparecen aquí — entre el cielo y la tierra —, más bien hace pensar que se trata de los astros [13]. Puede significar las estrellas como seres personales, pero aquí se refiere más bien a los cuerpos siderales visibles, cuya caída sobre la tierra era un elemento del género apocalíptico judío (Is 34,4; Mt 24,29; Ap 6,12-14). La última parte del versículo es, en el estado en el que la ofrecen los mejores manuscritos, ininteligible. Se proponen varias soluciones: *a)* Respetando el texto: la tierra será encontrada (εὑρεθήσεται) [por su juez], es decir, ha llegado el día de rendir cuentas (Chaine), o «la tierra será examinada» (Saldarini) [14]. *b)* Corrigiendo el texto: 1. Añadir «no», e.d., no será encontrada = desaparecerá (Gén 5,24; Ap 16,20). Mayor prefiere esta solución, aunque sugiera también otras. 2. Añadir λυόμενα: se encontrarán desintegrados. Así P72, y se puede considerar como uno de los primeros intentos de mejorar un texto ininteligible. No es verosímil, sin embargo, que ésta fuera la lección original, porque, en ese caso, difícilmente se explicaría su ausencia en todos los mss. Además, la construcción de todo el versículo parece excluir este participio al final de la frase. 3. Leer: «arderá» (AL boh. aeth) en vez de «será encontrada». Así Knopf, Windisch, Leconte. 4. Recientemente se propone una conjetura ingeniosa: leer ἀργά en vez de ἔργα y traducir: «y la tierra y lo que hay en ella aparecerá como una masa caótica». Así E. Stauffer, al que sigue Preisker. Ninguna de las hipótesis es satisfactoria, y por eso la elección entre ellas es difícil. Hemos escogido «arderá» por tener algún apoyo en los manuscritos.

[13] Cf. Justino, *Diálogo* 23,3: BAC 116,339s. Los apóstoles Felipe y Santiago son llamados στοιχεῖα en la carta de Policrates, en Eusebio, *Hist. Ecl.* III 31,3.5: GCS 2,264,11 (Rufino traduce: *Lumina).*

[14] Cf. el excelente estudio de A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*2 (Berlín 1957) p.93ss. F. Olivier, *Une correction au texte du NT: 2 Pierre 3,10: Essais* (Genève 1963) p.127-52, propone ἐκπυρωθήσεται como conjetura en lugar de εὑρεθήσεται.

[11] Puesto que estas cosas han de desintegrarse de este modo, ¿cuáles conviene que vosotros seáis en la santidad de vuestra conducta y piedad, [12] aguardando y apresurando la venida del día del Señor, por la cual los cielos, ardiendo, se disolverán, y los elementos, abrasados, se fundirán? [13] Pero esperamos, según su promesa, nuevos cielos y

---

Conclusión moral. 3,11-16

11 La caducidad del mundo y la certeza de la parusía se proponen como motivación para la santidad. El motivo de la caducidad del mundo ha jugado un importante papel en la orientación de la espiritualidad griega [15]. Las recomendaciones son, sin embargo, demasiado generales para que podamos hablar de una coloración especial de la espiritualidad de la 2 Pe por la idea de la catástrofe final. Más bien podemos decir que la tensión primitiva, que orientaba toda la vida a la expectación de una parusía inminente, ha cedido ya. *La santidad de vuestra conducta y piedad:* el plural del original indica las acciones concretas en las que se tiene que traducir esa piedad. La frase se puede unir también al participio siguiente: «esperando y apresurando, con la santidad de vuestra conducta...».

12 La relatividad del tiempo y la incertidumbre de la fecha de la parusía no deben suprimir la orientación del cristiano hacia el futuro, que es el peligro a que puede inclinar esta doctrina (v.10). La actitud del cristiano no debe ser meramente pasiva frente a esta esperanza, y por eso el verbo más indeterminado y más pasivo «aguardar» se precisa por otro más concreto y activo: «apresurar». Lo que detiene la venida del Señor es la impenitencia de muchos [16]; por eso el mejor modo de acelerar su venida es la conducta santa (cf. Act 3,19-21). *El día de Dios* (Ap 16,14; Jer 46,10): la frase consagrada es el «día del Señor» (Jl 2,11; 1 Cor 1,8; 5,5; 1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2; 2 Pe 3,10). Es extraño que se hable de la parusía del día de Dios, pues normalmente en el NT la parusía se refiere siempre a una persona. La segunda parte del versículo es una repetición abreviada de la descripción del v.7 y 10. En este último versículo, la conexión entre el día del Señor y la destrucción era puramente temporal (en él); aquí, en cambio, es causal (por la cual). Es aventurado, sin embargo, sacar conclusiones de este cambio de preposiciones. El *fundirse* los elementos parece que se refiere de nuevo a las estrellas (Is 34,4), como en el v.10.

13 La destrucción del mundo presente, en el sentido limitado que hemos explicado en los v.7 y 10, es únicamente el elemento negativo del día del Señor. Esperamos *nuevos cielos y nueva tierra* según su promesa. Esta promesa se encuentra ya en Isaías 65,17-19; 66,22 (cf. Ap 21,1; Is 51,6). El sentido cristiano del autor despoja esta promesa de todo sentido puramente terreno y da su sentido

[15] Sobre el influjo de la parusía enl a moral cf. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des NT* (München 1954) p.127-134.

[16] Textos judíos en los que se considera que los pecados de la nación retrasan la venida del Mesías, en STR.-B., I 163.

nueva tierra, en los que habita la justicia. [14] Por lo cual, queridos, mientras esperáis estos acontecimientos, esmeraos para que El os halle en paz, sin mancha y sin reproche. [15] Considerad que la larga paciencia de Nuestro Señor es [nuestra] salvación, como también Pablo, nuestro querido hermano, os escribió ya según la sabiduría que le fue otor-

---

más pleno a la fórmula vétero-testamentaria [17]. Si el plural «promesas» fuera la lectura original (SA Vg syr^{h}), haría sospechar que el autor no se refiere únicamente a Isaías. Es posible que la breve alusión a una palingenesia en Mt 19,28 tuviera una repercusión más amplia de lo que conocemos en la catequesis apostólica, y que a esta promesa se refiera también la 2 Pe. En Rom 8,19-22 se habla también de una renovación de la creación [18], simultánea con la liberación del hombre. En esta asociación de la naturaleza y el hombre en el dolor y, sobre todo, en la liberación, aparece el carácter no-helenista y antignóstico de la salvación evangélica. Por otra parte, prescindiendo de toda la imaginería de los quiliastas posteriores y de las apocalipsis judías, el autor dice sobriamente que *en éstos* (en el cielo y en la tierra) *habitará la justicia* (cf. Is 32, 16-18, que asocia la justicia con la paz, como aquí v.13 y 14).

14 En esta conclusión se repiten exhortaciones ya hechas, apoyándose en el motivo de la parusía (v.11), cuya dilación hace posible la adquisición de la pureza necesaria para entrar en el reino de los cielos (Jds 24; 1 Tes 5,23; Flp 1,10). Esta pureza la expresa con dos adjetivos que se oponen directamente al reproche hecho a los falsos maestros (2,13). *Sin mancha:* se aplica en 1 Pe 1,19 a Cristo como cordero apto para el sacrificio. *Sin reproche,* ἀμώμητοι, es una palabra poética equivalente al término ordinario usado por San Pablo (Ef 1,4; Col 2,22) y San Pedro (1 Pe 1,19).

15 Precisamente la dilación de la parusía da ocasión para santificarse, y el autor ha propuesto ya esta dilación como manifestación de la «magnanimidad de Dios» (v.9). Por eso aquí la dilación misma es llamada, sin más, «magnanimidad de Dios», y los fieles son exhortados a considerarla, no como una desilusión, sino como la posibilidad misma de la «salvación». Con esta última afirmación ha dado por completo la vuelta al argumento de los adversarios.

Los pensamientos de los v.14 y 15 tienen numerosos paralelos paulinos (Rom 2,4-10; 1 Cor 1,8; Flp 1,10-11; 2,15; 1 Tes 3,13), y éstos justifican la apelación a las cartas paulinas, sin que sea necesario, como pretenden algunos, referirlo a alguna carta particular [19], que estuviera dirigida a los destinatarios de esta 2 Pe. Esta

[17] Is 65,17, la perspectiva es aún terrena (cf. 65,20), pero deja traslucir que el perdón de los pecados llevará de nuevo a la condición paradisíaca de sujeción de la naturaleza al hombre 11,6ss. Cf. la nota siguiente.

[18] Cf. A. Viard, *Expectatio creaturae (Rom 8,19-22):* RB 59 (1952) 337-354; St. Lyonnet, *La redemption de l'univers:* LumVie 48 (1960) 43-62. Sobre cielo nuevo y tierra nueva véase W. Watson, *The New Heaven and the New Earth:* Expositor 9 (1915) 165-179; H. Kuhaupt, *Der neue Himmel und die neue Erde* (Münster 1947); A. Colunga, *El cielo nuevo y tierra nueva:* Sal 3 (1956) 485-492; A. Hughes, *A New Heaven and a New Eartht* (Londres y Filadelfia 1958); J. M. González Ruiz, *Gravitación escatológica del Cosmos en el NT:* XIV SBEsp (Madrid 1954) 103-127.

[19] Como el paralelo bíblico más cercano es Rom 2,4-10, han pensado algunos que la 2 Pe se dirigía a éstos. Otros piensan en Asia, como la 1 Pe, y buscan paralelos en Efesios, Gálatas, etc., e incluso en una carta perdida, que expresamente hablara de la paciencia de Dios.

gada, [16] como asimismo en todas las cartas en las que trata estos temas. En éstas hay cosas difíciles de entender, que los ignorantes y poco firmes interpretan torcidamente, como las demás Escrituras, para su propia perdición. [17] Vosotros, pues, queridos, lo sabéis ya de antemano. Guardaos, pues, no sea que, arrastrados por el error de esos hombres sin ley, decaigáis de vuestra propia firmeza. [18] Creced en la gracia y conocimiento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo. A El la gloria ahora y en el día de la eternidad. Amén.

---

parece referirse más bien, en general, a todo lo que antecede, y no meramente a la paciencia de Dios, y a cartas escritas por San Pablo a los destinatarios, que son muchos y de distintos sitios, pues la 2 Pe es precisamente una carta «católica» (2 Pe 1,1).

16 *Como también en todas las cartas:* esta frase ha dado pie a muchos para retrasar la composición de la 2 Pe hasta principios y aun hasta mediados del siglo II, cuando ya se puede hablar de un «corpus paulinum». El alcance de este texto ha sido, sin duda, exagerado. Basta que el autor conociera unas cuantas cartas, y, dada la intercomunicación entre las diversas comunidades, estas colecciones incompletas debieron de existir pronto. El modo de hablar es, sin embargo, más propio de la segunda generación cristiana y posterior a la muerte del mismo San Pablo. Este ha adquirido ya el rango de gran apóstol de la Iglesia junto con San Pedro [20]. El autor no dice cuáles son las doctrinas difíciles de entender de San Pablo, que los seudomaestros interpretaban mal; pero es muy probable que se refiera a su doctrina de la libertad de la ley (2 Pe 2,19). *Interpretar torcidamente:* literalmente «torturar», para deducir del texto un sentido falso. *Las otras escrituras* tienen que ser el AT, pues es el sentido constante de esta frase en el NT. Con todo, si se admite una fecha relativamente tardía para la redacción de esta carta, no sería imposible que se tratara de los escritos leídos en las reuniones litúrgicas.

17 De nuevo se propone el aviso como una profecía. De antemano conocen ya los fieles (frente a la ignorancia de los seudodoctores v.16) el error que ha de venir. La firmeza de estos fieles se opone también a la inseguridad de algunos que caen (2 Pe 1,12). Pero esta firmeza no está garantizada sin la cooperación de los mismos fieles, y hay que combatir por ella (1,10). Vuelve de nuevo a resonar, aunque como una amenaza lejana, el peligro y la gravedad de la apostasía de la que habló al terminar el c.2.

18 La epístola termina con la misma idea con la que había comenzado: la gracia y el conocimiento de Cristo, al que se dirige la doxología final, más breve que la de Jds 25.

[20] Cf. 1 *Clem.* 5.2ss; BAC 65,182; SAN IGNACIO, *Ad Rom.* 4,3: BAC 65,477.

EPISTOLAS DE SAN JUAN

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

FRANCISCO J. RODRÍGUEZ MOLERO, S. I.
Profesor en la Facultad de Teología de Granada



PRIMERA CARTA DE SAN JUAN

INTRODUCCION

1. Carácter literario

El canon del C. Tridentino y las ediciones de la Vg llaman a la 1 Jn *epístola*. Pero no es una carta en sentido estricto según el módulo helenístico, ni siquiera según el modelo cristiano que, inspirándose en aquél, creó San Pablo. Pues le faltan elementos formales externos, propios del género epistolar, a saber: el protocolo y el escatocolo, o sea el nombre del remitente *(superscriptio)*, el del destinatario *(adscriptio)*, la *salutatio*, o saludos iniciales, y la despedida. Es ocioso pensar que hayan desaparecido. Lo obvio es suponer que el autor, absorto por los graves asuntos que trata, no descendió a consignar esos detalles, tanto más cuanto que ya era suficientemente conocido por el Evangelio y el Apocalipsis, y el proemio de la carta bastaba para presentarle.

Tampoco es una «epístola literaria» (Kunstbrief) por la que «un desconocido se ponga en contacto con un público también desconocido» [1]. Pues sus lectores le eran familiares, como indica el pronombre «vosotros» que frecuentemente emplea y los apelativos de cariño «hijitos» y «pequeños», que no escatima.

Ni tampoco es una carta circular o encíclica (cf. Col 4,16; 1 Pe), dirigida a todos los cristianos. Ni es una carta dirigida a una sola comunidad, pues claramente se dirige a los cristianos del Asia Menor, distribuidos en varias comunidades.

Por otra parte, la carta contiene bastantes trozos parenéticos (cf. 2,15-17; 3,11-24; 4,7-12; 4,19-5,3). ¿No sería mejor asignarla a la literatura kerigmática, a la manera de una homilía escrita dirigida a sus iglesias? (Lohmeyer y Dodd) [2]. Pero la 1 Jn no es un «sucedáneo de discursos de edificación de la comunidad», que dice Büchsel; pues sobre la exhortación domina la exposición de la fe y caridad, y tiene menos de la unción del predicador que de la seguridad y dignidad del mensajero de la revelación.

La 1 Jn es un escrito original e independiente, que brotó espontáneamente de la alegría de su mensaje y del cuidado por conservar incólume la fe y asegurar la salvación de aquel amplio grupo de cristianos a él confiados. Si literariamente hay que adscribirla a algún género, el calificativo más adecuado sería el de «carta homilética».

[1] Cf. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* 195ss, quien, considera toda la carta como una «diatriba religiosa» (p.207). En contra, Bonsirven, Vrede, Feine-Behm *(Einleitung in das NT* p. 259).
[2] Cf. E. LOHMEYER: ZNTW 27 (1928) 256ss; DODD: MFF.

2. Léxico y estilo

La carta está escrita en el griego de la *koiné*, con suficiente corrección. Pero en él llaman la atención los *giros joaneos;* p.ej., «ser nacido de Dios, de la verdad»; «permanecer en Dios, en la verdad, en la caridad»; «caminar en la luz»; «obrar verdad»; «guardar los mandamientos»; «tener pecado»; «ser de Dios, de la verdad»..., y otras expresiones que son comunes con el cuarto evangelio. También sorprende en la carta la *sobriedad* que acusa *en el uso de las partículas:* preposiciones, adverbios, conjunciones. Así, prodiga la conjunción καί para múltiples nexos, a semejanza del *wau* hebreo, mientras escasean δέ y γάρ. Entre las preposiciones prevalecen ἐν y ἐκ a costa de las demás [3]. En cambio, usa con demasiada frecuencia el participio con el artículo (ὁ λέγων) (47 veces) y πᾶς ὁ con el participio (14 veces), que Dodd califica de «manierismo». Son también frecuentes las expresiones rabínicas. Todos estos rasgos revelan al semita (Büchsel, Chaine): un judío que tenía por lengua materna el arameo y se había familiarizado con la *koiné*, pero sus sentimientos eran semíticos. Y por el uso que hace de los apelativos τεκνία (2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21) y παιδία (2,14.18) se ha pensado en un anciano, rodeado de prestigio y autoridad, lleno de ternura y confianza en sus fieles, el que se titula ὁ πρεσβύτερος, «anciano», en la 2 Jn y 3 Jn [4]. En las demás cartas del NT, el apelativo usual es «hermanos», según la costumbre judía.

El estilo abunda en recursos originales, idénticos a los del Evangelio, pero más frecuentes. Tales son: el *paralelismo:* 1,5-10; 2.10-11; 4,7-8; la *antítesis:* luz y tinieblas, Dios y el diablo, amor y odio (3,7-10; 4,4-6; 5,18-19); la *repetición:* de la última palabra o pensamiento anterior (2,5c con 6a; 2,7b con c; 2,13 con 14; 3,4a con b); de la misma palabra o giro, como «inclusión» o paréntesis de uno o más versos al modo semítico (2,18; 3,9; 5,10); de la misma palabra inicial: anáfora (1,6.8.10; 2,4.6.9); la *variación* en la expresión por medio de sinónimos (1,1; 2,9; 4,6a-b; 7c-d); la *asociación* a una determinada palabra o pensamiento, que permite el progreso rápido del pensamiento, pero da a veces la impresión de «ilógico»; p.ej., «vida» (1,1-2), «luz» (2,8-9).

Aunque estos recursos son frecuentes en el griego clásico, el gran manejo que de ellos hace el autor de 1 Jn acusan su carácter semita.

Y con el ritmo de la frase progresa también el pensamiento, bien en zigzag (3,5-7) o bien, lo que es más frecuente y típico, en forma circular. Es un estilo de ondas concéntricas, en que los pensamientos se suceden según el orden del ánimo invadido por la emoción [5].

3 Chaine trae un estudio excelente del léxico y del estilo, comparándolo con el cuarto evangelio (p.104-113).

4 Sobre el estilo presbicial cf. G. Hoffman, *Das Joh-Evang. als Alterswerk* (Güteloh 1).

5 Cf. Schnackenburg, p.3-5.

3. Composición. Unidad literaria

Algunos han señalado diversos estratos en su composición. Lohmeyer [6] ha distinguido tres estilos, profético, didáctico y homilético, íntimamente mezclados.

Diferencias de estilo han llevado a algunos exegetas modernos a negar la unidad literaria de la epístola. Dobschütz en 1907 [7] distinguió dos estilos: uno de carácter didáctico a base de pareados, según las leyes del paralelismo semítico, al que llamó «estilo lapidario»; y otro homilético, intercalado en el primero. El doble estilo creyó que correspondía a un doble escrito: el estilo lapidario o apodíctico correspondería a la «fuente»; y las ampliaciones e ilustraciones retóricas, a la «refundición». Reconociendo las diferencias de estilo que son corrientes en cualquier autor, y se acusan mucho en la literatura rabínica, demuestran que esos cambios se explican muy bien por la doble preocupación del apóstol de combatir a los seudoprofetas, en estilo polémico y didáctico (1,6-10), y de exhortar y animar a sus fieles en estilo homilético y parenético (2,1-2).

4. Autenticidad

Su autor es el apóstol San Juan, el hijo del Zebedeo, el mismo del cuarto evangelio. Consta por los numerosos testimonios de la tradición y por la crítica interna:

a) Son numerosas las alusiones: en el Pastor Hermas, en la epístola a Diognetes, San Policarpo, San Justino [8], Papías de Jerusalén [9].

b) Testimonios explícitos: San Ireneo [10], Clemente de Alejandría [11], Dionisio de Alejandría [12], quien se apoya en 1 Jn y en el evangelio para hacer observaciones críticas sobre el autor del Apocalipsis. Tertuliano [13], San Cipriano [14].

c) Son también testimonios explícitos los diversos cánones o catálogos de los libros sagrados, redactados en diversas iglesias del siglo II al IV: así el Canon de Muratori; el Canon de Mommsen, en la iglesia africana; el Canon de Orígenes y de San Atanasio, en la iglesia alejandrina del siglo III-IV; el Canon de Eusebio de Cesarea y de San Cirilo de Jerusalén, en la iglesia palestinense del siglo IV; el Canon 59.60 del Concilio Laodiceno (hacia 360), y el Canon de los concilios de Africa hacia el fin del siglo IV, aprobado y confirmado por los papas Dámaso, Inocencio I y Bonifacio I. En todos esos catálogos se incluyen las tres epístolas de San Juan.

San Jerónimo dice que 1 Jn «ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probari» [15].

6 *Ueber Aufbau und Gliederung vom 1 Joh:* ZNTW 27 (1928) 225-263.
7 *Johanneische Studien:* I ZNTW (1907) 1-8.
8 *Apol.* I 32,8; III 6,5; *Diálogo con Trifón* 123,9.
9 Cf. EUSEBIO, HE III 39,17.
10 *Adv. haereses* III 16,5.8 (MG 8,925-927).
11 *Stromata* II 15,66; III 4,32; 5,44; 6,45.
12 EUSEBIO, HE VII 25,7-8.
13 *Adv. Prax.* 15; *Scorp.* 12; *Adv. Marc.* 5,16: CSEL 47,254.631; 20,172.
14 *Epist.* 69,1: CSEL III 2,750; III 371s).
15 *De vir. ill.* 9: ML 23,623.

La crítica ha analizado minuciosamente la fraseología, el estilo, incluso la teología de la 1 Jn y del cuarto evangelio, y aunque reconoce ciertas diferencias, sin embargo, la semejanza es tan estrecha, que se impone el mismo autor.

Entre los protestantes, la mayoría están por la unidad de autor. Algunos, concediendo que sea el mismo el autor de la epístola y del evangelio, negaron que fuese el apóstol San Juan. Así Harnack, Jülicher, Windisch...

En los últimos decenios, por razones lingüísticas, estilísticas y teológicas, se ha rechazado la identidad de autor. Dodd en 1937 hizo una comparación estadística de las partículas (preposiciones, conjunciones, adverbios), verbos compuestos, figuras retóricas más usadas en 1 Jn y en el evangelio, y llegó a la conclusión de que su autor no era el mismo. Howard y Wilson, en 1947, cada uno por separado, revisaron los argumentos de Dodd y concluyeron que no probaban demasiado; las diferencias lingüísticas existentes son de poca monta, y desde luego menos frecuentes que en las cartas paulinas; y, en cambio, las concordancias son tan unánimes, que no se puede poner en duda la unidad de autor.

En cuanto al estilo, por una y otra parte tiene acusado carácter semítico: el gusto por el asíndeton o por el uso casi exclusivo de la conjunción καί; el comenzar frecuentemente por «todo», como en hebreo; el uso de la «inclusión», antítesis, paralelismo, la presencia en la epístola y en el evangelio de frases enteras idénticas (p.ej., 1 Jn 1,6 y Jn 12,35; 1 Jn 1,8 y Jn 8,44; 1 Jn 2,15 y Jn 5,42; 1 Jn 4,16 y Jn 6,69; 1 Jn 5,9 y Jn 5,34...), todo aboga por la unidad de autor. Cierto que algunas palabras claves del evangelio no figuran en la epístola: *gloria* y *glorificación; salvar* y *salvación; perder* y *pérdida; Escritura* y *Ley;* y a la inversa, algunas fórmulas características de la epístola están ausentes del evangelio: *unción, germen divino, propiciación, seudoprofeta, anticristo,* etc. Pero ello no basta para negar la identidad de autor.

Respecto a las ideas teológicas, las fundamentales son comunes a la epístola y al evangelio [15a]. Así las definiciones de Dios, 1 Jn 1,5; 4,8.16; Jn 4,24. La descripción del reino de tinieblas y muerte y su caracterización por el odio, la mentira, la incredulidad. Los términos cristológicos: 1 Jn 1,1 y Jn 1,1; 1 Jn 5,20 y Jn 1,1c; 20,29. El énfasis de la encarnación; las fórmulas de inmanencia para designar la comunión con Dios; el papel de la fe y el conocimiento en esa unión. La descripción de la condición cristiana como «posesión de la vida» y como «filiación adoptiva». Cristo como revelador del amor del Padre. El amor fraternal como mandato nuevo y sello del verdadero discípulo de Cristo. Sentido activo y eficiente del amor, que se prueba con la guarda de los mandamientos. En una y otro la adhesión al cristianismo está caracterizada como un paso de la muerte a la vida, como un nacimiento de Dios a una vida de

[15a] Cf. H. Braun, *Literanalyse und theologische Schichtung in 1. Joh-Brief:* ZThK 48 (1951) 262-292; E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge. Zum joh. Verfasserproblem:* ZThK 48 (1951) 292-312.

fe y de amor. La epístola concede la misma importancia que el evangelio al papel iluminador del Espíritu Santo. En los puntos esenciales coinciden plenamente la epístola y el evangelio. Cierto que también en el plano teológico se observan algunas diferencias, que han inducido a algunos acatólicos, como Hauck, Heitmüller, Barrett, Riddle, Sandersra, Schmiedel, Dodd, Haenchen, Reville, Wellhausen, Baur y, en general, los de la escuela de Tubinga, a pensar en un autor distinto para la epístola, que sería un cristiano de la edad postapostólica, si no discípulo de Juan, por lo menos formado en la tradición del cuarto evangelio [15b]. Es ir demasiado lejos y contra una tradición tan antigua y tan sólidamente cimentada con tan numerosos y tan venerables testimonios, algunos de discípulos del apóstol. Las diferentes circunstancias que dieron ocasión a la carta, sobre todo la necesidad de luchar contra las herejías que amenazaban las comunidades del Asia Menor, nos explican muchas de las particularidades. Es tal el peso de los argumentos que avalan la tesis de la unidad, que autores acatólicos como Holtzmann han llegado a afirmar que «hay más razones para admitir la unidad de autor del cuarto evangelio y de la 1 Jn que la del tercer evangelio y los Hechos, cuya paternidad lucana se admite por todos» [15c].

5. Canonicidad

La 1 Jn figura entre los escritos que Eusebio de Cesarea llama *homologúmena*, que son los que siempre, por todos y en todas partes, se han admitido como sagrados y canónicos. De hecho, su valor como libro inspirado jamás ha sido en serio atacado en la Iglesia antigua. Y los mismos testimonios que aseguran su autenticidad, la incluyen en el canon. Junto a los testimonios de los Padres apostólicos, los apologetas y escritores de los siglos II y III, están los testimonios explícitos de los cánones, catálogos o *indiculi* de los libros sagrados, anteriormente enumerados: Muratori, Momsen, códice claromontano, editado en la iglesia de Alejandría hacia el 300; el de San Cirilo de Jerusalén, el canon 59 del Concilio de Laodicea (hacia el 360), el de San Atanasio en su 39 carta de Pascua. La historia no ofrece ninguna duda sobre la canonicidad de 1 Jn (Chaine).

6. Destinatarios

Son los fieles de las iglesias del Asia Menor, o sea la provincia romana de Asia, a los que San Juan regía desde la capital, Efeso, según se ve en Ap 2-3. No eran iglesias fundadas por él, pero él las gobernaba pastoralmente después de su destierro de Patmos. Esos lectores, procedentes del paganismo (5,21), ya no eran neófitos (2,21.24; 3,11), pero sí jóvenes en la fe.

[15b] Cf. E. D. FREED, *Variations in the language and thaugth of John:* ZNW 55 (1964) 167-197.

[15c] Cf. F.- M. BRAUN, *Jean le théologien* I (Paris 1959) p.39-41; PH. H. MENOUD, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes* (2.ª ed. Neuchâtel 1947) p.69-72.

Es extraña la destinación *ad Parthos* en algunos códices y en San Agustín (ML 35,1353); en los comentadores Posidio, Idacio Claro, Casiodoro (ML 70,1369-70), San Beda (ML 93,9-10), y en el tratado *Contra Varimadum*, atribuido a Virgilio de Thapse (ML 62,359). Como no hay ningún vestigio histórico de esa relación de San Juan con los partos, se han ideado diversas explicaciones, a saber: *a)* πρός πάντας = *ad omnes*, lo que supone sea una carta encíclica. *b)* πρός παρθένους = *ad virgines*. Clemente de Alejandría, en sus *Adumbrationes*, presenta la 2 Jn dirigida *ad virgines* (CB III 209-214). La inscripción πρός πάρθους sería una corrupción de πρός παρθένους. Ese título se lee efectivamente antepuesto a la 2 Jn en dos códices griegos del siglo XI. El título *ad Parthos* habría surgido, pues, de un doble error de transcripción [16].

7. Fecha y lugar de composición

La carta parece escrita en fecha algo posterior al cuarto evangelio, y en el mismo lugar, Efeso, adonde volvió San Juan desde Patmos, año 95-96, bajo el imperio de Nerva [17].

8. Objeto

Claramente se expresa al principio: *Os anunciamos lo que hemos contemplado acerca del Verbo de la vida, para que tengáis comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo* (1,1-4). Antes de concluir les dice: *Esto os escribí para que sepáis que tenéis la vida eterna, los que creéis en el nombre del Hijo de Dios* (5,13), que coincide con el cuarto evangelio (Jn 20,31). El fin de una y otro es el mismo: conservar en los fieles la vida eterna (de gracia y de gloria) por la fe en Jesucristo, Hijo de Dios. De aquí se deduce el doble carácter de la carta: polémico y moral; defensa de la fe y exhortación a la práctica de la vida cristiana. Todo fundado en la verdad dogmática de la misión del Verbo, verdadero Mesías y verdadero Hijo de Dios.

9. Ocasión y circunstancias históricas

Juan quiere prevenir contra los falsos doctores. Con las indicaciones que suministra la carta se puede reconstruir su perfil herético. Juan los llama seudoprofetas (4,1), embusteros (4,6), seductores (2,26; 3,7), hijos del diablo (3,10), anticristos (2,18), apóstatas salidos del seno de la Iglesia (2,19). En lo moral pretendían no tener pecado (1,8), conocer con un conocimiento especial (gnosis) a Dios y permanecer en El sin observar sus preceptos (2,4-6);

[16] Esta es la opinión de Ambroggi (p.206s) y otros. Zahn, en cambio (Forschungen III 92ss), presume que la lección primitiva era Πάρθους, del que se derivó παρθένους. Cf. A. Bludau, *Die Epistola ad Parthos:* Theologie und Glaube (1919) 233-236. Como la adición *ad Parthos* se encuentra al frente de la 2 Jn en los dos códices del siglo XI, se ha supuesto que la *Domina Electa* de 2 Jn se identificaba con Babilonia (1 Pe 5,13), que por entonces pertenecía a los partos.

[17] Desde luego, la carta no es un escrito complementario del evangelio. Este es uno de los frutos de los trabajos sobre las diferencias entre el cuarto evangelio y la 1 Jn. Son dos documentos independientes. La mayoría de los autores propugnan la prioridad del evangelio. Ph. H. Menoud *(L'Evangile de Jean* p.71ss) sugiere que la carta fue concebida en el intervalo existente entre la difusión oral del evangelio y su fijación por escrito.

decían amar a Dios (4,20), y no amaban (odiaban) a sus hermanos (2,9-11); amaban al mundo (2,15) porque eran del mundo (4,5). En lo doctrinal negaban que Jesús fuera el Cristo, el Hijo de Dios (2,22-23). Su error principal era, pues, la negación de la encarnación del Verbo; con una frase muy gráfica lo traduce la Vg: «solvit», apoyada en una lectura antigua de varios padres griegos (Ireneo, Clemente Alejandrino, Orígenes): «disuelve», suelta a Jesús (4,3), el que no confiesa que el Hijo de Dios se hizo hombre y vino en agua y sangre (5,6), o sea, el que dice que no se encarnó y no fue proclamado Hijo de Dios al recibir el bautismo y derramar realmente su sangre en la cruz. Ahí parece resonar un eco de la doctrina de Cerinto, según la cual el Verbo no habría habitado en Jesús más que transitoriamente, desde después del bautismo hasta antes de la pasión. Con ello se niega la redención con todas sus consecuencias. Juan confiesa claramente que Jesús era Hijo de Dios al derramar su sangre, que es la que nos purifica de todo pecado (1,7) y lo constituye en «propiciación» nuestra y de todo el mundo (2,2; 4,10); y defiende la fe tradicional que identifica al Jesús histórico con el Cristo de la fe.

Concretamente, ¿quiénes fueron esos falsos doctores? Algunos comentadores opinan que San Juan alude a los errores de Cerinto, contra los que luchó él primero y después San Policarpo, según atestigua San Ireneo *(Adv. haer.* I 21: MG 7,686).

Otros, como Jülicher, piensan en los docetas. Efectivamente, San Ignacio Mártir y San Policarpo refutan el docetismo valiéndose de expresiones tomadas de esta carta. Pero los docetas sostenían que el Hijo de Dios no habría tenido más que la apariencia de un cuerpo, o sea negaban la realidad del cuerpo físico de Jesús, mientras que los heréticos de la carta lo que negaban era la presencia de la divinidad en la persona de Jesús.

Es probable que entre los seudoprofetas de la carta haya que incluir a los nicolaítas, de que habla Ap (2,6.15). Con la pretensión de un conocimiento superior de Dios (gnosis mística), «convertían la gracia de Dios en lujuria» (Jds 4).

Otros autores (Bonsirven, Schnackenburg) hablan de las diversas formas de gnosticismo que ya había esparcidas a fines del siglo I y se desarrollaron plenamente en el siglo II.

Por último, Wurm [18] y Belser piensan en los judaizantes. La 1 Jn es una polémica antijudaica contra los hebreos que negaban la dignidad mesiánica de Jesús y su misión divina. Pero esto no es probable, porque los seudoprofetas no son judíos, sino cristianos procedentes del paganismo, que han salido de la comunidad. Y además, como dice Chaine, sus errores dogmáticos iban acompañados de errores morales difícilmente imputables a los israelitas.

Aunque no se pueda reconstruir exactamente en todas sus líneas la doctrina herética combatida por 1 Jn, los autores están de acuerdo: *a)* En que San Juan lucha contra varios frentes, constituidos por

[18] *Die Irrleherer im 1. Johannesbrief.* (Freiburg in Br. Bibl. St. 1903).

diversos grupos. *b)* Todos esos adversarios propugnan un error cristológico junto con erróneas concepciones morales. *c)* Hay que buscarlos preferentemente en los círculos paganos [19].

10. Integridad: «Comma Joaneo»

Se llama así el triple testimonio celeste que se lee en 1 Jn 5,7b-8a, en la edición sixto-clementina de la Vulgata: V.7: *Quoniam tres sunt qui testimonium dant (in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt.* V.8: *Et tres sunt qui testimonium dant in terra) Spiritus et aqua et sanguis: et hi tres unum sunt.* Las palabras incluidas en el paréntesis se omiten en todas las ediciones críticas del texto griego, incluso las católicas. No son más que una glosa, que es la que constituye el *comma.*

Sobre la genuinidad del *comma* se comenzó a disputar en el siglo XVI, al hacer la primera edición crítica del NT en griego. La poliglota complutense de Cisneros lo trae; en cambio, Erasmo, en las dos primeras ediciones del NT griego (1516-1519), lo suprime y contra su voluntad lo incluyó en la 3.ª edición de 1522. La controversia se agudizó en el siglo XIX, cuando todas las ediciones del NT hechas por acatólicos y por católicos lo excluían basándose en razones críticas, mientras que otros lo defendían basándose en razones teológicas, sobre todo en el decreto del Concilio de Trento, que manda se reciban por sagrados y canónicos los libros íntegros de la Vulgata con todas su partes (Dz 58-60). El Santo Oficio, en 13-1-1897, dio un decreto por el que no se podía negar «tuto» sin peligro, ni siquiera poner en duda la autenticidad del *comma.* Unos meses más tarde, el cardenal Vaughan [20] declaró a los ingleses que la Sagrada Congregación no había cerrado el debate. Por ello, varios católicos prosiguieron con el estudio crítico del *comma.* El arzobispo de Friburgo de Brisgovia autorizó en 1905 a Künstle [21] la publicación de una memoria que negaba la autenticidad del *comma* y lo atribuía a Prisciliano. Por fin, el Santo Oficio, en 2 de junio de 1927, publicó una interpretación oficial de su decreto de treinta años antes, diciendo que éste se había dado para coartar la audacia de los doctores privados, pero no impedía continuase la investigación científica hecha con moderación, ni que se inclinasen a la sentencia contraria a la genuinidad, con tal que tuviesen la debida sumisión al magisterio de la Iglesia. Con ello la controversia quedó resuelta. Y hoy unánimemente se admite que el *comma* no pertenece al texto primitivo de la Sagrada Escritura, sino que es una interpolación posterior.

Las razones contra la autenticidad del *comma* son graves y decisivas. En efecto:

Era desconocido de la Iglesia primitiva, tanto de Oriente como de Occidente. En Oriente jamás llegó a ser aceptado. No sólo lo

[19] SCHNACKENBURG, p.20. M. Goguel reduce las herejías a tres grupos principales *(La naissance du Christianisme* [París 1946] 400-444).
[20] RB (1898) p.149.
[21] *Das Comma Johanneum auf seine Herkunft Untersucht* (Freiburg 1905).

omiten los ms. griegos, los Padres y las versiones antiguas, sino también los escritores eclesiásticos posteriores. En Occidente es también totalmente desconocido, tanto en los códices de la Vetus Latina—ítala o africana—anteriores al siglo IV como en los Padres de las distintas iglesias, como San Hilario, San Ambrosio, San Cipriano, Tertuliano, San Agustín, San Jerónimo, Lucifer de Cagliari, San Beda, San León Magno. Sólo hay una excepción: España. Aquí es donde aparece por primera vez en el *Liber Apologeticus*, atribuido a Prisciliano (hacia 380), que Sheps publicó en el CSEL 18; y que dom Morin [22] ha restituido a uno de sus discípulos llamado Instancio. Hay una doble redacción del *comma*. Una a través de la Vetus latina, que es *comma* ortodoxo; y otra de origen priscilianista, que tiene retoques heréticos. Esa fórmula, con el testimonio celeste después del terrestre, es una adulteración de la fórmula ortodoxa [23]. Luego la redacción de la Vetus Latina es la original. Esta redacción debió de hacerse hacia la mitad del siglo IV. El *comma* es, por tanto, de origen español. En cuanto a la forma, está pensado sobre la exégesis alegórica de San Cipriano, sobre los tres testigos terrestres mencionados por San Juan. Al principio fue probablemente una nota marginal en los ms. latinos de 1 Jn, que más tarde se introdujo en el texto. Poco después apareció la versión de la Vg de San Jerónimo. Los códices más antiguos (Amiatinus, Fuldensis, Armachanus, Sangermanensis, Vallicellanus) no traen el *comma*. De un prólogo de la Fuldensis, falsamente atribuido a San Jerónimo, se deduce muy probablemente que el *comma* no estaba en la Vulgata primitiva. Se encuentra por primera vez en los códices posteriores al siglo IX (Complutensis, Toletanus...). Luego tampoco es auténtico el *comma* de la Vg. Se introdujo en ella, más tarde, como interpolación, y también en España. Primeramente debió de entrar en el siglo V, en la edición de San Peregrino, que es la primera edición de la Vulgata, y como nota marginal. Seguramente fue San Isidoro, y en el siglo VII, quien la introdujo en el texto. Ya a partir del siglo XII toma carta de naturaleza en la Biblia. En ello debió de influir la difusión del texto hispánico, el prólogo a las epístolas católicas y la redacción del texto, tan apta para las demostraciones escolásticas [24].

La crítica interna tampoco favorece la autenticidad del *comma*. El contexto, el orden del testimonio celeste después del terrestre en los antiguos documentos, los nombres de las divinas personas, que San Juan nunca combinó y expresó de esa manera; la mutación de la fórmula final: «los tres son uno», son argumentos en contra.

11. Plan

Por la dificultad de hacer un análisis lógico del texto, se han propuesto muchas divisiones. Todos admiten un prólogo (1,1-4) y

[22] *Etudes, Textes, Documents* I (París 1946) 440-444.
[23] Cf. A. CHARUE, p.510-14.
[24] Cf. T. AYUSO: B 28 (1947) 83-112.216-235; 29 (1948) 52-76; SDB II 67-73; M. ALAMO: CultB 4 (1947) 11-14.

un epílogo o conclusión, variable. La parte central o cuerpo lo distribuyen en varias partes. La mayoría de los autores distinguen dos o tres partes.

División bipartita (Chaine, Vrede, Prado, Plummer).—Ordinariamente las dos partes distintas son: I P.: 1,5-2,28; y II P.: 2,29-5,13.

Y los epígrafes que subrayan, son: I P.: Dios es Luz; II P.: Dios es Amor (Plummer). O bien: I P.: Comunión con Dios; y II P.: Filiación divina (Chaine, Vrede, etc.). Albertz distribuye la epístola en dos grandes cuadros paralelos, comprendiendo cada uno siete partes: I P.: Dios es luz y produce el conocimiento (1,3-3,10); y II P.: Dios es amor y produce la vida (3,11-5,21).

División tripartita.—La adoptan la mayoría (Bonsirven, Ambroggi, Schnackenburg, Brooke, Braun).

Bonsirven: I P.: Comunión divina y eclesiástica (1,5-2,29). II P.: El amor de Dios y los hijos de Dios (3,1-5,4).-III P.: Ultimas recomendaciones (5,4b-21).

Braun, seguido por Fueillet: I P.: Marchar en la luz.—II P.: Vivir como hijos de Dios (3,1-4,6).—II P.: Deber de la caridad y de la fe (4,7-5,12).

Schnackenburg: I P.: Comunión con Dios (1,5-2,17). Comprende un mensaje: Dios es Luz, y tres secciones.—II P.: Situación presente de la comunidad (2,18-3,24). Comprende tres secciones.—III P.: Discernimiento de los verdaderos hijos de Dios (4,1-5,12). Comprende tres secciones.

Schwertschlager [25] centra la carta en Jesús: I P.: Jesús proclama la buena nueva de su sangre purificadora (1,5-2,27).—II P.: Jesús modelo de nuestra filiación divina (2,28-4,6).—III P.: Jesús revela el amor divino (4,7-5,17).

Otros [26] creen descubrir en la carta tres definiciones de Dios, que señalarían las tres partes: I P.: Dios es luz (1,5-2,28).—II: Dios es justo (2,29-4,6).—III: Dios es amor (4,7-5,19).

Häring, seguido por Brooke, distingue dos tesis en la carta: una moral y otra dogmática, que se van alternando.

Como dice Cornely, buscar un plan lógico en la epístola es perder el tiempo. Juan escribe a la manera de un contemplativo; sus palabras son fruto de sesenta años de meditación y de oración. No busquemos en ellas un plan premeditado lógico. Unos descubren en ellas un plan artístico; para otros semeja el oleaje del mar. A otros les parece una sinfonía. Y todos llevan su parte de razón. Por eso, lo mejor es indicar la sucesión de los pensamientos, tal como se desarrollan, a lo largo de los cinco capítulos [27].

25 *Der erste Johannesbrief in seinem Grundgedanken und Aufbau* (diss. Pont. Un. Gregor. Coburgo 1935).

26 E. Nagl, *Die Gliederung des ersten Johannesbriefs*: BZ 16 (1924) 77-92.

27 Juan ha conocido a Dios por mediación de Cristo; los cristianos conocerán a Cristo por medio de Juan, es decir, de la Iglesia. Cf. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une Théologie* (París 1952) 168. Todo el c.6 está dedicado a 1 Jn.

12. Bibliografía selecta

A) *Comentarios antiguos:* CLEMENTE DE ALEJ., *Adumbrationes (I-II Jn):* CB ed. O. Stählin, III 206-15; DÍDIMO, *Fragmenta:* MG 39,1775-1812 (ed. F. Zöpfl: NtA, 1, Münster 1914, 37-88); TEOFILACTO: MG 126,9-84; ECUMENIO: MG 119,617-704; San AGUSTÍN, *In Epist. Ioannis ad Parthos* tr.10: ML 35,1977-2062; CASIODORO, *Complexiones:* MG 70,1369-76; San BEDA: ML 93,85-124. Cf. STEGMUELLER, *Repertorium biblicum Medii Aevi* (Madrid 1950) para los comentarios medievales; CAYETANO, *Notae in ep. II Pe, I-III Jn. Iud* (Roma 1532).

B) *Comentarios recientes católicos:* G. K. MAYER, *Comm. über die Briefe des Apost. Joh.* (Wien 1851); A. BISPING, *Erklärung der kath. Briefe* (Münster 1871); J. E. BELSER, *Die Briefe des hl. Joh.* (Freiburg 1906); W. VREDE: HSNT (1932); A. CHARUE: SBPC (1938); J. CHAINE: EtB (1939); W. LAUCK, *Das evangelium und die Briefe des hlg. Johannes:* HBK (1941); P. de AMBROGGI: SBibb (1949); J. MICHL: RNT (1952); L. REUSS: EBi (1952); F. M. BRAUN: BJ (1960 ^{2}); R. SCHNACKENBURG: TKNT (1953); J. BONSIRVEN: VS ^{2} (1954); G. SALDARINI: SBG (1961); A. FEUILLET, *Introd. a la Biblia* II (Barcelona 1965) p.615-627; J. SALGUERO: BC 7 (1965) 176-276.

C) *Comentarios recientes no católicos:* A. PLUMMER: CBSC (1883; reimpr.^{14} 1954); B. WEISS: MKNT ^{6} (1899); H. J. HOLTZMANN-W. BAUER: HCNT ^{3} (1908); B. F. WESCOTT, *The Johannine Epistles* (London ^{5} 1908); A. E. BROOKE: ICC (1912; reimpr. 1957); F. BUECHSEL: THK (1933); C. H. DODD: MFF (1946; reimpr. 1947); F. HAUCK: NTD ^{5} (1949); H. WINDISCH-H. PREISKER: HNT ^{9} (1951); A. ROSS: NICNT (1954); J. SCHNEIDER: NTD ^{9} (1961); E. GAUGLER, *Die Johannesbriefe:* ANTS, (1964).

D) *Estudios particulares:* A. ZAHN, *De notione peccati quam Ioannes in I Epist. docet, commentatio* (Halle 1872); R. BULTMANN, *Analyse des 1 Joh:* Festgabe für A. Jülicher (Tübingen 1927) 138-158; *Die kirchliche Redaktion des 1 Joh:* In memoriam E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) 189-201; A. G. JAMES, *Jesus our Advocate:* ExpT 39 (1928) 473-75; F. BUECHSEL, *Zu den Joh-Briefe:* ZNTW 28 (1929) 235-41; J. BONSIRVEN, *La Théologie des Epîtres joanniques:* NRTh 62 (1935) 910-44; C. H. DODD, *The First Epistle and the Fourth Gospel:* BullJRL 21 (1937) 129-56; G. PECORARA, *De verbo «manere» apud Ioannem:* DTh 40 (1937) 159-71; M. ZERWICK, *Veritatem facere:* VD 18 (1938) 338-41; H. ASMUSSEN, *Wahrheit und Liebe. Eine Einführung in die Joh-Briefe* (Berlín 1939); A. RIVERA, *La redención en las epístolas y en el Apocalipsis de San Juan* (Roma 1939); Ph. H. MENOUD, *L'originalité de la pensée johannique:* RevThPh (1940) 233-61; P. de AMBROGGI, *La teologia delle epistole di S. Giovanni:* ScCatt 76 (1946) 35-42; M. ALAMO, *Los tres testificantes de la 1 Ep de Juan:* CultB 4 (1947) 11-14; W. F. HOWARD, *The common Authorship of the Joh Gospel and Epistles:* JThSt 48 (1947) 12-25; T. AYUSO, *Nuevo estudio sobre el «comma Johanneum»:* B 28 (1947) 83-112.216-35; M. E. BOISMARD, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la 1 Lettre de St. Jean:* RB 56 (1949) 365-91; Ch. MASSON, *Le témoignage de Jean:* RevThPh (1950) 120-27; H. BRAUN, *Literar-Analyse und theologische Schichtung im 1 Jo:* ZThKirch 48 (1951) 262-92; J. MICHL, *Der Geist als Garant des rectens Glaubens, «Vom Wort des Lebens»:* Festschrift für M. Meinetz (Münster 1951) 142-51; I. de la POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité:* NRTh (1956) 785-97; *L'impeccabilité du chértien d'après 1 Joh: L'évangile de Jean* (Bruges 1958) 161-77; *La notion de témoignage dans St. Jean:* SPag II 193-208; *L'onction du chrétien par la foi:* B 40 (1959) 40s; *L'arrière-fond du thème johannique de vérité:* StEvang 285s; E. SCHWEISER, *Der Kirchenbegriff im Evang. und den Briefen des Johannes:* StEvang

1 [1] Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que

363-81; J. ALFARO, *Cognitio Dei et Christi in 1 Jo:* VD 39 (1961) 82-91; J. A. T. ROBINSON, *The destination and purpose of the Johannine Epistle:* NTSt 7 (1960-61) 56-65; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (París 1965); A. SKRINJAR, *Theologia primae epistolae Ioannis:* VD 43 (1965) 150-180.

CAPITULO 1

Prólogo. 1,1-4

Abre la epístola un breve prólogo explicando su objeto. Su pensamiento fundamental es que San Juan fue testigo de la manifestación del Verbo en el tiempo, junto con los demás apóstoles. Y testifica ese acontecimiento singular para que los fieles se beneficien de la comunión con Dios y vibren con un gozo pleno.

El prólogo de la carta tiene estrecho contacto con el del evangelio. Entre los dos hay un indiscutible parentesco de fondo y de forma, espiritual y literario, que no empañan sus naturales diferencias. Los dos, en efecto, evitan designar al Hijo de Dios por su nombre histórico, Jesucristo, y prefieren el de *Verbo*. Los dos arrancan del mismo punto de partida: «el principio»; en los dos ocupa la posición central el concepto del *Logos*, y en los dos las expresiones de *Vida* tienen importancia y énfasis similar. Pero más importante que esas semejanzas de estructura es la identidad del pensamiento central: la encarnación del Verbo. El Logos, que lleva en sí la plenitud de la vida divina, en un momento de la historia «se hizo carne» (Jn 1,14). Y la vida del Verbo «se ha manifestado» (1 Jn 1,2) a los ojos de los creyentes: «la hemos visto, la hemos contemplado» (Jn 1,14; 1 Jn 1,1-2). El v.2, sobre todo, resuena como un eco de todo el prólogo del evangelio.

1 *Lo que*: comienza directamente por el objeto del mensaje, ese pronombre relativo neutro ὅ que repite hasta cuatro veces en este v.1 y vuelve a coger de nuevo pasado el paréntesis del v.2. *Quod* designa la persona del Verbo. El género neutro *(lo, esto, lo que)*, en las lenguas religiosas, sirve para hacer sentir, en su indeterminación, que se trata de algo totalmente inexpresable en el lenguaje humano (Häring). Así deja entrever mejor las profundidades insondables de la divinidad del Verbo. El que es eminentemente personal, es expresado por un giro impersonal y abstracto. Parece que San Juan ha querido evitar lo personal y concreto para designar al Hijo de Dios, cuya persona desborda los estrechos moldes de nuestras pobres categorías humanas.

Era: el perfecto de la Vulgata, «fuit», en griego es imperfecto, ἦν. Es la forma de presente más apropiada para designar esa existencia sin principio del Verbo, siempre actual y también siempre presente en la conciencia del discípulo amado. Como en el prólogo del evangelio, el verbo *ser* conserva aquí toda su significación metafísica.

hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han to-

El *ab initio* de la Vg es en griego ἀπ'ἀρχῆς = *desde el principio.* El Génesis comienza: «In principio creavit Deus...» El cuarto evangelio: «In principio erat Verbum»: ἐν ἀρχῇ. En la 1 Jn aparece la misma expresión ligeramente modificada. El comienzo en el tiempo, de la creación, se convierte en un comienzo absoluto, hierático, en el evangelio. Pero en la carta, al cambiar la preposición, se recobra la frescura y naturalidad. Sin embargo, el misterio no queda eliminado. *Desde el principio* significa el primer escalón ontológico, no cronológico, de una cadena [1]: el Verbo es la fuente de la vida eterna.

La proposición completa: *Lo que era desde el principio,* en su laconismo, es una definición de la naturaleza divina del Verbo, compuesta de dos afirmaciones correlativas: el Verbo encarnado es el que verdaderamente posee el Ser, y lo posee desde el principio, desde toda la eternidad. Los comentaristas griegos han visto más. Han adivinado en esa definición del Verbo una intención apologética: el Jesús histórico se identifica con el Verbo eterno [2].

Lo hemos oído, lo hemos visto, lo hemos tocado: ese poder inaudito de oír, ver, tocar al Altísimo; esa palpabilidad del Inabarcable, con todo lo que significa, se refleja en la iteración, el encarecimiento, la gradación de los verbos. Esa abundancia traduce el asombro que todavía siente el apóstol. La elección de los verbos activos *ver, oír, tocar,* es consciente, y la sucesión está llena de sentido. La aparición del Logos en figura humana es una revelación de Dios. Ante ella, lo que el hombre debe hacer primero es *oír.* Tomada estrictamente la frase, no dice que los testigos hayan oído las palabras del Verbo encarnado, sino que lo han oído a El mismo como «Palabra de Dios». Esto no excluye que pensemos también en su mensaje, puesto que éste es ante todo autotestimonio del Enviado de Dios, el único que vio al Padre y nos lo dio a conocer (Jn 1,18). En segundo lugar, *ver. Lo vimos*: el perfecto indica que en la conciencia de los que testimonian sigue aún en el presente actuando ese oír, ver, tocar; en ellos ha producido un conocimiento permanente, una fe sólida y resistente. *Con nuestros propios ojos:* da énfasis al hecho de ver. Subraya el sentido físico de ver. No es una metáfora. Así se acentúa la realidad de la encarnación.

Lo que contemplamos y nuestras manos tocaron del Verbo de la Vida: por el estilo y el ritmo son un paralelo de las dos proposiciones primeras. Los dos verbos anteriores están en perfecto; estos otros dos están en aoristo. ¿Qué modificaciones introducen estos aoristos? He aquí varias respuestas: *a)* Para algunos no expresarían ningún

[1] La expresión ἀπ' ἀρχῆς, que sale varias veces en esta carta, se refiere la mayoría de las veces a la doctrina enseñada desde el principio, o sea a la tradición primitiva, frente a las novedades de los falsos maestros. Pero aquí no se refiere al principio de la doctrina, sino al Maestro que la ha enseñado, que es portador personal de una existencia sin principio, al cual deben permanecer fieles los lectores, lo mismo que a su doctrina.

[2] El relativo neutro ὅ está en acusativo, complemento del «anunciamos» de más abajo (v.3). No es un nominativo absoluto, como dice Bonsirven; lo que no es raro en San Juan.

matiz especial semántico. Obedecen simplemente a una necesidad de variación [3]. *b)* Otros los explican por el ritmo estilístico, tan vivo en San Juan. Pues, dicen, un segundo verbo de *ver* debería significar algo especial respecto del primero, lo que es difícil aceptar por el contexto y el lenguaje. *c)* También se ha pensado en una transposición de *ver* al plano espiritual de la fe, de modo que ἐθεασάμεθα significaría «lo que hemos contemplado con los ojos de la fe». Pero esto sería más bien un estorbo y un retroceso en el curso del pensamiento. Además se opone al sentido realístico de estos verbos, mostrado por el contexto. *d)* Es mejor seguir en la misma perspectiva realista: ἐθεασάμεθα significa más que ver; es «mirar», «contemplar» deliberadamente y con fruición algo agradable y digno de admiración (cf. Jn 1,14,34; Act 1,11). Tal vez se refiera a ocasiones o momentos determinados en que sus ojos contemplaron y sus manos tocaron a Cristo. *Tocar* parece una alusión al episodio de Santo Tomás (Jn 20,27) o cuando el Señor les dice: «Palpad» (Lc 24, 39), que emplea el mismo verbo. Esta tácita referencia, dice Westcott, es la más valiosa razón de por qué San Juan no menciona el hecho de la resurrección en su epístola. Tertuliano subraya que el Señor fue tocado [4].

Ciertamente que en la sucesión de los verbos hay un clímax: ver es más que oír; contemplar (que requiere tiempo) es más que ver; mientras que tocar supone una máxima familiaridad. En esa sucesión de verbos, desde el imperfecto «era» hasta este «tocaron nuestras manos» hay un maravilloso *crescendo*, realzado por el *ritardando* de «contemplamos» (Chaine).

Acerca del Verbo de la Vida: aunque rompe la simetría del lenguaje, es una exigencia de la claridad. Objetivamente significa lo mismo que el giro inicial: *Quod erat ab initio:* el Logos preexistente y encarnado, conteniendo en sí la plenitud de la divinidad. En los dos giros se hace resaltar el ser divino del Verbo. Y sin detenerse en su peculiar significación, dirige inmediatamente la atención sobre el hecho de que él vio al Verbo hecho carne y da testimonio de ello. El tema de su mensaje no es el Verbo en su actividad. La epístola presenta al Verbo en su ser divino atemporal (la Vida), que por la encarnación (v.2) se hizo patente a los hombres para llamarlos a la comunión con Dios (v.3) [5].

Usa este giro con περί en vez del acusativo, que sería lo gramaticalmente correcto, para evitar equívocos (Schnackenburg). El acusativo, en efecto, podría dejar entender que se trata de un «mensaje de vida» (Flp 2,16) o de una «palabra de vida». Contra Windisch, esa interpretación posible queda excluida con περί. Además, esta forma expresa mejor el carácter personal del objeto

[3] Radermacher, tratando del uso de los tiempos en la *koiné*, afirma que a veces no se puede reconocer en ellos una diferencia de sentido, sobre todo entre el perfecto y el aoristo (Ntl Grammatik [Lietzmann I], Tübingen 1925 p.150-154). Cf. MOULTON-THUMB, p.187-192.

[4] Cf. *Adv. Prax.* 15; *De anima* 17; *De pat.* 3: ML 2,197.719; 1,1365.

[5] *Desde el principio*, por tanto, no se refiere, a la actividad del Verbo en la creación, contra el parecer de Brooke, Chaine; sino alude a la divinidad y preexistencia supratemporal o protoinicial del Verbo, como sostienen Belser, Camerlynck, Bonsirven.

cado nuestras manos, en el Verbo de la vida—[2] pues la Vida se mani-

---

en el que se ha centrado la atención. Y gramaticalmente se evoca así mejor su calidad de objeto de «anunciar» (v.2 y 3) o referir algo sobre alguien.

Vida: aparece tres veces en este proemio: añadida al Verbo *(Verbo de la Vida);* absolutamente, y con el calificativo «eterna». Es uno de los términos favoritos de San Juan. En las epístolas sale 13 veces; en el evangelio, 37. Designa la esencia divina del Verbo, su vida divina. La afirmación del cuarto evangelio: *En El era la vida* (Jn 1,4), equivale a esa otra: «El Verbo era Dios» (Jn 1,1). En vez de una definición trascendente y filosófica, p.ej.: «ser perfectísimo», San Juan ha preferido esta palabra más intuitiva y más asequible a todos. Y vida entendida no sólo como fuerza siempre operante, en una múltiple acción vivificante (Bonsirven), sino también como manifestación variada y progresiva de esa energía vivificadora (Bover).

Este apelativo *Vida* nunca lo aplica San Juan a Dios. Es privativo en su lenguaje del Hijo. En el Padre está la vida como en su fuente, sin limitaciones. Y se nos revela en el Verbo encarnado (Jn 5,26).

Verbo de Vida: en el evangelio había escrito San Juan: «En El, en el Verbo, era la vida» (Jn 1,4). En la primera epístola condensa la frase, acuñando para el Hijo el título magnífico de *Verbo de la Vida.*

Las expresiones del cuarto evangelio que llaman a Jesús «Pan de Vida», «Luz de Vida», se completan con esta otra: *Verbo de Vida:* El Verbo, que es la Vida. No es simplemente la palabra de vida, la doctrina o revelación que trae consigo la vida; es el Verbo hecho carne como concreción viviente de la divina revelación [6].

2 Es un paréntesis para decir que la Vida *se nos ha manifestado* en el Verbo encarnado. El Hijo de Dios, al tomar nuestra carne, nos descubre el misterio, hasta entonces oculto, de la verdadera vida, que sólo existe en Dios.

En dos momentos repite la misma idea, al principio y al fin del v.2: *Vita manifestata est* y *apparuit.* El verbo griego y el tiempo es el mismo en los dos casos: ἐφανερώθη.

Con esa frase lapidaria se anuncia el gran acontecimiento de la encarnación, sucedido—aoristo pasivo—en un momento de la historia del mundo.

El verbo φανεροῦν, manifestarse, aparecer, indica que la encarnación del Verbo fue una revelación de obras, no meramente de

[6] Sostienen que ὁ Λόγος τῆς ζωῆς es sinónimo de ῥήματα ζωῆς, «palabras de vida» (Jn 6,68; cf. Act 5,20), algunos comentadores protestantes (Wescott, Brooke), y entre los católicos, Tobac, *La notion de Christ-Logos dans la littérature johannique:* RevHE 25 (1929) 231-238. Sobre el sentido del Verbo en San Juan, J. Leal, *Excursus 1, Contenido y origen del Logos:* SENT I p.834-35; Id., *Excursus 3, El concepto de vida:* SENT I p.836-38. Cf. Vosté, *Studia ioannea* (Romae 1930) 30-100; A. J. Suriansky, *De mysterio Verbi incarnati ad mentem B. Iohannis Apostoli* (Romae 1941) 134-215.

festó, y hemos visto, y testificamos, y os anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos manifestó—; [3] lo que hemos visto

---

palabras; fue un desvelarse—único—de la esencia oculta de Dios a través de la humanidad de su Hijo [7].

Hemos visto: es el resultado de la manifestación de la vida divina. *Ver* condensa todas las percepciones sensibles del v.1: *Y lo testificamos.* Dar testimonio es otra de las palabras favoritas de Juan: dar testimonio de la verdad para producir la fe en la Verdad.

Anunciamos: él, Juan, con los apóstoles, que fueron testigos de la vida pública y de la vida gloriosa del Resucitado. Y el mensaje que transmiten a los fieles es que *El que es la Vida eterna, que estaba junto al Padre, se nos ha manifestado.* Así reitera enfáticamente que lo que él tenía que comunicarles es el resultado de su experiencia personal. A Jesucristo lo llama explícitamente *la Vida eterna.* Es una expresión que en el evangelio aparece 17 veces, y en la primera epístola, cinco. «La vida, la eterna», subraya con insistencia marcada el concepto de «eterna» implícito en el de «vida divina».

Esa *Vida eterna* tiene un sentido personal, lo mismo que antes el *Verbo de Vida.* Al final de la carta afirma categóricamente del Hijo de Dios: «Este es verdadero Dios y la Vida eterna» (1 Jn 5,20). La frase siguiente, *la que estaba junto al Padre,* confirma ese sentido personal. Equivale a la frase del evangelio «el Verbo estaba cabe Dios» (Jn 1,1). La preposición πρός con acusativo, la misma en los dos casos, hace perfecto el paralelismo. Las relaciones mutuas del Hijo y el Padre, insinuadas por esa preposición con acusativo, aparecen como «un movimiento, una comunión activa, de consustancialidad» (Bonsirven), o como «un comercio familiar» en el seno de la intimidad de Dios (Charue). La primera Persona, designada absolutamente por Dios en el evangelio, aparece en la epístola bajo el nombre de «Padre» sin más determinación. Algunos ven en ello una acentuación de su condición de origen o fuente de todas las propiedades que constituyen la naturaleza del Verbo y que por el Verbo encarnado se transmiten a los hombres. La inesperada locución relativa ἥτις ἦν, equivalente a la latina *quippe quae,* subraya el sentido personal: la Vida, o sea el Portador y Mediador de la Vida, el cual estaba junto al Padre.

3 Después del paréntesis del v.2, San Juan se vuelve expresamente al relativo neutro del comienzo y lo repite enfáticamente por quinta vez. *Lo que hemos visto y oído,* o sea, el Verbo encarnado, *os lo anunciamos a vosotros.* Es la tercera vez que recurre a su calidad de espectador y testigo. Dos son ahora las fuentes de su testi-

[7] φανεροῦν es un término frecuente en San Juan (20 veces) y en general en el NT (51 veces). Cf. SCHULTE, *Der Begriff der Offenbarung im NT* (München 1949); H. H. HUBER, *Der Begriff der Offenbarung im Joh-Evang.* (Göttingen 1934). En los escritos joánicos significa preferentemente la revelación por medio de hechos, no la revelación meramente verbal; y entre los hechos, sobre todo los que descubren algo de la esencia divina, p.ej., su Amor, ἀγάπη (1 Jn 4,9), su gloria, δόξα (Jn 2,11), el nombre del Padre (Jn 17,6). Por eso trae lo Oculto a la Luz (cf. 1 Jn 3,10; Jn 3,21), lo cual no exigía que fuese antes totalmente desconocido (contra B. Weiss). Aquí este verbo *manifestarse* alude al hecho preciso de la encarnación. Schulten presume que era un término frecuente en los círculos gnósticos.

y oído, os lo anunciamos a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y

---

monio: la vista y el oído. Pero ahora *el ver* precede *al oír*, porque el sentido que percibe la aparición del Hijo de Dios vivo es la vista, lo mismo que en el v.2. Hay aquí, pues, un progreso. Una vez que se encarnó el Verbo y apareció entre los hombres, ya será siempre primero el sentido visual. Nótese además el ritmo: *lo que oímos y vimos*, del v.1, aparece en el v.3 en orden inverso. Lo que anuncia es un mensaje de salvación. Emplea el presente, porque el mensaje es duradero, continuo, y está confirmando constantemente en su fe a los creyentes. Nótese cómo se suceden y progresan las ideas en estos tres verbos: 1) *Ver:* su convicción se basa sobre *la evidencia:* Hemos visto. 2) *Testificar:* damos testimonio de esa convicción como apóstoles. 3) *Anunciar:* proponemos nuestro mensaje como evangelistas (Plummer).

El apóstol les anuncia ese mensaje *para que también vosotros... tengáis comunión con nosotros*, para que los que no habéis visto, ni oído, ni tocado, tengáis también parte en el beneficio soberano que nos ha traído Jesucristo. La palabra *comunión*, κοινωνία, en la Vg «societas», significa «comunicación de algo», «participación en algo», «comunidad»[8]. *Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo:* la frase es, en realidad, una oración independiente, o mejor pleonástica, que aclara el sentido o naturaleza de esa unión con los apóstoles. *Y* es confirmativo: efectivamente, verdaderamente, y sólo postula detrás la cópula en indicativo, *es.* El adjetivo *nuestra* se encuentra en colocación apositiva, muy enfática, significando, por una parte, que esa comunión se extiende a la unión con Dios, y por otra, esclareciendo aún más que los apóstoles ya poseen ciertamente esa unión con el Padre y el Hijo. Toda la frase suena así: «Efectivamente, la comunión nuestra, la que ya nosotros gozamos, es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo». «Tener unión con Dios» es participar de los bienes divinos. Y como los bienes de Dios son el mismo Dios, tener unión con Dios es tanto como participar de su naturaleza (2 Pe 1,4).

Fácilmente se ve que la palabra abstracta *unión*, rara, por lo demás, en el NT, excepto en San Pablo, equivale a las conocidas expresiones del evangelio: «estar con Dios», «permanecer en El», «poseer a Dios», «conocer a Dios» (cf. 1 Jn 2,23; 5,12). La construcción coordinada *Y con su Hijo, Jesucristo*, indica que la unión con el Padre sólo se puede alcanzar por el Hijo. A El hay que unirse antecedentemente.

Aquí se afirma expresamente que Jesucristo es el Hijo de Dios, al que antes llamó Verbo de Vida, y Vida que estaba junto al Padre. Nótese la proclamación solemne del nombre de Jesucristo.

[8] Cf. H. SEESEMANN, *Der Begriff* κοινωνία *im NT*. Supp. 14 de ZNTW (Giessen 1933); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de* κοινωνία: SBEsp 13 (1954) 211ss. En los escritos joánicos solamente ocurre en 1 Jn 3,6.7. Es el sustantivo correspondiente a las expresiones sobre la comunión con Dios.

con su Hijo, Jesucristo. [4] **Os escribimos estas cosas para que vuestro gozo sea completo.**

En la frase griega se repiten la preposición *con*, μετά, y el artículo definido, señalando así la distinción y la igualdad entre el Hijo y el Padre. Dos verdades fundamentales, que las herejías posteriores oscurecerán o negarán.

Vemos claramente el itinerario de nuestra unión con Dios: al Padre llegamos por el Hijo en comunión con los apóstoles, en la Iglesia. Además, al estar unidos con un apóstol, lo estamos con los demás y con los restantes miembros de la Iglesia. Por eso decía San Beda que, para poseer la comunión con las divinas Personas, hay que conservar la unión con los apóstoles y sus sucesores. Y San Cipriano: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre» [9]. Comprendemos también la extensión y magnitud de esta comunión: la comunión con Dios y la comunión con los cristianos son inseparables y correlativas, como la caridad. Es la idea joanea de la vid: cada sarmiento posee al Hijo y por su medio al Padre, y por esa posesión entra en comunión con los demás miembros.

4 Termina el prólogo indicando el fruto de toda la carta. *Escribimos:* se refiere tanto a lo que antecede como a todo lo que sigue. *Nosotros* está colocado enfáticamente detrás del verbo [10]. Es un plural literario, correspondiente al «yo» que usa en el cuerpo de la epístola (2,7-8). No hay que pensar que aquí esté escribiendo con autoridad apostólica ni que equivalga a «por lo que toca a nosotros», ni siquiera en un aramaísmo. El tiempo presente indica el sentido permanente del mensaje.

Uno de los frutos de su escrito es el gozo de uno y otros: *Para que vuestro gozo sea completo* (cf. Jn 15,11; 17,13). Dos lecturas traen los ms.: una *vuestro* y otra *nuestro*. La Vulgata interpreta «vuestro», y con redundancia: *ut gaudeatis et gaudium vestrum...* Sin embargo, los códices griegos y los latinos A F D Z B leen «nuestro». San Juan quiere comunicar a sus lectores la alegría de la comunión divina, y esa alegría redunda primariamente en gozo personal suyo (cf. 2 Jn 4; 3 Jn 4; 1 Tes 2,19; Flp 2,2; 4,1; 2 Cor 2,3). Pero la alegría del evangelista incluye la alegría de los lectores. Lo contrario sería egoísmo. Es un gozo mutuo, que incluye el alborozo apostólico producido por los felices resultados de la predicación hablada o escrita, y el que sienten los que oyen su doctrina de amor y salvación. La anunciación del Evangelio es un dar y un recibir el máximo bien, lo cual produce una dicha cumplida en todos. La frase con sentido pleno sería «vuestro gozo tanto como el nuestro». Lo cual, según Hâring, es un «significativo testimonio del amor fraterno». Y el gozo sea *cumplido*. En griego es participio perfecto pasivo, πεπληρωμένη. Como pasivo, que sea colmado; como perfecto, que su plenitud permanezca. Este giro pasivo lo usa solamente

[9] *De Unitate Ecclesiae:* ML 4,508.
[10] Cf. BDb 277.

[5] **He aquí el mensaje que de El hemos oído y os anunciamos a**

San Juan; es una de sus frases características (cf. Jn 3,29; 15,11; 16,24; 17,13; 2 Jn 12). San Pablo lo emplea, pero en sentido activo (p.ej. Flp 2,2). El verbo πλεροῦσθαι señala la realización de una posibilidad, no la cima del crecimiento o plenitud: el gozo *se colma* al realizar experimentalmente la unión de vida y amor con Jesucristo glorificado. Y como San Juan se sabe unido íntimamente a Cristo, siente ya en sí colmada esa alegría indestructible prometida por Jesús (Jn 16,22) [11].

Parte I: Dios es luz. Caminemos en la luz. 1,5-2,29

Esta primera parte desarrolla el tema de la comunión con Dios bajo la imagen del caminar en la luz. Parte de una tesis: Dios es luz, y en dos subpartes desarrolla lo que supone positiva y negativamente caminar en la luz. Sobre el fondo se mueven los errores dogmático-morales de los gnósticos, cuyos supuestos introduce con las locuciones «Si dijéremos» (1,6.8.10), «El que dice» (2,4.6.9). Esto hace que el pensamiento no siga un curso sistemático. A pesar de ello, la unidad del tema está muy lograda por la imagen directriz del caminar en la luz, que aparece al principio (1,5-7) y en la cumbre de este discurso (2,9-11) y por la idea de la comunión con Dios, que aflora bajo diversas fórmulas: «conocer a Dios» (2,3.4.13.14), «estar en El» (2,5), «permanecer en El» (2,6.24.27), que corrían en boca de aquellos falsarios.

Mensaje: Dios es Luz. 1,5

5 Comienza repitiendo términos que ya salieron en el prólogo (1,3): *He aquí el mensaje que oímos de El y os anunciamos a vosotros.* Καί no significa deducción o inferencia. 'Απαγγέλλω se ha cambiado en ἀναγγέλλω, para aumentar el énfasis y dar un tono solemne [12]. En griego suenan paronomásticamente ἀγγελία y ἀναγγέλλω, como en castellano anuncio y anunciamos [13].

El pronombre αὕτη es predicado y se refiere a lo que sigue: «el mensaje que hemos oído... es éste», o «he aquí el mensaje». Esta construcción es muy frecuente en Juan (Jn 3,19; 15 12; 17 3; 1 Jn 3 11.23; 4 21; 5 3.4.11.14). En todos estos casos la construcción significa: «En esto consiste» «ésta es la sustancia de lo que sigue».

De El [14] se refiere a Jesucristo aunque ordinariamente el pronombre αὐτός designe al Padre [15].

[11] Cf. E. Gulin, *Die Freude im NT.* II: *Das Joh.-Evang.* (Helsinki 1936) 67-71.

[12] Cf. P. Joulon: RScR 28 (1938) 234s; Bauer: WB 94.

[13] En la *koiné* tiene un matiz solemne: «proclamar» (cf. Schniewind: ThNTW 61,21 hasta 62,7; 63,29s). 'Αγγελία sólo ocurre aquí y en 3,11.

[14] En griego con ἀπὸ: ἀπ' αὐτοῦ, siguiendo el uso de la *koiné* (cf. Act 9,13).

[15] En esta carta salen los pronombres αὐτὸς y ἐκεῖνος refiriéndose a personas divinas distintas. Αὐτός se refiere normalmente al Padre; muy rara vez a Jesucristo, considerado como Dios Revelador. Así aquí, contra la opinión de Brooke, que lo refiere a Dios Padre. 'Εκεῖνος, en cambio, designa ordinariamente a Jesucristo. Supone cierta familiaridad e in-

Dios es luz: es el pensamiento nuclear de toda esta parte [16]. El concepto de *luz* presta al tema de la comunión con Dios una gran fuerza de atracción. El texto afirma categóricamente: Dios es luz. No dice Dios tiene luz o en Dios hay luz; porque del hombre es tener y de Dios ser. Nadie nos dice tanto de la naturaleza de Dios como San Juan; otros autores dicen lo que Dios *hace* o los atributos que *posee;* San Juan es el que nos dice lo que El *es.* La palabra *luz* cualifica la naturaleza de Dios y su dominio. Con ello no pretende dar una definición filosófica de Dios sino simplemente designarlo en el aspecto que mejor cuadra a su intento. Esta designación es semejante a aquellas otras dos también suyas: Dios es Amor (1 Jn 4] 16) y Dios es Espíritu (Jn 4 24).

La luz designa en primer lugar a Dios: es signo y símbolo de la gloria y de la majestad del Padre. También designa al Hijo luz de luz, «luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9), haciéndole participar en la vida divina. Jesucristo se llama a sí mismo Luz (Jn 8,12; cf. 9,5). Cristo no es sólo dador de la vida: es portador de la revelación, para la inteligencia y para la voluntad. De aquí que luz signifique también la doctrina revelada, en su amplio contenido de verdad que ha de creerse y de moral que hay que practicar. Luz en este sentido es sinónima de verdad y santidad. Como resume Grossouw: «La luz encuentra en Dios su origen, se manifiesta en Cristo y resplandece en la revelación cristiana. La mejor definición de la luz joanea sería: La luz es Cristo, como revelación de Dios» [17].

El evangelista presenta la luz dinámicamente, en sus relaciones con nosotros, como una exigencia ética de caminar hacia la santidad. La iluminación puramente especulativa no es apenas cristiana (Bonsirven). Y en San Juan prevalece notablemente el sentido práctico o moral. Pero no de un modo exclusivo. Antes bien, la necesidad de caminar por el recto sendero deriva de los más profundos postulados teológicos. «Dios es luz» es un enunciado teológico, del que saca inmediatamente las consecuencias morales.

Ese colorido moral se corrobora por la negación: *Y en El no hay tiniebla alguna.* Es un caso de paralelismo antitético. ¿Qué significa la tiniebla? Lo contrario de la luz. Y, como ésta, las tinieblas son un término complejo que comprende todo lo que se opone a la verdad: la mentira, el error, y a la santidad: el pecado. Los pecados son obras de las tinieblas (Rom 13,12; Ef 5,11); las malas obras se realizan en la oscuridad (1 Tes 5,4); las tinieblas son símbolo del mal (Lc 22,53). Toda rebelión contra la fe o la moral, toda herejía o desobediencia es, por tanto, opuesta a la luz; es opuesta a Dios.

timidad, propia de los discípulos respecto de su maestro. Así aludían a Pitágoras sus discípulos después de su muerte. Cf. M. J. LAGRANGE, *S. Jean* (París 1925) 500.

[16] Sobre el concepto de luz, cf. los comentarios al cuarto evangelio; además, J. C. BOTT: VD 19 (1939) 81-90; FEINE, *Theol. des NT* 346-348; J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de St.-Jean* p.61-105; MUSSNER, *Die Anschaung vom Leben* p.164-171; J. LEAL, *Excursus* 3,2.° *El concepto de luz:* SENT I p.837-38. El binomio luz-tinieblas es un tópico universal para designar el dualismo bien-mal, virtud-pecado, vida-muerte. Cf. PHILON, *De spec. leg.* I 54; *Testament Nephtali* II 10; y en Qumrân, L. CAPOFERRI, en VD 36 (1958) 228; H. PREISKER, *Jüdische Apokaliptik und hellenistisder Synkretismus in Joh.-Ev.,* en ThLZ (1952) 673-78.

[17] Cf. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre St.-Jean* (Malines 1946) 34-35.

San Juan percibe muy acusadamente esa lucha entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte (cf. Jn 3,19-21). El dualismo ontológico de los gnósticos queda totalmente superado al ser trasladado al terreno moral (cf. 3,8ss) y al acentuar la absoluta superioridad de Dios en la lucha moral del cristiano (cf. 2,13; 3,9; 4,4; 5,4). Y frente a los gnósticos, que admitían la luz y las tinieblas como dos principios opuestos, sienta su rotunda afirmación: Sólo hay un principio, todo luz, que es Dios.

Lo que caminar en la luz exige positivamente. 1,6-10

A la afirmación absoluta «Dios es luz» siguen varias inferencias que completan el capítulo. Forman un conjunto de cinco proposiciones construidas según el mismo esquema de condición en plural: «Si dijéremos...» Dan la impresión de una frase monorrítmica repetida con monotonía. En ella se observa cierta alternancia; las proposiciones impares repiten el mismo verbo, a la manera de estribillo: «Si dijéremos», que cede el puesto en las líneas pares a un verbo distinto: «Pero si caminamos...» (v.2), «Si confesamos» (v.4), lo que da cierta agilidad al conjunto.

En esquema se compone de tres grandes condicionales, que comienzan igual: «Si dijéremos que...». Las dos primeras, alargadas por una antítesis también condicional. La última, más simple. En estos tres miembros se condensa también el pensamiento del autor: tendremos comunión con Dios si andamos en la luz, si no cometemos pecado; y para ello lo primero es reconocer que esas acciones de los heréticos son pecaminosas.

Si se examina más de cerca, se observa que en la prótasis hay siempre un verbo de «decir»: «Si decimos...» Ahí se incluye alguna afirmación de los adversarios. Los mismos verbos «confesar» (v.9) y «anunciar» (v.5) son también de «decir». Pero quien ahora declara es el evangelista. Se observa, pues, una batalla verbal entre el apóstol y los herejes. San Juan recoge los dichos de aquellos falsarios: «Tenemos comunión con El», «no tenemos pecado», y los refuta valientemente.

En la apódosis, a su vez, se observa una progresión de pensamiento ascendente. En los tres miembros, la consecuencia es la mentira. En el primero, la mentira absoluta, el error, opuesto a la verdad: *mentimos*. En el segundo, esa mentira se extiende a nosotros mismos: *nos engañamos*, creyendo estar en la luz, cuando estamos en las tinieblas. En el tercero extendemos esa mentira a Dios y le obligamos a que parezca mentiroso. Siguiendo su estilo de paralelismo antitético, cada mentira va acompañada de su complemento opuesto mediante una simple coordinación.

vosotros: Dios es luz y en El no hay tiniebla alguna. [6] Si dijéremos que tenemos comunión con El, y caminamos en tinieblas, mentimos

---

La comunión con Dios y con los hermanos. 1,6-7

6 *Si dijéremos:* esta proposición condicional y las siguientes revelan la delicadeza del apóstol al hablar en una hipótesis universal de eventualidad, que no es la condición real de los lectores. *Y:* la conjunción καί en una proposición de ὅτι, que tiene significación adversativa: «y sin embargo».

Caminar, περιπατεῖν, significa no tanto andar físicamente como seguir un camino moral, guardar una conducta, conducirse, vivir u obrar bien o mal. Ese sentido moral lo presenta también el verbo hebreo *halaq* (4 Re 20,3; Prov 8,20). En el NT lo encontramos en Pablo (Rom 8,4; 2 Cor 10,2; 10-3) y en Juan (Jn 8,12; 1 Jn 1,7; 2,6-11; 2 Jn 4,6; 3 Jn 3.4; Ap 21,24). En este último, la imagen es más gráfica. Además, *caminar* no indica meramente una acción, sino una acción habitual.

Tinieblas: en griego con artículo, ἐν τῷ σκότει. Más que genérico, este uso del artículo es enfático: las «verdaderas» tinieblas. *Andar en tinieblas* es vivir en el error y en el pecado; es conducirse mal habitualmente, es obrar inicuamente. Esa vida de tinieblas morales es la que llevaban algunos ilusos heretizantes de las primeras comunidades cristianas. Concretamente el apóstol (c.2-4) atestigua que en cuatro comunidades del Asia Menor se había difundido la doctrina de los nicolaítas y otros herejes, que creían lícito participar en las orgías lujuriosas de los cultos paganos por haber alcanzado un conocimiento o gnosis superior de la doctrina cristiana que les garantizaba la impunidad. Son los que el apóstol San Judas en su epístola llama «impíos que convierten en lascivia la gracia de Dios» (v.3). Algunos gnósticos iban aún más lejos, pensando que para ser iluminados no todos los caminos servían; antes bien, el más alto grado de iluminación sólo se alcanzaba por la vivencia de toda clase de acciones, por abominables que fuesen en orden a liberarse de los poderes que gobiernan el mundo [18]. De ellos probablemente procedían los gnósticos, sobre todo los discípulos de Valentín, en el siglo II, que «presumían de ser espirituales por naturaleza y no necesitaban seguir una buena conducta», como les reprochaba San Ireneo [19]; y los discípulos de Pródicos, quienes, según Clemente de Alejandría, «se dicen hijos por naturaleza del primer Dios y viven siguiendo su voluntad, y su voluntad es el amor del placer» [20]. *Mentimos:* decimos una falsedad, porque una vida de pecado no puede tener comunión con Dios. Si esos falsos cristianos viven encerrados en la oscuridad moral, no tienen ningún contacto con la luz, que es Dios.

[18] Cf. EUSEBIO, HE IV 7,9.
[19] *Adv. haereses* I 6,2: MG 7,505.
[20] *Stromata* III 4: MG 8,1156.

y no obramos la verdad. [7] Pero, si caminamos en la luz, como El está

Obrar la verdad es una versión literal del hebreo y del griego. La verdad joánica tiene un doble aspecto: lógico y fáctico. No basta con conocer la verdad; hay que llevarla a la práctica. *Obrar la verdad* incluye, pues, al mismo tiempo, una conducta leal y una locución veraz (cf. Jn 3,21; Ap 22,15.21-27; 1 Cor 13,6). Y en cuanto que la «verdad» es poder de Dios y operación de Dios en el alma, *obrar la verdad* es lo mismo que cooperar con Dios, que obra en el alma (Jn 1,17; 8,32,44). O en otras palabras, es imitar a Cristo, siguiendo fielmente la doctrina del Evangelio, de palabra y de obra, por la virtud del mismo Dios, que habita en nuestras almas. Este es el sentido profundo de la expresión joánica [21].

7 Este versículo es un complemento antitético del anterior. No es una mera repetición de la misma idea, sino que la desarrolla en un plano distinto bajo la hipótesis contraria. Juan no repite ni retrocede; su estilo no es un «eterno retorno», sino un progreso helicoidal, en el que siempre nos descubre algo nuevo. Si hubiera querido simplemente expresar una antítesis del versículo anterior, habría escrito: «En cambio, si caminamos en la luz y decimos que tenemos comunión con El, decimos la verdad y no mentimos». Habría dado más fuerza al 6, pero no habría dicho nada nuevo.

Luz está precedida del artículo, usado con énfasis, como antes delante de «tinieblas»: la «verdadera» luz.

Caminar en la luz es lo contrario de caminar en las tinieblas, o sea, vivir, obrar conforme a la verdadera doctrina y a la moral recta.

Como El está en la luz: Dios está, nosotros caminamos. Y El, que es Luz, tiene que estar siempre en la luz, en una atmósfera luminosa de verdad y santidad (cf. 1 Tim 6,16). «Dios está en la luz; por tanto, nosotros debemos también caminar en la luz», deduce San Beda; se dice a los fieles: «Caminad como hijos de la luz» (Ef 5,8), y los frutos de la luz están en la verdad, en la justicia, en la bondad, porque Dios, sin mudarse jamás, es infinitamente verdadero, justo y bueno» [22].

Tenemos comunión unos con otros: para hacer más exacto el paralelo anterior, algunos copistas transcriben otra lectura: «Tenemos comunión con El» en vez de «unos con otros». Y esto desde fecha temprana, desde el siglo II. Así Tertuliano: «si vero—inquit—in lumine incedamus, communionem cum eo habebimus» [23]. Clemente de Alejandría parece que conoció también esa versión. Y es la que sostiene San Agustín. Ciertamente el texto no se refiere a la unión del hombre con Dios, sino a la mutua unión de los cristianos *entre sí*, como se desprende de 3,23; 4,7.12; 2 Jn 5. Esta consecuen-

[21] Sobre el concepto «obrar la verdad» cf. M. Zerwick: VD 18 (1938) 338-341.373-377; R. Bultmann, *Untersuchungen zum Joh.-Evang.:* ZNTW 27 (1928) 113-153; ThWNT I 243,6ss; A. J. Trepat, *San Juan. Ideas características. La Verdad:* CultBibl 3 (1946) 355-56; J. Leal, *Excursus 6, La Verdad:* SENT I p.842-44.

[22] ML 93,87.

[23] *De pudic.* XIX: ML 2,1072.

en la luz, estamos en comunión unos con otros, y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado.

---

cia sorprendente obedece a un profundo pensamiento teológico: para la comunión con Dios, es condición indispensable la comunión con los fieles, frente a los gnósticos, que se gloriaban de una unión personal e inmediata con Dios. Andar en la luz supone tener caridad y unión con los prójimos. Esta unión fraternal brota de nuestro amor a Dios. Luego la comunión de los santos entre sí es un signo y prenda de la comunión con Dios.

Y la sangre de Jesucristo: Es una nueva consecuencia de ese andar en la luz. Consecuencia inesperada y desconcertante. Si observamos una conducta «luminosa» verdaderamente cristiana, obtendremos el perdón de nuestros pecados. Porque no estamos totalmente limpios. El bautizado tiene necesidad de una purificación constante no sólo del *fomes peccati*, o inclinación al pecado, sino también de los pecados actuales. Y esa purificación se efectúa por la sangre del Señor, derramada en la cruz, como propiciación por nuestros pecados. «Esta es la virtud de la sangre del Señor—dice Tertuliano—, que a los que ha purificado del pecado y ha colocado en la luz; hace también puros para que continúen andando constantemente en la luz».

Sangre: es una metonimia por el derramamiento de la sangre; es decir, la pasión y muerte de Jesucristo. Cristo, vertiendo su sangre, satisface por nuestros pecados y nos merece su perdón [24]. Juan afirma aquí el valor salvífico de la muerte de Cristo, su carácter de sacrificio, la perpetuidad de su fecundidad expiatoria. Y en el Apocalipsis cantará las virtudes de la sangre del Cordero inmolado, sentado a la diestra del Padre [25].

«Su Hijo» no es una redundancia [26]. Esta sangre tiene tal virtud redentora porque es la sangre del Hijo de Dios. La muerte de Jesucristo no nos rescataría si El no fuese el Hijo de Dios, como explica muy bien San Beda: «El Hijo de Dios, permaneciendo en su naturaleza divina, no podía tener sangre; pero, como el mismo Hijo de Dios se ha hecho también hijo del hombre, era justo que, en razón de la unidad de persona, llamase a su sangre sangre del Hijo de Dios, y así pudiese demostrar que El ha asumido un verdadero cuerpo y ha vertido por nosotros verdadera sangre [27].

Purificar: καθαρίζειν. En el NT significa «hacer puro». Esa purificación normalmente es física, de los labios, en los sinópticos (MT 8,2-3; 10,8; 11,5); en Juan y también en Pablo es moral: una purificación del pecado.

El tiempo presente indica que esa acción purificadora continúa aún hoy día. No se trata de un hecho histórico pasado, sino de esa

[24] Cf. St. Thomas, 3, q.48 a.6 y q.50 a.6.
[25] Sobre el valor salvífico de la sangre de Cristo, cf. 1 Pe 1,2; 1,17; 2 Pe 1. Sobre la fuerza purificadora de la sangre, Hebr 9,12 y 14.
[26] Delante de «su Hijo», los mejores códices griegos y latinos sólo dicen *Jesús*. La Vulgata agrega *Cristo*.
[27] ML 93,88.

[8] **Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros**

---

constante purificación que es un beneficio que reside perpetuamente en la Iglesia y se ofrece a diario a los fieles». El que anda en la luz, conoce su propia fragilidad y se aprovecha continuamente de la virtud purificadora de la muerte sacrifical de Cristo. Y cuanto más vive en la luz y más unido está a Dios por amor, más puro y purificado estará.

Todo pecado: luego esa fuerza purificadora no tiene límites. Aun los grandes pecadores pueden volver a la luz y a la amistad con Dios, en el cual no hay absolutamente tinieblas.

Con ello se refuta el error de los novacianos, que negaban el perdón al pecado mortal cometido después del bautismo.

Confesión de los pecados. 1,8-10

El v.7 nos ha enumerado las grandes bendiciones que recibimos al andar en la luz: la comunión con Dios y con nuestros hermanos y la participación en la sangre purificadora de Jesús. Pero también implica algo de nuestra parte: una mayor conciencia de pecado y un mayor deseo de librarnos de él por medio de la confesión. Nadie puede vivir en la luz sin haberse convencido profundamente de que él mismo no es luz. A Clemente de Alejandría se le ha atribuido la frase de que el creyente que llega a la gnosis no peca. Esta creencia de la orgullosa suficiencia gnóstica no parece la haya compartido el autor de los *Stromata* [28].

8 *Que no tenemos pecado.* ¿De qué pecado se trata? Salmerón, apoyándose en San Agustín, cree que se trata de la concupiscencia, «ese foco de pecados que nos hace caer frecuentemente en pecados veniales». Pero del contexto (v.9) se deduce que se trata de pecados todavía no perdonados y que deben ser confesados. La misma razón excluye, por lo menos como insuficientes, las cuatro interpretaciones que da Estío, fundándose en algunos Padres. Parece ser que aquí se trata de pecados personales actuales todavía no perdonados. Todavía no han sido remitidos, porque hay que confesarlos; y son pecados reales y personales, como se deduce de Sant 3,2: «Todos caemos en muchas caídas».

El concilio Milevitano II (Cartaginense 16), aprobado por el papa Zósimo el año 418, nos da la interpretación auténtica de estos versículos, declarando excomulgado al que los interprete simplemente como expresión de humildad, y no como una afirmación de una verdad (D 106). En la misma idea insisten los cánones 7 y 8 sobre la petición del padrenuestro: «Dimitte nobis debita nostra». Declaran anatema al que diga que los santos no rezan esa petición por sí mismos, sino por otros (D 107) o que la dicen por humildad, pero no de verdad (D 108). Esos pecados reales, ¿son graves o

[28] Cf. Clem. Alej., *Eglogue ex scripturis propheticis* 15: MG 9.706. Esa frase ya no se atribuye hoy a Clemente (cf. *Dictionn. de spiritualité* 729); Bardy, *Clement d'Aléxandrie* (París 1926) 246-288.

mismos, y la verdad no está en nosotros. [9] Si confesamos nuestros

leves? San Agustín cree que se trata de pecados veniales, de que nadie se halla exento mientras está en esta vida. Pero nada indica que entre ellos no haya que incluir también los pecados mortales. Lo que sí es cierto es que el justo puede siempre caer en pecado, y que los pecados veniales no los puede evitar durante largo tiempo. La doctrina de la universalidad del pecado se encuentra ya contenida en el AT (Ecli 7,20; Job 9,2; 14,4; 15,14; 25,4; Prov 20,9; Sal 143,2) y expuesta claramente en el NT. Y fue defendida por el concilio Tridentino en la sesión 23, canon 6 (Dz 833), que declara excomulgado al que dijere que el hombre, una vez justificado, ya no puede pecar ni puede perder la gracia, o, al contrario, que puede evitar durante toda su vida los pecados aun veniales.

En fin de cuentas, no es necesario investigar la clase de pecado. La frase «tener pecado» es peculiar en San Juan. Es una expresión del todo genérica y se extiende al pecado en cualquier clase que sea. Solamente el Hombre-Dios ha podido decir: «¿Quién de vosotros me puede argüir de pecado?» (Jn 8,46); «el príncipe de este mundo no tiene nada en mí» (Jn 14,30). Cuanto más se penetra en el sentido de «Dios es luz» y más se reconoce y adora la absoluta pureza y santidad de Dios, tanto más consciente se hace uno de la propia impureza y pecado.

Nos engañaríamos a nosotros mismos: es la consecuencia de lo anterior. Esa pretensión de impecabilidad lleva consigo el autoengaño. No sólo «estar equivocado o engañado». El verbo πλανᾶν está en voz activa, con el pronombre reflexivo: el error es totalmente cosa nuestra; nosotros somos el sujeto y el objeto, al mismo tiempo, del engaño. Literalmente, «nos extraviamos a nosotros mismos». Nos hacemos engañadores, seductores de nosotros mismos, a imagen de Satán, el archiengañador (cf. Ap 12,9; 20,10). Este descaminarse del sendero de la luz es, pues, voluntario y culpable y obceca el corazón, impidiendo que la luz divina, la verdad, entre en él. El verbo activo es frecuente en Juan, sobre todo en el Ap 2,20; 12,9; etc. Confiriendo esos pasajes con este versículo, veremos que la palabra es fuerte y envuelve una seria desviación de la verdad (cf. Jn 7,12).

Y la verdad no está en nosotros. Porque si nos encerramos obstinadamente en una oscura cárcel, no veremos el sol que luce afuera. Los gnósticos, que se creían impecables, se habían fabricado una atmósfera de tinieblas, que dejaba fuera la verdad. En tal caso, aunque la verdad les circunde por todas partes, la verdad no está *en* ellos [29].

9 *Si confesamos nuestros pecados.* Paralelamente al v.7, aquí coge el autor y desarrolla la hipótesis contraria. Pero sin conjunción

[29] «La verdad», por su paralelo «la palabra de Dios» del v.10, es entendida aquí como una realidad divina, como un principio sobrenatural que obra en el alma, «configurando la vida íntima del hombre, iluminándolo, liberándolo» (Brooke). Sobre este concepto de «verdad», cf. BULTMANN, *Evang. des Joh.* 50,1,243.322ss; *Theol. des NT* 365s. Ese concepto típico joaneo no procede sólo del mundo judío y griego, como presume Büchsel. Más acertadamente lo explica Wikenhauser *(Evang. nach Joh.* exk. p.148).

pecados, fiel y justo es para perdonarnos los pecados y purificarnos

adversativa: *mas*. Este asíndeton es significativo. El griego tiene tal abundancia de partículas conjuntivas, que la ausencia de ellas denota algo digno de atención. Aquí este estilo ágil, sin ligazón, expresa expansión y progreso, tanto en la segunda parte del versículo como en la primera. El «es fiel y justo» corresponde al «nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros», cuya negación sería: «la verdad está en nosotros», o sea somos veraces. Y «si confesamos nuestros pecados» está en lugar de «si decimos que tenemos pecado», que es la negación de «si dijéremos que no tenemos pecado». Véase el progreso: «confesar los pecados» es más que «decir que tenemos pecado». ¿De qué confesión se trata? Los antiguos San Beda, Teofilacto, Ecumenio, sólo veían en estas palabras la confesión interior delante de Dios = *coram Deo* (cf. Jn 2,23; 4,2. 3.5) [30]. El verbo empleado para significar la confesión de los pecados en el NT es ἐξομολογεῖν, de donde exomologesis o confesión. El que aquí aparece es ὁμολογεῖν, empleado frecuentemente en el NT para significar la confesión de alguna verdad doctrinal delante de los hombres, *coram hominibus* (cf. 1 Jn 4,2; 4,15; Act 23,8) [31]. Más no se puede precisar, basándose sólo en el texto, ni en cuanto a la forma ni en cuanto a la naturaleza de la confesión. ¿Alude Juan a la confesión habitual entre los primeros cristianos tal como la describe la *Didaché* (4,14; 14,1) y prescribe Santiago (5,16)? [32]. Por lo menos obviamente Juan se refiere a la confesión *coram Deo*, a Aquel que es *fiel y justo*, y a nosotros «mismos», pues de lo contrario seríamos engañadores de nosotros mismos.

Fiel y justo: los dos adjetivos juntos ofrecen dificultades desde el punto de vista teológico. La remisión de los pecados es un acto de pura misericordia de Dios, no de estricta justicia. La concordancia entre los dos se establece atendiendo al griego: δίκαιος, «justo», en el sentido de «equitativo». En contraste con él está la palabra «iniquidad», ἀδικία, al final del versículo. [33] No es, pues, un vago equivalente de amable, bueno; ni un sinónimo de miseri-

[30] Igualmente piensa modernamente B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 68,1. En el otro extremo está R. Seeberg, *Die Sünden und die Sündenvergebung:* Festschrift Ihmels (1928) 22, quien ve en este texto de Jn uno de los más antiguos testimonios de la confesión eclesiástica.

[31] Cf. Bauer: WB 500 y 1032; O. Michel: ThWNT V 199ss.

[32] El Concilio de Trento, hablando de la institución del sacramento de la Penitencia, cita este texto, 1 Jn 1,9, junto con Sant 5,16, sin definir su sentido exacto (D 899). Por su parte, San Roberto Belarmino, y con él muchos teólogos, creen que esas palabras de San Juan se refieren a la confesión sacramental. Así Cornelio a Lápide. Esto parece afirmar demasiado, porque el parecido entre este texto y Jn 20,23, que es el que llamó la atención de Chaine y Ambroggi, es ligero y falta precisamente en el sujeto de la oración. Por otra parte, el papel activo que se asigna a Dios deja muy en la sombra el papel que se pudiese atribuir a la comunidad o a sus dirigentes como receptores de la confesión. Y en cuanto a la costumbre litúrgica, que registra la *Didaché* (14,1), de confesar los pecados ante la comunidad reunida o ante un grupo de hermanos, parece que tampoco puede defenderse, pues en 1 Jn 1,9 no se da la situación especial que presuponen los textos Sant 4,16 y 1 Jn 5,16, sobre los cuales se ha querido basar esta interpretación. En resumen, no basta confesar *in genere* nuestra condición de pecadores; hace falta confesar singular y concretamente nuestros pecados personales. ¿Dónde y cómo? El apóstol no lo especifica.

[33] Δίκαιος aquí no significa «sin pecado» (Büchsel), como en 3,1.29 y 3,7, puesto que se trata de una acción de Dios para con los hombres. Cf. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres 1935) 45ss.

de toda iniquidad. [10] **Si decimos que no hemos pecado, le hacemos mentiroso y su palabra no está en nosotros.**

---

cordioso (cf. Sal 85) [34]. En el libro sagrado son frecuentes estos dos adjetivos: «justo» en el sentido de dar sentencias justas (Ap 16, 5-7), y «fiel» en el de guardar lo prometido (cf. Heb 10,23; 11,11).

La conjunción καὶ ocurre frecuentemente en Juan significando «y con todo» «y no obstante» (cf. Jn 1,10). Posiblemente aquí tiene ese sentido, que refuerza la frase. La traducción de ésta es: «Dios es *fiel* (a las promesas que hace) *y, no obstante, justo* (en el aborrecer y castigar el pecado)». Dios mantiene sus promesas de misericordia para con el que se arrepiente, al mismo tiempo que ejercita su justicia y equidad al dar a cada uno lo que se merece.

Para perdonarnos...: aunque algunos autores (Debrunner, Abel, Brooke) sostienen que la conjunción ἵνα aquí no es final, sino consecutiva, sin embargo, esas oraciones que siguen conservan algo de la idea originaria de fin, de intención. Ese sentido primitivo de propósito aflora con frecuencia en el lenguaje joánico (cf. Jn 5,36). Es una intención de Dios el que su fidelidad y equidad aparezcan al perdonarnos y purificarnos (cf. Sal 50,4). *Nuestros pecados:* designan los actos pecaminosos personales concretos que ya hemos confesado y de cuyo castigo nos hemos librado (cf. Sal 32,5; Prov 18,13). *Y purificarnos de toda iniquidad:* no es una frase sinónima de la anterior. Es un resultado segundo y distinto de nuestra confesión: primero somos absueltos del castigo del pecado; después quedamos libres de la mancha del pecado; primero es el perdón, que detiene la ira de Dios, y después es la purificación, que es el comienzo de la santidad.

10 *Si dijéremos que no hemos pecado:* parece una repetición del versículo 8, pero sólo aparentemente. «No haber pecado» no es lo mismo que «no tener pecado». Es algo más. En realidad hay un progreso en la idea, además de un refuerzo. «Tener pecado» supone estar en pecado actual, como «no tener pecado» equivale a estar en gracia. «Haber pecado» indica una comisión pretérita de actos pecaminosos concretos.

El perfecto ἡμαρτήκαμεν conserva su sentido corriente de acción pasada, cuyos efectos perduran en el presente: «si dijéremos que *actualmente* estamos libres de pecado» [35]. ¿A qué pecados se refiere? ¿Sólo a los veniales, como pretende A Lápide, o al pecado original, o a los pecados personales cometidos antes del bautismo? A estos últimos no se refiere este versículo ni el 8, según se deduce claramente del contexto; pues ningún cristiano lo habría negado; y, además, Juan no escribe a recién convertidos, sino a cristianos que han caído en la tibieza e indiferencia. Parece que más bien se refiere a toda clase de pecados actuales, en cuanto que son «sucesos

[34] En el Sal 84,11-12 aparecen del brazo dos virtudes opuestas: la justicia y la fidelidad. La fidelidad brota de la tierra, y la justicia mira desde lo alto de los cielos. Es caprichosa y aun frívola (Plummer) la distinción que refiere «fiel» a los pecados mortales y «justo» a los pecados veniales.

[35] El perfecto οὐχ ἡμαρτήκαμεν expresa el estado de la impecancia, o sea que de hecho ahora estemos libres de pecados personales.

históricos». El hombre tiene que portar sus pecados perdonados hacia el futuro.

Le hacemos mentiroso: le se refiere a Dios. El verbo *hacer*, significando «afirmar que alguien es tal cosa», es de uso frecuente en el evangelio (Jn 17,12). *Le hacemos mentiroso* significa «afirmamos que Dios miente». Esta es una expresión más enérgica, en sentido peyorativo, que su paralela del v.8: «nos engañaríamos a nosotros mismos», y ésta, a su vez, más que el simple «mentimos» del v.6. Hay, pues, un progreso de mal en peor—del v.6 al 8 y de éste al 10—. Ahora ofendemos al mismo Dios, habiendo El afirmado frecuentemente que todos los hombres son pecadores (Prov 20,9; Sal 51,2.6; Rom 3,10). Ahora queda El por embustero al encontrarnos con unos hombres—los gnósticos—que ni pecan ni han pecado. Y habiendo Dios enviado a su Hijo para redimir a los pecadores (Mc 2,17), ahora resultan unos hombres que no necesitan ser redimidos, porque no son pecadores. Estos seres humanos impecables hacen que Dios aparezca mentiroso y difamador de la humanidad; cuando Pablo escribe «quede sentado que Dios es veraz; mas todo hombre, mentiroso» (Rom 3,4).

Su palabra: la palabra de Dios, la verdad divina. Hay paralelismo con el v.8b y también progreso. *Palabra* es más personal que «la verdad», que no implica necesariamente un locutor. Además, «palabra» aparece aquí como algo sustancial, que encierra en sí vida divina, un principio interior, que comunica al alma la verdad y la verdadera libertad [36]. *Su palabra* alude especialmente al evangelio.

Estar en es sinónimo de «habitar en», «permanecer en». Juan lo usa frecuentemente para indicar la relación íntima *entre personas:* p.ej., del cristiano con Dios; la inhabitación o presencia de Dios en el alma; *entre cosas*, de manera que cualquiera de las cosas relacionadas puede decirse que está en la otra. Así, «su palabra no está en nosotros» y «si vosotros habitáis en mi palabra» (Jn 8,31).

Excursus 1.—**El «nosotros» del prólogo**

A lo largo del prólogo han salido varios «nosotros»: 1) *En pretérito* y con sentido sensorial: hemos visto, oído, tocado; 2) *en presente: a)* testificamos; *b)* anunciamos; *c)* escribimos. Sobre ellos se han dado diversas interpretaciones: 1.ª Se trata de un *plural literario*, como suele darse en el estilo epistolar. Equivale al singular del cuerpo de la epístola: 2,1a.7.8.12-14.21.26; 5,13. Pero la mayoría de las veces habla en singular. Ese plural literario parece que únicamente conviene al último: «escribimos». En los demás hay alguna idea especial. 2.ª Es un *plural de autoridad*. Es la hipótesis de Harnack, Wendt, Seesemann [1]. San Juan habla autoritativamente, pretendiendo para sí solo la autoridad de toda la comunidad de fieles. Tal hipótesis resulta imposible, porque en la carta este «nosotros» se contrapone claramente al «vosotros» de los destinatarios, a diferencia de aquellos pasa-

[36] Esta *palabra de Dios* corresponde a «la verdad» del v.8 y no al Logos preexistente de 1,1. Cf. V. Hamp, *Der Begriff «Wort» in de aram äischen Bibelübersetzungen* (München 1938) 108-167.

[1] A. von Harnack, *Das «Wir» in den joh. Schriften:* SB (Berlín 1923) 96-113; H. H. Wendt, *Die Joh-Briefe und das joh. Christentum* (Halle 1925) 33; H. Seesemann, *Der Begriff κοινωνία im NT* p.93 n.1.

jes en que el «nosotros» abarca a todos los creyentes: el apóstol y sus fieles (2,1b.2.3.5.18b), o bien es un «nosotros» impersonal, como el «si dijéremos» (1,6.8.10), equivalente a «si alguno dijere, el que dice» (2,4.6.9). Además, ¿qué sentido tendría hablar en nombre de la comunidad, si los destinatarios son la comunidad? 3.ª Es un *plural de testimonio*. La diferencia fundamental entre el «nosotros» de los remitentes y el «vosotros» de los lectores radica en el testimonio. Juan, al escribir, está pensando en el círculo amplio de los testigos. Mantienen esta interpretación todos los autores católicos y también muchos protestantes. Tienen un punto de vista opuesto Harnack, Norden, Windisch, Bultmann, Dodd, Dibelius, H. A. Guy[2].

Ahora bien: estos testigos, ¿en qué amplitud se han de tomar? Varias son las respuestas:

a) Los *testigos del Resucitado*, que realísticamente le vieron, tocaron... (Lc 24,39). Son de esta opinión Bisping, Belser, Loisy, Vrede, Bonsirven (pero no exclusivamente), Ambroggi, M. Barth, H. J. Vogels[3]. Pero en contra hay que decir que el ver y tocar al Resucitado, en la narración de San Lucas, por ejemplo, tiene por objeto despertar la fe en los discípulos; en cambio, 1 Jn presupone ya esa fe. Esas expresiones masivas en plural no se refieren, por tanto, a los testigos oculares de Cristo glorioso.

b) Son *testigos «sensu lato»*, que vieron y sintieron a Cristo con los ojos de la fe; son, por tanto, todos esos que participan de la fe de Juan sin haber visto personalmente al Señor. Contra esta opinión, recordemos que «testificar» va unido a «ver» (cf. 1 Jn 1,2; Jn 1,34; 3,11.32; 19,35). Y «ver», aunque pueda significar ver con los ojos de la fe, supone siempre un ver corporalmente. Además, lo «contemplado» y «atestiguado» aquí es un objeto de fe («la vida», v.2) tal que sólo se pudo conocer en una figura histórica y corporal, como defiende el mismo O. Cullmann[4]. Aquí se ven influencias estoicas y aun egipcias[5].

c) Son *testigos místicos*. A semejanza de los gnósticos, los que hubieran tenido alguna vivencia mística se llamarían testigos. Cf. Windisch.

d) Son *testigos mediatos*. Por solidaridad de la nueva generación con la primitiva, también esos cristianos jóvenes se llamarían testigos. Esta hipótesis está muy ligada a la anterior. Tal creen Bultmann y Dodd [6].

e) *Testigos inmediatos*, a saber, los apóstoles y discípulos. La sucesión de los tres verbos sensoriales es un gran argumento de que éstos que hablan quieren ser considerados como testigos inmediatos del gran acontecimiento histórico de nuestra salvación. Sin duda, Juan tiene presentes en su memoria a esos testigos cualificados que vivieron en la proximidad inmediata del del Hijo de Dios encarnado. En el fondo se adivinan las siluetas sombrías de los gnósticos heretizantes, que negaban el papel redentor y mediador de Jesucristo y despreciaban la observancia de los mandamientos, pretendiendo alcanzar la salvación por el conocimiento (gnosis) y la contemplación inmediata de Dios. Frente a ellos, Juan afirma que no se puede alcanzar inmediatamente la comunión con Dios, sino sólo por y a través de Hijo de Dios, «venido en carne» (1 Jn 5,11). Y los *testigos inmediatos* de ese acontecimiento único son los que tienen la trascendental misión de testificarlo y anunciarlo a todos los tiempos (Schnackenburg). Así, pues, en los cuatro primeros «nosotros», San Juan habla como testigo ocular de la vida de Jesús, junto con los demás apóstoles que compartieron tan singular privilegio. En el último «nosotros»: «escribimos», el plural es literario, fácil de explicar por contaminación de los precedentes.

[2] DIBELIUS: RGG III 348; H. A. GUY, *1 John 1,1-3*: EspT 62 (1951) 285.
[3] M. BARTH, *Der Augenzeuge* (Zurich 1936) 104s; H. J. VOGELS: ThR 39 (1940) 17.
[4] O. CULLMANN: MelG 52,61.
[5] Cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos* p.14ss; SCOTT, *Hermetica* II 156.
[6] R. BULTMANN, *Das Evang. des Joh.* p.46 n.2.

2 [1] Hijitos míos, os escribo estas cosas para que no pequéis. Pero,

CAPITULO 2

Purificación de los pecados por Jesucristo. 2,1-2

Partiendo del hecho innegable del pecado, San Juan se dirige ahora al círculo íntimo de sus fieles, y en una breve parenesis les señala el remedio; la intercesión de Jesucristo, ofrecido como víctima de nuestros pecados, y les exhorta a no caer. La real trabazón ideológica con el capítulo anterior la constituye el recurso a la sangre propiciatoria de Jesucristo (cf. 1-7): el que se esfuerza por andar en la luz, y, con todo, es consciente de su propia fragilidad, debe recurrir constantemente al Abogado que tenemos ante el Padre y a su sangre purificadora.

1 *Hijitos míos:* es el mismo apóstrofe de cariño que Jesús dirigió a sus discípulos la noche de su despedida: τεκνία (Jn 13,33). Es un diminutivo, que se repetirá con frecuencia en esta carta, alternando con otros apelativos de cariño: ἀγαπητοί, dilectísimos, y παιδία, hijos pequeños. Ese diminutivo descubre el amor paternal del anciano evangelista. Podría chocar ese apelativo de «hijos» con el que usa San Pablo, «hermanos». Pero, en realidad, los sentimientos son idénticos en ambos. Para los sucesores de Jesús, los cristianos forman una familia, la Iglesia, en la cual todos son hijos de Dios y hermanos entre sí. Pero dentro de esa gran familia había otras familias más pequeñas, las cristiandades fundadas por cada apóstol, donde cada uno de ellos ejercía las funciones de padre respecto de aquellos hermanos más jóvenes. Los apóstoles apreciaban mucho el nombre de Padre, con todo lo que suponía, y lo preferían a cualquier otro título que meramente indicase un oficio, pues era más espiritual y más personal; afirmaba más el orden divino y prestaba más dignidad y sacralidad a las mutuas relaciones. Ese sentimiento de paternidad se da también, y muy vivo, en San Pablo (cf. 1 Cor 4,18; Gál 4,19).

Estas cosas: alude a lo dicho más arriba (1,5-10): Dios es luz y debemos caminar en la luz. *Escribo:* en presente y primera persona. El autor habla ahora de modo más personal y directo, como corresponde a una carta, aunque sea doctrinal. Es el modo que empleará en lo sucesivo. *Para que no pequéis:* esta es su intención: conducirlos a la luz de Dios. Por un lado les avisa de su inclinación al pecado, y por otro, si caen, les muestra el Abogado que intercede por ellos. Así los pone en el camino de la luz. *Pero si alguno pecare:* en la Vulgata, «peccaverit», «ha pecado» o «hubiese pecado». El apóstol habla con el pecador arrepentido y le dice que su pecado no es irremediable. En esta frase y en la anterior el verbo «pecar» está en aoristo, lo que indica un acto pecaminoso concreto, no un estado habitual de pecado. Dos ideas maneja aquí el autor, y cada una doble: debemos evitar no sólo una vida de pecado, sino hasta una

caída esporádica, un acto pecaminoso cualquiera. Porque no sólo el pecador habitual, sino hasta aquel que comete un solo pecado, necesita y tiene un abogado ante el Padre. El pecado y su remedio se presentan, pues, en una inmediata continuidad, como en la vida. *Tenemos:* en plural, incluyéndose a sí mismo. «Ha preferido—dice San Agustín—colocarse entre los pecadores para tener a Cristo como abogado». Y en presente: *tenemos.* Lo mismo que siempre tenemos pecado (1,8), tenemos siempre también un abogado dispuesto a pedir por nosotros. No es la suya una intercesión que tuvo lugar una vez para siempre, sino que continuamente está mediando por nosotros. *Un abogado:* literalmente «paráclito», uno llamado para estar al lado de otros en un juicio con el fin de ayudarles como defensor y mediador. La palabra es exclusiva de San Juan en el NT. La usa una vez en la epístola, refiriéndose a Jesucristo, y cuatro en el evangelio, refiriéndose al Espíritu Santo (Jn 14,16,26; 15,26; 16,7). Según la etimología del griego, unos la traducen por consolador, confortador, y otros por abogado. La Vulgata en la epístola traduce «advocatum», y en Jn 14,16 transcribe literalmente «paraclitum». Aquí la traducción que se acomoda exactamente es abogado.

Sobre el significado y abolengo de paráclito, abogado, Filón nos da mucha luz. Usa de este término con frecuencia, refiriéndose, por una parte, al sumo sacerdote, con su pectoral del juicio (Ex 28, 29), quien intercede en la tierra por Israel; y por otra, al Verbo, que da eficacia en el cielo a la intercesión del sumo sacerdote en la tierra [1]. Del contexto—la sangre de Jesús nos limpia de toda iniquidad, abogado, propiciación—se deduce claramente que el autor tiene puesto el pensamiento en el recuerdo de las purificaciones mosaicas por medio de la sangre de las víctimas y la intercesión del sumo sacerdote el día de la expiación. Ese gran tipo se ha cumplido en Jesucristo (cf. Heb 9,24) [2]. *Ante el Padre:* πρὸς τὸν πατέρα encierra la idea de *volverse hacia* el Padre para defender al pecador. Es el mismo giro de Jn 1,1 y 1 Jn 1,2, «junto a El», siempre ante su presencia. «Ante el Padre» mejor que «ante Dios», con la precisión teológica primitiva, que gustaba recalcar la distinción de personas y subrayar el detalle de que nuestro abogado es su Hijo, y por El somos nosotros también hijos del Padre, «filii in Filio». Además, usando el término Padre, pone de relieve que no es un juez severo, sino un Padre amoroso, dispuesto a oír favorablemente la intercesión de su Hijo.

Jesucristo, justo: ese abogado es Jesucristo, que está en el cielo, a la diestra del Padre, intercediendo por nosotros (Rom 8,34; Hebr 7,25), continuando así perpetuamente la función de abogado que ya empezó en la tierra. Y por ser El *justo* con la misma justicia

[1] FILÓN, *De vita Moysis* III 14,155.

[2] El concepto está matizado también por la idea judía posterior del que se ofrece como víctima por el bien del pueblo (cf. 4 Mac 6,28). Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c. p.80; BONSIRVEN, *Judaïsme* II 98; MOORE, *Judaïsme* I 546; H. W. SURKAU, *Martyrien in jüdischer und frühchristl. Zeit* (Göttingen 1938) 9; A. G. JAMES, *Jesus our Advocate:* EspT 39 (1928) 473-475. Sobre las funciones del Paráclito, cf. F. MUSSNER, *Die johannnischen Parakletsprüche und die apostoliche Tradition:* BZ (1961) 56-70.

si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre: Jesucristo, justo. [2] Y El

---

increada del Padre, puede defender tan eficazmente ante el *Padre justo* (Jn 17,25; 1 Jn 1,9) a los que no lo son. Más que a la duración perpetua (Windisch), el adjetivo «justo» hace referencia a la eficacia (Schnackenburg). Como hace notar San Beda, «un abogado justo no toma sobre sí una causa injusta». Es el hombre sin pecado quien defiende a los pecadores ante el trono del Padre. El Verbo, presentando sencillamente al Padre la humanidad que ha asumido, realiza esa función mediadora. Y no sólo en el juicio último, sino actualmente también en el juicio continuo que Dios hace de nuestros actos.

2 *Y El: y* intensivo. Jesucristo no sólo es abogado nuestro, sino que *también, además,* El mismo en persona es víctima de propiciación por nuestros pecados. *Es:* en presente. En su cuerpo glorificado, el Hijo *está siempre* ofreciéndose al Padre. Se trata de una economía permanente, perpetua; no de una propiciación que tuvo lugar hace tiempo. *Propiciación:* sin artículo y en abstracto: ἱλασμός. Sólo aparece aquí y en 1 Jn 4,10. En los dos pasajes, sin artículo y seguido de «por nuestros pecados». Es un «nomen actionis» que significa sacrificio propiciatorio, holocausto [3]. Bonsirven lo traduce por *expiación,* porque en los LXX este término corresponde al hebreo *kaparah,* que significa borrar el pecado, expiar. La mayoría prefieren la tradución de la Vg, «propitiatio», que conserva mejor el sentido clásico de ἱλάσκεσθαι, aplacar, volver propicio. Bajo la palabra «propiciación» se sobrentiende la expiación como un prerrequisito, o sea cualquier acción previa que tenga por fin expiar; por ejemplo, el sacrificio, la plegaria, la reparación (cf. Núm 5,8; 29,11; Lev 25,9; Ez 44,27) [4]. Esta es la idea aquí contenida: Jesucristo, por ser justo, está siempre presente ante el Padre como propiciación.

El género de expiación aquí presupuesto es aquella forma especial de expiación que tiene lugar por medio de un *sacrificio* u oblación cruenta. Tal es el sentido de ἱλασμός en el NT (cf. Heb 2,17; 9,5; Rom 3,25)

El abstracto «propiciación» no está por el concreto «propiciador», como algunos han dicho [5]. Tal explicación sería notoriamente insatisfactoria. Pues si el texto dijese «propiciador», habría omitido gran parte de la verdad, a saber: que nuestro abogado intercede, ofreciéndose a *sí mismo* en sacrificio. Esta es la gran fuerza del nombre abstracto sobre el concreto. Al decir que El es propiciación, ya se indica que Jesucristo es ambas cosas a la vez: propiciador y propiciación, sumo sacerdote y víctima. Lo primero es obvio, pues el oficio de abogado lo incluye. En cambio, lo segundo, que sea propiciación, no es tan obvio; pues muy rara vez un abogado se

[3] Cf. C. Dodd, *The Bible and the Greeks* p.94ss; F. Büchsel: ThWNT III 317ss.
[4] El Salmo 130,4, p.ej., dice en los LXX «hay perdón en ti». Bover traduce: «mas e l perdón se encuentra junto a ti». La versión literal es «ante ti hay propiciación», que es como lo traduce la Vg: «apud te propitiatio est».
[5] Cf. Bauer: WB 680.

es propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero.

---

ofrece a sí mismo en sacrificio como propiciación por su defendido[5a].

Propiciación significa, pues, además del oficio de intercesor, el estado definitivo adquirido de víctima, esa función propia de Jesús, que es como su definición. Porque se ofreció como sacrificio propiciatorio (Is 53) y derramó su sangre por nuestros pecados, pudo aplacar al Padre. Y actualmente se ofrece por nosotros constantemente en el cielo, donde está sentado a la diestra del Padre con las huellas de los sagrados estigmas en las manos y en los pies de su cuerpo glorioso (cf. Jn 20,20), en medio de los ancianos, como un cordero de pie, degollado (cf. Ap 5,6). *Por nuestros pecados:* Περί con genitivo significa *respecto de, en lo que se refiere a* nuestros pecados. Es la forma común de expresión en el AT y en los LXX. E igualmente en Jn 8,46. *No solamente por nuestros pecados:* San Juan se corrige en seguida y amplía el alcance de la oblación expiatoria de Jesucristo. El beneficio de la propiciación se extiende a todo el mundo sin limitaciones de razas ni tiempos. Todos los que quieran pueden aprovecharse de él. «Quam late peccatum, tam late propitiatio» (Bengel). Esta precisión es típica del cuarto evangelista (cf. Jn 11,51). *Sino también por los de todo el mundo:* literalmente «por todo el mundo». Westcott, Bonsirven, prefieren la traducción literal, por creer que así se expresa mejor la universalidad de la redención y la diversidad de sus efectos. La versión de la Vg parece preferible: «por *los de* todo el mundo». De todas maneras, el sentido está claro: la redención de Jesucristo tiene un valor salvífico universal en el espacio y en el tiempo (cf. 1 Tim 2,4). Esa universalidad se subraya por la posición predicativa del adjetivo: ὅλου τοῦ κόσμου, el mundo entero, que da rotundidad a la frase.

El «mundo» es otro de los términos característicos de Juan. Lo emplea en diversos sentidos. Puede tener un *sentido peyorativo*, y entonces designa a los que no han aceptado a Cristo, a los que *están separados de Dios*, en una hostilidad manifiesta, como las tinieblas respecto de la luz. Otras veces tiene un *sentido cósmico*, y significa el universo, la tierra (cf. Jn 1,10). Por fin, tiene un *sentido metonímico*, cuando se refiere a los habitantes de la tierra, al género humano (cf. Jn 3,16). Aquí «mundo» no tiene sentido peyorativo, sino ese tercer significado universal: el género humano. Este tercer sentido, por lo demás, es frecuente en Juan (cf. Jn 1,29; 4,42)[6].

Aquí acaba el tema del pecado. La manera de redondear la frase y la formulación kerigmática positiva: Jesucristo es propiciación por nuestros pecados y los de todo el mundo, marcan la pausa final.

[5a] Cf. A. Rivera, *Cristologia yoanea extraevangélica. La redención en las epístolas y en el Apoc. de S. Juan* (Roma 1939).

[6] Cf. E. Sasse, κόσμος: ThWNT III c.868-896; Zorell, NT Lex. gr. c.729ss; W. Kranz, *Kosmos:* Arch. f. Begriffsgesch., Rothacker E. II 1 (1955); 2 (1957); A. Jenni: ZAW 23 (1952) 197-248; 24 (1935) 1-35; BBW 805-810; E. Walter, *Christus und der Kosmos* (Stuttgart 1948); J. Bonsirven, *L'Evangile de Paul* (París 1948) p.82s; R. Bultmann, *Das Evang. des Joh.* p.110 n.1; Id., *Theologie des NT* (Tübingen 1951) II p.361ss; O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les Ecrits johanniques* (París 1957) p.56ss.

[3] Y sabemos que le conocemos si guardamos sus mandamientos.

La guarda de los mandamientos. 2,3-6

Caminar en la luz no consiste solamente en evitar el pecado. A esa labor de purificación debe acompañar la observancia de los mandamientos. Este pasaje ofrece un sorprendente paralelismo en estructura y pensamiento con el de 1 Jn 1,5-7. Su arquitectura es también ternaria. Su estilo es también asindético, sin transiciones.

3 *Y:* tiene muy poca fuerza conjuntiva con lo que antecede, lo mismo que la *y* de 1,5. *Sabemos:* presente del verbo γινώσκω, que significa conocer, llegar a saber, percibir, reconocer. Este «conocemos» en sentido diacrítico es distinto del otro «conocemos a Dios» con que continúa la frase. Se diferencian en el tiempo y en el significado. Aquí usa el presente, porque un criterio se puede emplear siempre, en cualquier momento es actual. El otro está en pretérito, resultado de un conocer pasado. Este lo traducimos por «sabemos»; el siguiente, por «conocemos». *Que le*: el pronombre αὐτός aparece varias veces en este pasaje refiriéndose a Dios. Es un modo de referirse a El, algo misteriosamente, sin nombrarle. Así lo entienden la mayoría de los comentaristas, como Belser, Wrede, Chaine, Camerlynck, etc. *Conocemos:* literalmente en pretérito, ἐγνώκαμεν, que es el tiempo que exige el haber llegado a poseer firmemente ese conocimiento de Dios. El perfecto griego indica propiamente el estado que resulta actualmente de un hecho pasado. En nuestro caso implica un conocimiento progresivo adquirido por una serie de actos pretéritos. El acento carga, pues, sobre el resultado alcanzado más que sobre los actos que lo han producido. Por eso es más adecuado el presente (con Bonsirven, Westcott): «nosotros conocemos», equivalente a «nosotros hemos llegado a conocer».

Dídimo, al que siguen los comentadores griegos, ha distinguido bien las dos significaciones de conocer: «Conocer, sobre todo en las Escrituras, no designa siempre el acto de saber, sino la experiencia que se tiene de algo y el hecho de estar unido a ello». Y Ecumenio, más explícitamente, dice que «conocer» tiene dos sentidos: saber y estar unido (cf. 2 Cor 13,6; Gál 4,9); y que en el texto presente la palabra aparece en los dos sentidos: el primero se refiere a «saber», y el segundo, a «estar unido». En efecto, la comunión con alguien es tanto más íntima cuanto más íntimamente se le conozca. Recientemente, Boismard ha demostrado que «conocer a Dios» implica una participación en la vida divina y equivale a «estar en comunión con Dios»[7]. *Si guardamos:* construcción epexegética o declarativa con ἐάν, porque la constituyen hechos meramente supuestos. Además, así se evita un doble ὅτι[8]. Es una declaración

[7] M. E. Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de S. Jean:* RB 56 (1949) 381. Cf. J. Alfaro, *Cognitio Dei et Christi in I Jn:* VD 39 (1961) 89-91.

[8] Cf. BDb n.394 p.243.

[4] **El que dice: «Yo le conozco», y no guarda sus mandamientos, es**

---

del ἐν τούτῳ, *en esto*, precedente, donde reside la fuerza que se despliega en la oración condicional. El apóstol fija un criterio por el que se puede distinguir la gnosis recta de la falsa: la guarda de los mandamientos, cuyo valor como signo discriminativo se muestra en ese giro previo: *en esto* sabemos. Es frecuente esa construcción en San Juan: «en esto» antecedente de una proposición subordinada abierta por una de las conjunciones *si*, *que*, *para que*, *cuando*, *porque*, con un verbo que muy frecuentemente es *conocer*, *saber* (cf. Jn 13,35; 15,8; 1 Jn 2,5; 3,16; 3,19; 4,9.10.13.17; 5,2). Ningún otro escritor sagrado la presenta sino sólo San Lucas en 10,20. Τηρεῖν, *guardar*, es frecuente en San Juan. En el evangelio aparece doce veces, en la 1 Jn seis, y en el Apoc nueve. Encierra dos ideas: 1.ª, estar atento; 2.ª, para obedecer y cumplir. O sea, obedecer a la ley de Dios con la fidelidad interior y la prontitud exterior del guardián a quien se confió un tesoro. Comprende, pues, la observancia interior y exterior. Aunque, según la tendencia judía, el acento carga no tanto sobre la atención interior como sobre la práctica exterior de los preceptos de la ley. *Sus mandatos*: se refiere a los preceptos impuestos por Dios, aunque sea Jesucristo quien los haya promulgado. En todo el pasaje sólo se habla de Dios. La frase entera *guardar los mandamientos* equivale a «no pecar» del 2,1 y a «andar en la luz» de 1,6. Aquí se manifiesta el sentido práctico ético-moral del apóstol. A pesar del desarrollo especulativo y del acento místico de su lenguaje, todo el escrito es eminentemente práctico; quiere conducirnos a un cristianismo dinámico, diametralmente opuesto a toda mística quietista y a toda especulación fugitiva del mundo. No hay conocimiento real de Dios ni comunión con El sin conformidad práctica con su voluntad. «Pues quien no le ama—dice San Beda—muestra claramente que no conoce cuán amable es». Y como escribe Dídimo: «El que dice conocer a Dios, debe necesariamente también guardar los mandamientos». Luego, a la inversa, quien no guarda sus mandamientos no le conoce. La doctrina de Juan contra los gnósticos está muy clara: el conocimiento de Dios, la mera iluminación intelectual, sin la práctica de los preceptos, no vale. Divorciada de la moral, ninguna iluminación puede ser verdadero conocimiento de Dios. La mera ciencia no sirve, como tampoco la ciencia «tocada de emoción». Es posible conocer, admirar y hasta cierto punto amar (con un amor pasivo), y, con todo, proceder como si no hubiésemos conocido. En resumen, hay un solo medio de probarnos a nosotros mismos que conocemos a Dios, y es amar la obediencia a su voluntad.

4 *El que dice*: una vez establecido el criterio, vienen sus aplicaciones contra los falsos maestros. Para ello usa del paralelismo antitético, y, presentando a uno que niega en la práctica la doctrina antecedente, consigue corroborarla más. La locución ὁ λέγων, «qui dicit», equivale al «si dixerimus» de 1,6 sin cambiar la significación. Ese «que dice» es un gnóstico. Sus palabras las recoge el texto lite-

mentiroso, y la verdad no está en él. [5] Mas quien guarda su palabra,

ralmente: *Yo le conozco*, con esa ciencia especulativa superior o mística reservada a los iniciados. La frase comienza en griego con ὅτι, que no se traduce. Está seguido de indicativo en estilo directo: el llamado ὅτι recitativo, equivalente a nuestras comillas o dos puntos [9]. *Y no guarda sus mandamientos:* el que así habla se contradice a sí mismo con su conducta. *Y* = «Y sin embargo», «y no obstante», porque une una contraproposición objetivamente opuesta. μὴ τηρῶν, *no guarda:* el uso del participio de presente con la negación μή muestra la gran delicadeza de Juan en hablar en términos generales: «uno que no guarde», sin referirse concretamente a ninguna persona. Aquí está delineado el tipo gnóstico heterodoxo. Con la capa de la libertad alcanzada por la iluminación de la gnosis, en la práctica hacían de lo inmoral su ley. Su ética era el libertinaje; su sentido moral, el orgullo y la rebelión. El polo opuesto a la ética de obediencia del evangelista. Y es que el gnosticismo no es respuesta a un llamamiento personal de Dios, ni el gnóstico cree que tiene que responder de sus actos ante un juez eterno. *Es mentiroso:* la condenación del que así procede está formulada en dos sentencias. La primera es este calificativo de «embustero». Ese hombre habla contra la verdad y contra su conciencia. El autor usa la misma expresión que en 1,6; pero, en lugar de ψευδόμεθα, dice ψεύστης ἐστίν, que pone de relieve la lejanía y hostilidad de tal hereje respecto de Dios. *Y en él no está la verdad:* es la segunda sentencia condenatoria, la misma que en 1,8. Ἐν τούτῳ, a ese tal embustero y seductor le priva no sólo de la verdad de su pretensión, pues su gnosis es falsa, sino más aún, le niega que posea la verdad subsistente, o sea la gracia divina, que es la única que capacita para el conocimiento de Dios. Para gozar de la verdadera gnosis hay que ser «de la verdad» (cf. Jn 18,37). En este sentido, *verdad* equivale al «espíritu de la Verdad») (cf. 1 Jn 4,6; Jn 14,17). Ἀλήθεια, verdad, no es idéntico a gnosis, contra Windisch, sino que está en relación con ella de dos maneras: o bien como objeto del conocimiento, es decir, como contenido de la Revelación (cf. Jn 8,32; 2 Jn 1); o bien como principio interior de conocimiento y de acción rectos (cf. Jn 8, 43; 14,17; 2 Jn 2). Aquí está en este último sentido.

5 *Mas quien guarda su palabra:* a la imagen de sombras del falso gnóstico opone ahora la figura clara del verdadero cristiano, que guarda los mandatos divinos. Es el mismo concepto anterior expuesto ahora afirmativamente. Por el método del retorno cíclico progresivo, expone aún más de relieve la tesis de 2,3. No es una mera repetición, sino una verdadera explanación.

Los mandamientos de Dios se condensan ahora en un término singular: la *palabra de Dios. Guardar su palabra* es un concepto más amplio que «guardar sus mandamientos», pues la palabra de Dios comprende toda la Revelación, en la que los preceptos son sólo una parte (cf. Jn 14,24; Ap 22,7,9). Y como revelación de la

[9] Cf. Abel, p.257.

verdaderamente en él la caridad de Dios es perfecta. En esto conoce-

---

divina voluntad, obliga incondicionalmente. Esa palabra de Dios, comunicada, es un bien que se nos ha confiado, y al que hay que guardar como un sagrado tesoro (cf. Jn 5,38; 1 Jn 1,10); pero ese tesoro tiene sus exigencias, y, en caso de no realizarlas efectivamente, se convierte en juez del hombre (cf. Jn 12,48). En este sentido se puede decir que es como un principio inmanente al alma en gracia, análogo a la verdad, y del que aquélla recibe inteligencia y fuerza. El creyente es para Juan aquel que se deja conducir por la palabra de Dios (cf. Jn 5,38; 8,31; 1 Jn 1,10; 2,14). El tránsito del plural al singular, de «los mandamientos» a «la palabra», es una insinuación de la caridad [10], pues la pluralidad de los mandamientos encuentra su unidad en la caridad, y la caridad es el mandato absoluto (cf. Rom 13,10). *Verdaderamente:* está al principio de la apódosis por énfasis (cf. Jn 8,31). Juan usa este adverbio ocho veces, tantas como aparece en el resto del NT. Equivale a *efectivamente*, de hecho, no sólo de palabra, realizando plenamente una noción [11]. *En él:* en ese fiel, literalmente «en este» paralelo al ἐν τούτῳ del mentiroso anterior. *La caridad de Dios:* según Spicq, la mejor traducción de ἀγάπη no es «amor», término equívoco y cargado de sentimentalismo; «caridad» sería más adecuado, pero está demasiado cargado por la aportación cristiana; quizá el mejor equivalente sea «predilección», que significa elección deliberada y prescinde de la afección instintiva y todavía más de la emoción [12].

En el concepto de ágape en el NT se encierran tres elementos: *a)* Una plenitud de significación, procedente del uso escriturístico, sobre todo en los LXX, que comprende cualquier género de amor, sin excluir el afecto tierno ni la inclinación natural. *b)* Un elemento ético, de elección y estimación, procedente del uso clásico: ágape es un amor lúcido, todo impregnado de estima y de respeto hacia aquel a quien se ama; se le admira, se le aclama e incluso se le venera. *c)* Un matiz religioso, pues Dios de algún modo entra en el concepto como sujeto, como objeto o como motivo del amor. Ya en los LXX la mayoría de las veces aparece con este color religioso. El ágape está transido de veneración, de deferencia y de religión [13]. En todas las formas de la verdadera caridad se halla ese matiz: veneración y adoración en el amor a Dios; estima y respeto en el amor al prójimo [14].

La caridad, que es virtud esencial en el cristianismo, reluce de modo especial en San Juan. A su evangelio se le ha llamado el evangelio del amor; lo mismo cabría decir de su epístola. En el NT, el verbo ἀγαπάω ocurre 141 veces, y el sustantivo ἀγάπη 118, y ἀγαπητός 61. Pues en sólo Juan aparece el verbo ἀγαπάω 72 veces,

[10] Cf. A. Sustar, *De caritate apud S. Ioannem:* VD 28 (1950) 265, y Schrenk, art. ἐντολή: ThWNT II 550-551.

[11] Cf. C. Spicq, *Agape dans le NT* III p.247 not.5.

[12] Cf. Spicq, *Agape. Prolegomènes à une étude de la théologie néotestamentaire* (Lovaina 1955) 210.

[13] Cf. G. Thils, *Santidad cristiana* (trad. española Salamanca 1960) 287.

[14] Sobre los tres elementos, cf. A. Sustar, l.c. p.116.

mientras que en Pablo 33 veces. En cambio, en la frecuencia del sustantivo ἀγάπη la preeminencia la tiene Pablo, que lo usa 78 veces, mientras que Juan sólo 30 [15].

La caridad de que habla 1 Jn es una realidad sobrenatural dada por Dios al hombre, no una mera respuesta psicológica procedente de la gratitud del hombre. Juan se mueve en el terreno ontológico, no en el psicológico. Así enfocada, la caridad del hombre es una verdadera participación de la caridad increada de Dios. Santo Tomás dice: «La caridad es la misma esencia divina. Así, la caridad con la que formalmente amamos (al prójimo) es cierta participación de la divina caridad» [16]. Es un verdadero don real de Dios, que el hombre no recibe de manera pasiva, sino que lo acepta libremente y coopera con él con todas sus fuerzas. «Hace falta—escribe Mouroux—que Dios ame primero; que El acumule en el hombre la potencia de amar; que El dé la capacidad activa y el poder eficaz de amar en retorno. El se hace a sí mismo, por pura gracia, el acto de esta potencia, y la hace divina por participación [17]. Naturalmente, este hombre, sujeto de la caridad, es el hombre elevado por la gracia y hecho partícipe de la naturaleza divina, es decir, el hijo de Dios. ¿Ese genitivo *de Dios* es subjetivo u objetivo? Los autores se dividen. Unos, los más antiguos, se inclinan por el sentido objetivo: nuestro amor a Dios. Entre ellos Zorell, Plummer, Lagrange, Brooke, Moffatt, Hauck, Charue, Chaine [18]. Otros defienden el sentido subjetivo: el amor de Dios hacia nosotros. Así Abbott, Preisker, Warnack, Bonsirven, Asmussen [19]. No es genitivo objetivo por el contexto; la «verdad» de 2,4, como aquí la «caridad», son expresiones equivalentes para designar lo que el cristiano participa y lleva en sí de la naturaleza divina. Y precisamente lo que el autor quiere hacer resaltar es que esa participación de la naturaleza divina solamente se manifiesta en la observancia moral. Y no es genitivo subjetivo porque no tiene ningún sentido en el contexto, y queda, además, excluido por el modo de hablar.

El apóstol deja la expresión indeterminada con la intención de abarcar los dos sentidos (Sustar, Büchsel). Para Juan, el amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos ha amado; es decir, nuestro amor nunca hay que separarlo del suyo. Como avisa Zerwick, «hay que guardarse de no sacrificar a la claridad, por la sutil distinción de los genitivos, algo de la plenitud del sentido» [20]. Luego hay que entender este genitivo en un sentido pleno, *complexivo* o comprehensivo, que comprende el amor de Dios en los dos sentidos, subjetivo y objetivo, como don y como

[15] B. B. Warfield, *The terminology of Love in the NT:* Princ Th R 16 (1918) 1-45 y 153-203; Sustar, art.c. p.113.

[16] Th. Aquin., *Summa Theol.* 2-2,23,2 ad 1.

[17] Cf. J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme* (París 1947) 208.

[18] M. J. Lagrange, *L'Evangile selon S. Jean* p.155; J. Moffatt, *Love in the NT* (Londres 1930) 270-275.

[19] Cf. A. E. Abbott, *Johannine Vocabulary* (Londres 1905) n.2032 p.84; n.2034 p.85; H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes* (Giessen 1930) 50 not.1; H. Asmussen, *Wahrheit und Liebe* (Berlín 1939) 164.

[20] Cf. M. Zerwick, *Graec. bibl.* n.25.

respuesta; se llama también genitivo de «cualidad» (cf. 2 Cor 5,14). Defienden esta opinión Wescott, Schnackenburg, Büchsel, Spicq, Sustar, entre otros.

Es perfecta: el concepto «ser perfecto», «estar consumado», es más común en los escritos joánicos que en cualquier otro libro del NT, excepto la epístola a los Hebreos. El verbo τελειοῦσθαι se puede entender de tres maneras: *a)* Escatológicamente [21]: «un amor perfecto como debe ser al final» *(telos)* [22]. Es la tesis protestante (Preisker, Westcott). *b)* Como un *ideal de perfección* al modo griego, al que el hombre tiende por un desarrollo gradual y progresivo. «En el discípulo fiel y obediente, la caridad alcanza su más alto grado de desarrollo y llega a su plenitud o madurez, puesto que da fruto» (cf. Jn 15,8-10). Es decir, por el esfuerzo humano se llega a la plenitud de la caridad. Esta concepción sólo atiende al elemento humano. La sustenta Könn [23]. Esta concepción es de origen rabínico, probablemente de la raíz *gamar*, como muestran abundantemente los textos del mar Muerto [24]. *c)* Indicando de hecho un *estado perfecto.* Tal es el sentido del perfecto pasivo. Pero esa perfección no se ha alcanzado por un esfuerzo humano. Intervienen en ella dos elementos: divino y humano. El elemento divino—la caridad participada—, según la formulación joanea, en su mínimo grado es ya madura; es esa realidad única de naturaleza divina más o menos participada por el creyente. Lo que puede variar es su realización extrínseca, su proyección existencial hacia afuera en la observancia de los mandamientos.

«En el cristiano obediente, el único y divino ágape ya existe verdaderamente en toda su autenticidad» (Spicq). Sólo falta que esté integralmente realizado por el efectivo cumplimiento de la voluntad divina. En otras palabras, el amor está esencialmente dado por Dios al crearnos; pero ha de manifestarse y probarse. Por eso, quien dice ágape, dice manifestación y prueba de amor. La «perfección» del amor de Dios es fruto de la cooperación de Dios y del hombre. La forma pasiva del pretérito τετελείωται deja insinuado que la iniciativa y la conducción son de Dios. El hombre sólo puede retornar ese amor a Dios guardando sus mandamientos. *En esto conocemos* equivale a llegamos a saber. Usa la misma expresión de 2,3, formando con ella una «inclusio» o paréntesis. Según la Vulgata y la opinión más común, se refiere a lo que antecede. Los que por paralelismo con 2,3 lo refieren a lo que sigue (Chaine, Charue, Merk, Plummer...) tienen que admitir un nuevo criterio para el discernimiento de nuestra unión con Dios, lo que gramaticalmente no es posible por el giro inicial de 2,6, «El que dice». *Estar en* es una fórmula de inmanencia, típica de Juan. «Estar en El» equivale a la expresión paulina «In Christo Iesu». Este «estar en Dios» es un pálido reflejo de la interioridad o circuminsesión de las

21 Cf. R. Bultmann, *Das Evang. des Joh.* p.396 not.2.
22 Cf. Bauer: WB 1470-72; Spicq, *Agape, Analyse* III p.247.
23 J. Könn, *Glauben und Lieben* (Colonia 1953).
24 Cf. Sektenregel, I 8; II 2; IV 22, etc.; A. Schlatter, *Sprache und Heimat des 4. Evangelisten* 135 y 150.

mos que estamos en El. [6] El que dice que permanece en El, también

---

divinas Personas: «Mi Padre está en mí, y yo en mi Padre», que afirmó Jesús (Jn 10,38).

6 Esa última expresión le lleva a combatir un nuevo dicho gnóstico: «Permanecer en Dios». *El que dice,* o sea quien declara su posición, se obliga moralmente a proceder según ha declarado. Si alguno afirma que permanece en Dios, contrae la obligación implícita de imitar a su Hijo, que es la expresión encarnada de la voluntad del Padre. *Permanecer en El* es otra expresión favorita del apóstol. Ocurre en el cuarto evangelio 41 veces; en la primera epístola, 22; en la segunda epístola, tres; y en el resto del NT, 52 veces. «Permanecer en» es sinónimo de «estar en», pero mucho más vigoroso, pues le añade el matiz de la constancia exigido para que una conducta moral sea regular. Esta es la más frecuente fórmula joánica para designar la inhabitación de Dios o de sus atributos en el hombre, y a la inversa, la inmanencia del hombre en Dios (cf. Jn 15,6.7; 1 Jn 2,24; 3,24; 4,12). En Cristo y por Cristo, el cristiano, identificado con el Hijo, puede ser conducido a la unión con Dios de manera análoga y tan ínitima como están los sarmientos en la vid (Jn 15,4-7) [25]. En este progreso del conocimiento de Dios hasta permanecer en El, se advierte el clímax siguiente: 1.º, conocer (2,3); 2.º, estar en El (2,5); 3.º, permanecer en El (2,6), o sea: *cognitio, communio, constantia* (Bengel). *Debe,* ὀφείλει: indica una obligación íntima y personal, libremente aceptada. No usa δεῖ, *oportet,* que implica una necesidad exterior, que podría constreñir. Ya no es un mandato externo, una fórmula abstracta y jurídica, impuesta desde fuera, lo que el cristiano debe seguir, sino a Jesucristo, ejemplo vivo de obediencia al Padre. *Caminar* es un semitismo por «vivir moralmente», «observar una conducta». *Como El caminó:* no dice simplemente ὡς, «como», sino καθὼς, «así como». La imitación tiene que ser lo más exacta posible (cf. 2,18-27; 3,2,12.23; Lc 6,36). *El,* ἐκεῖνος, se refiere a Jesús, el único ser visible a quien podemos imitar. No se refiere a Dios (contra Bonsirven), que se designa por un pronombre distinto, αὐτός (cf. 1 Jn 3,3.5.16; 4,17). Ἀκολουθεῖν, seguir, acompañar, se reserva en los escritos joánicos para el seguimiento peculiar de los discípulos (cf. Jn 8,12) [26].

Mandato antiguo y nuevo. 2,7-8

Antes de entrar en el núcleo central de la moral cristiana: el mandato del amor fraterno, el apóstol, de manera algo contorsionada, hace una ligera disquisición sobre el carácter antiguo y nuevo del mandato de Cristo. Para San Juan, el sello de la verdad está en la adhesión a lo antiguo, a lo que se anunció desde el principio. Toda nueva concepción que no pertenezca al antiguo depósito se

[25] Cf. G. Pecorara, *De verbo «manere» apud Ioannem:* DivTh 40 (1937) 154-171; R. Schnackenburg, o.c. exc.4 p.91-94.

[26] Cf. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi* (Düsseldorf 1934).

él debe caminar como El caminó. [7] Queridísimos, no os escribo un

---

aparta de la verdad que procede de Dios. Cierto que el mismo Jesucristo al precepto del amor lo llamó nuevo. Pero en los años de la vejez de Juan ya no era nuevo para los cristianos, aunque para el mundo sería siempre nuevo. Tampoco entiende Juan por nuevos otros mandamientos que hubieran establecido los falsos maestros, como piensa Büchsel [27]. Ni siquiera habla de dos mandamientos, uno antiguo y otro nuevo, como escribe Wurm [28]. Mucho menos se puede pensar que haga un juego ingenioso de palabras con los términos «viejo» y «nuevo», según los supuestos paralelos de Windisch [29]. Más bien lo nuevo es el desprecio que los gnósticos hacían del precepto principal de cristianismo.

7 *Queridísimos,* ἀγαπητοί: invocación cariñosa, que se hará cada vez más frecuente conforme avance el discurso sobre la caridad. En total aparece cinco veces en esta carta (1 Jn 3,2.21; 4,1.7.11). *No os escribo un mandamiento nuevo:* la frase está estrechamente ligada a los versículos antecedentes. El plural «mandatos» de 1 Jn 2,3.4 aparece aquí en singular. El mismo cambio de 1 Jn 3,23 y 24. Y lo que más resalta es la negación inicial gravitando sobre el precepto. Literalmente el orden en griego es: «No un mandato nuevo escribo». ¿A qué mandato alude? ¿Al que antecede inmediatamente: la imitación de Cristo (2,6), o al que sigue: la práctica del amor fraterno? (9-11). Prácticamente no importa mucho la respuesta, pues en el fondo los dos significan lo mismo. Son diferentes aspectos del «caminar en la luz». En todo caso se trata de un mandamiento concreto, y no vagamente de todo el evangelio, en cuyo caso habría dicho «la palabra» o «la verdad».

No es nuevo porque no es novedad para ellos, los fieles. Es *nuevo,* καινός, en el sentido de original, aún no gastado; mejor, excelente, sublime [30]. No es νεός, nuevo, en el sentido de joven, de poco tiempo, que se aplica principalmente a las cosas orgánicas [31]. *Sino un mandamiento antiguo:* la antigüedad es relativa. Es viejo para los destinatarios, que lo habían oído desde el principio de su conversión. *Que tenéis:* en griego εἴχετε, en imperfecto, «teníais». La Vulgata traduce «habuistis», como si en griego estuviese en aoristo, como lo está el siguiente «audistis», ἠκούσατε. Y se explica porque entre la acción puntual y la acción lineal queda a veces como una zona de transición, sin límites perfectamente definidos: una sucesión de puntos forman una línea; una acción eventual (aoristo), a fuerza de repetirse, se convierte en duradera (imperfecto). Pero aquí el imperfecto, más que durativo, es «de conatu», tal como se usa con los «verba audiendi», «petendi», etc. [32]. Indica una acción en sí com-

[27] Cf. F. Büchsel, *Theologie des NT* (Gütersloh 1937) p.83-85.
[28] Cf. A. Wurm, *Die Irrlehrer im I. Johannesbrief:* BSt 8 (1903) 105.
[29] Cf. H. Windisch, *Die kathol. Briefe* p.114; H. J. Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* (Tübingen 1908) 332; A. Loisy, *Les épîtres dites de Jean* (París 1921) p.540.
[30] Cf. Zorell, *Lex. gr.* c.643; J. Leal: SENT I p.1008.
[31] Cf. Zorell, o.c. 687; Bauer: WB 714,2 y 972,1b.
[32] Cf. BDb n.328 p.203.

mandamiento nuevo, sino un mandamiento antiguo, que tenéis desde el principio. Este mandamiento antiguo es la palabra que oísteis.

---

pleta, pero cuya terminación aparece como retardada por una segunda acción. Para expresar ese complejo de duración y de retardo, los traductores se valen del presente: «tenéis». El imperfecto εἴχετε, junto al aoristo ἠκούσατε, no introduce ninguna diferencia fundamental. Solamente subraya la fuerza de obligación constante o duradera que tenía para ellos el mandato oído. *Desde el principio:* el significado de «ab initio», ἀπ'ἀρχῆς, depende del contexto. La palabra ἀρχή en Juan tiene unas veces sentido absoluto y otras relativo [33]. Para este pasaje se han sugerido varias interpretaciones: a) *Desde el principio del mundo:* el mandato del amor fraterno es el más antiguo de la humanidad. Se remonta al origen de la creación. Así Bisping, Rothe, Lütgert, Vrede [34]. Está escrito en el corazón del hombre por la ley natural, decía ya Ecumenio [35]. Es un instinto humano primigenio. La moral cristiana es en esto tan antigua como la humanidad. b) *Desde el principio de la Ley:* pues ya en el AT se lee: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18). La ética cristiana en este punto es continuación del judaísmo. c) *Desde el principio de vuestra vida cristiana:* ésta fue una de las primeras cosas que se os enseñaron. Cristianismo y caridad son contemporáneos en la historia y en el corazón de los creyentes [36]. Esta última interpretación parece la mejor, por el contexto y por el tiempo verbal, coetáneo a los destinatarios, en que habla el apóstol: imperfecto «teníais» y aoristo «oísteis»; no el perfecto. d) Según Asmussen, ἀρχή no tanto significa tiempo como un principio determinante o dirigente de la vida cristiana. Y ese principio es la caridad fraterna [37].

El precepto de la caridad no es inventado o añadido por el apóstol, como seguramente le oponían sus adversarios. Es nuevo en el mismo sentido que la doctrina. Su novedad es la de la nueva alianza (Lc 22,20; 1 Cor 11,25), la de la nueva creación (2 Cor 5,17) [38]. Pero para los cristianos que lo estaban oyendo desde el principio de su conversión, era antiguo. Y todo lo que después se les había anunciado y estaba en contradicción con esa tradición primitiva era «nuevo» y carecía de la autoridad necesaria. *El mandamiento antiguo es la palabra que oísteis:* la palabra comprende no sólo el evangelio escrito, sino también el oral: la tradición apostólica. Aunque no se dice quién predicó esa palabra que contiene el mandato decisivo, es evidente que fueron los apóstoles. Y tras los apóstoles se remonta en último término a quien tenía derecho para obligar: Jesucristo. Es, pues, una «palabra del Señor».

[33] Cf. H. Wendt, *Der «Anfang» am Beginne des ersten Johannesbriefes:* ZNW 21 (1922) 40.
[34] Cf. W. Lütgert, *Die Liebe im NT* (Leipzig 1905) 237; Id., *Die johan. Christologie* (Gütersloh[2] 1916) 215; W. Vrede, *Die Johannesbriefe*[4] (Bonn 1932) 155.
[35] Oecumenius, *In I Io.* c.2: MG 119,633-34.
[36] Cf. J. Bonsirven, o.c. p.108; A. Wurm, o.c. p.106-108.
[37] Cf. H. Asmussen, *Wahrheit und Liebe* (Berlín 1939) 14.
[38] Cf. B. B. Warfield, *Biblical and Theological Studies* (Filadelfia 1952) p.351-374.

[8] No obstante, os escribo un mandamiento nuevo, que se verifica

---

8 *No obstante, un mandato nuevo es el que os escribo:* Πάλιν, *iterum.* Es un asíndeton con conjunción: *Y sin embargo:* otra vez, de nuevo [39]. El adverbio πάλιν introduce una nueva perspectiva. Aquello que desde un punto de vista era un precepto antiguo, desde otro punto de vista es nuevo. Era antiguo, pero no anticuado; viejo, pero no en desuso (Plummer). Y ha sido renovado en un sentido más pleno; ha sido sancionado recientemente por obra de Jesucristo. La alusión secreta al Señor, del v.7, ofrece al autor un nuevo punto de vista, por el que el mandamiento antiguo se puede también llamar nuevo. La noche de la cena sacramental dijo Jesús a sus discípulos: «Un mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros» (Jn 13,34). Y esa novedad consiste en que se amen entre sí «como El nos ha amado»; con la misma disponibilidad y entrega hasta el extremo (Jn 13,1) con que El, el Maestro, lavó los pies a sus discípulos y ofreció su vida por ellos (Jn 15,13), con el mismo espíritu de sacrificio e idéntico olvido de sí mismo [40].

Lo característico del precepto en Juan es su aspecto cristológico. El Señor está en el centro del mandato y le confiere toda su novedad. El está en el fundamento, en la legislación, en el grado, en el modo, en el objeto, en el fin de la caridad. Toda la novedad procede de Jesucristo [41]. En una palabra, el precepto de la caridad es nuevo porque es *su* precepto [42]. *Lo cual se verifica en El y en vosotros:* en griego ὅ ἐστιν ἀληθὲς. 'Αληθές, verdadero, significa no sólo que es verdadero el contenido lógico de la frase, sino algo más. No dice que ahora sea verdad la novedad del mandato, porque antes no se anunció así o no se realizó así. Eso podría ser verdad de Cristo, antes de cuya venida no se anunció ni se practicó el mandato hasta el grado heroico que El lo hizo; pero no sería verdad de los cristianos. Así cae la opinión de Chaine, que cree hubo un nuevo mensaje para los procedentes del paganismo. Lo que afirma ἀληθὲς es que la novedad del mandato se manifiesta objetivamente como verdadera—*se verifica*—en Cristo y en los cristianos. O sea, la novedad del mandato es verdadera tanto por lo que respecta a Cristo, que lo promulgó de nuevo y lo vivió con nuevo vigor y ejemplaridad, como por lo que respecta a vosotros, que lo aceptáis de nuevo y os esforzáis por imitar el ejemplo de Cristo y practicar con denuedo su doctrina. La referencia a Jesucristo se hace a través de la alusión latente en el trasfondo del v.7. La lectura «en nosotros» hay que descartarla [43]. Nótese la repetición de la preposición *en:* «en El y en vosotros». Esto significa que en el caso

[39] Cf. BDb n.459,4; BAUER: WB 1104.
[40] Sobre la novedad del precepto cf. J. LEAL: SENT I p.1008.
[41] Cf. J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cena* p.33.
[42] Cf. P. JEDZINK, *Das Gebot der Nächstenliebe im Evangelium* (Braunsberg Ostpr. 1916) p.18; F. PRAT, *La charité dans la Bible*, art. *Charité:* DSp IX c.617; F. TILLMANN, *Das Johannesevangelium*⁴ (Bonn 1931) p.358; J. KÖNN, *Glauben und Lieben* (Colonia 1940) 52; L. CERFAUX: EThL 24 (1948) 321-22.
[43] Sobre el uso lingüístico de ἀληθὲς cf. CH. MAURER, *Ignatius von Antiochia und das Johannesevangelium* (Zurich 1949) 47.

en El y en vosotros, porque las tinieblas pasan, y la luz verdadera

de Jesucristo se verifica de manera diferente que en el caso de los fieles. El Señor promulgó el mandamiento del amor y fue la encarnación viviente y el ejemplo insuperable del amor. Los cristianos lo aceptan y se esfuerzan en seguirlo. Ambos ilustran a su modo la verdad y el vigor del mandamiento [44]. La especificación «en El y en vosotros» detrás de «verdadero» subraya vigorosamente el cumplimiento del mandato nuevo en las acciones personales y concretas de Cristo y sus fieles seguidores. *Porque las tinieblas pasan:* la afirmación antecedente nos da el fundamento y la luz para entender esta proposición algo difícil. *Porque,* ὅτι, es causal, no recitativo, contra la opinión de Bisping y Windisch. Introduce la razón de por qué él considera como un nuevo mandamiento lo que ha sido probado como verdadero por el ejemplo de Cristo y la propia experiencia de aquellos a quienes escribe. Es falsa, pues, la opinión de ὅτι recitativo, que quiere ver en la frase el contenido del mandato, pues lo que afirma nada tiene que ver con ningún precepto.

Las *tinieblas,* en general, designan la condición de los hombres sumidos en la ignorancia religiosa y en las negruras del pecado (cf. Mt 4,16; Jn 1,5); más en concreto, esos pecados o faltas, opuestos a la santidad (cf. 1 Jn 1,5). En lenguaje joánico encierran cierto matiz de hostilidad a lo divino y comprenden todo lo terreno, incluso lo demoníaco (cf. Jn 12,35). Así aquí [45]. Aparecen en contraste con la luz, significando metafóricamente esos dos mundos opuestos de la vida, la gracia, la salvación y la muerte, el pecado, la condenación [46]. Pero al contrario de la luz, las tinieblas son *impersonales.* Nunca se personifican; no son un efluvio de Satán, como la luz lo es de Dios o de Cristo. Las tinieblas son el resultado no de la presencia del malo, sino de la ausencia de Dios. Cuando las tinieblas se personifican, significando metonímicamente a los hombres sin Dios o contra Dios, la palabra griega que se usa es σκότος, no σκοτία, como aquí (cf. Ef 5,8) [47]. *Pasan,* más propiamente *están pasando,* tiempo presente pasivo de un proceso que continúa aún, no pretérito, como traduce la Vg, «transierunt». Este estado nuevo de cosas que caracteriza al cumplimiento del precepto de Cristo ha empezado ya: «Las tinieblas están en mengua, van desapareciendo; la luz verdadera muestra su poder creciente». *Y la luz verdadera brilla ya:* literalmente «la luz, la verdadera», para dar más énfasis a «verdadera»; la verdadera por antonomasia (cf. 1 Jn 1,2; 2,7). *Verdadera,* ἀληθινόν: no es el mismo adjetivo ἀληθὲς de antes; ἀληθὲς, verdadero, se opone a mentiroso; ἀληθινός se opone a ficticio, imperfecto, espúreo [48]; ἀληθὲς se refiere al orden lógico, y ἀληθινός al orden óntico. 'Αληθινός significa verdadero en sentido de genuino,

[44] Otros ejemplos de repetición véanse en 1 Jn 1,3 (donde se repite *con),* 1 Jn 20,2 (donde se repite *a).*

[45] Cf. ZORELL, *Lex. gr.* p.522; BAUER: WB 1500.

[46] Cf. BBW p.494ss; H. BAKOTIN, *De notione lucis et tenebrarum in Evang. Ioannis* 43.

[47] Cf. WB col.1501.

[48] Cf. ZERWICK, *Analysis philol.* p.555; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* p.170; J. LEAL: SENT I p.842.

típico, perfecto, «que realiza plenamente en sí el concepto que se ha formado uno de él». Así, Cristo y su evangelio son la «luz perfecta», en oposición a la luz imperfecta de la Ley y los Profetas y la luz falsa de la filosofía gnóstica. Esta acepción de «verdadero» es peculiar de Juan. En la epístola ocurre cuatro veces; en el evangelio, nueve, y en el Apocalipsis, diez; en cambio, en los demás libros del NT sólo aparece cinco veces. Y siempre en Juan con artículo repetido: p. ej., «la vid, la verdadera» (Jn 15,1).

La *luz* frente a las tinieblas, en dualismo tan vigoroso, es uno de los binomios antitéticos propios de Juan. Designan los dos mundos: el superior de la vida divina, que nos trajo el Verbo, y el inferior del pecado y la muerte. La imagen de la luz y las tinieblas se usa aquí de un modo parecido a la del día y la noche en la epístola a los Romanos: «La noche está avanzada, el día se avecina; lancemos, pues, de nosotros las obras de las tinieblas y revistámonos las armas de la luz» (Rom 13,12)[49]. Sobre el significado de «luz verdadera» en este pasaje se han dado varias interpretaciones: *a)* Para unos significa la luz de la verdad, la doctrina maravillosa de la caridad anunciada y practicada por Cristo. Conforme avanza la luz del evangelio, huyen las tinieblas del paganismo. Pero es claro por el contexto que hay también una alusión manifiesta a personas: El y vosotros. *b)* Para otros designa a Jesucristo, la «verdadera luz» (Jn 1,9). En la encarnación apareció triunfante, y a su paso se fueron disipando las tinieblas. Así Windisch, Stauffer, Bultmann[50]. Pero el Hijo de Dios asegura que como «luz» estará poco tiempo en el mundo (cf. Jn 12,35; 9,5); durante ese tiempo, El se llama con razón «luz del mundo». Luego la «verdadera luz» de este pasaje no es meramente el Cristo histórico de la encarnación. *c)* Pero es, dice Bultmann, Cristo continuado en la Iglesia, recordando la expresión «la Luz (el Verbo) en las tinieblas brilla» (Jn 1,5) y que aquí el verbo φαίνει, luce, está presente[51]. Tampoco es aceptable esta opinión; pues, en todo caso, Jn 1,5 se refiere al hecho de que el Logos era la luz de los hombres simplemente y 1 Jn 2,8 se refiere al pleno poder de la luz. Además, la frase de Jn 1,5 no tiene aquí un verdadero paralelo. Por tanto, la «luz verdadera» de 1 Jn 2,8 en ninguna hipótesis se refiere exclusiva y personalmente

[49] Cf. R. Schnackenburg, art. *Licht:* BBW p.500; J. C. Bott, *De notione lucis in scriptis S. Ioannis Ap.:* VD 19 (1939) 81-91; B. Bussman, *Der Begriff des Lichtes beim heiligem Johannes* (Münster 1957). Existen algunas diferencias, tanto representativas como objetivas, entre la luz en el cuarto Evangelio y en la 1 Jn, a saber: A) *Representativas:* En el evangelio, Jesús es la luz del mundo e ilumina a todo hombre; es, por tanto, fuente de luz. En 1 Jn, la luz designa simplemente a la santidad en la que se mueve el hombre unido a Dios. B) *Objetivas:* Son más importantes. La Luz que irradia Jesús es la Revelación; correspondientemente, caminar en la luz es la fe (cf. Jn 12,36). En 1 Jn, caminar en la luz se refiere a la conducta religioso-moral (1,7) y sus consecuencias (2,11). Pero tanto el incrédulo como el que no ama coinciden en que «no saben adónde van»; y para los dos vale el aviso del fin incierto y peligroso, para que no les sorprendan y obcequen las tinieblas (cf. Jn 12,35 con 1 Jn 2,11). Cf. R. Schnackenburg, *Die Joh. Briefe* p.100 not.4; R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum:* Philol. 97 (1948) 1-38; Id., *Das Ev. des Joh.* p.22ss; Id., *Theologie des NT* p.364ss.

[50] Cf. H. Windisch, o.c. p.114, que ve aquí un motivo escatológico: las tinieblas se disipan por la fe en la fuerza penetrante de la «luz verdadera», o sea en proximidad de la parusía. Cf. E. Stauffer, *Theologie des NT* p.107; R. Bultmann, *Théologie des NT* p.373.

[51] Cf. R. Bultmann, *Das Ev. des Joh.* p.26; A. Wikenhauser, *Das Ev. nach Joh.*

a Cristo. Este versículo nos ilumina cómo el mandato del amor se verifica no sólo en Cristo, sino también en los cristianos, «en vosotros», que con su conducta irradian también la verdadera luz. *d)* La interpretación más adecuada, pues, es que aquí la verdadera luz designa la caridad del *Cuerpo místico* entero: Cristo, cabeza, y los fieles. En efecto, la imagen pinta un contenido que comprende también a los fieles. Por la estrecha relación con lo que antecede (1,5-7) y lo que sigue (2,9-11), esa extensión del reino de la luz sólo puede designar la penetración bienhechora de la caridad a partir del Cuerpo místico. Y primariamente designa a los fieles. La inclusión de Jesús en esa consideración tiene lugar de manera lejana. Ciertamente que los cristianos poseen la luz, son «hijos de la luz», porque El vino al mundo; y esa luz de los bienes de salvación sólo llegará a su plena fuerza con la parusía de Cristo. Pero, con todo, no es la epifanía de Cristo, tanto en la encarnación como en la parusía, lo que se acentúa, sino sólo la situación salvífica general, o sea la verdadera luz de la religiosidad, según se manifiesta en los fieles. Con ello, el poder vivificante de la luz está avanzado entre las tinieblas gracias al vigoroso impulso que dio Jesucristo al mandato nuevo de la caridad con sus palabras y sus sublimes ejemplos. En los verdaderos cristianos se comprueba cada día más la fuerza divina de la luz que recibieron de Cristo, que se llama a sí mismo «luz del mundo» (Jn 8,12). Esta experiencia diaria es para el apóstol garantía y seguridad de que algo nuevo ha aparecido. *Brilla:* φαίνει significa *está brillando*, como antes *está pasando*.

Esa difusión religiosa de la luz conduce a la representación del «ser y caminar en la luz» de los versículos siguientes. Con un cambio muy gráfico: la irradiación de la luz de la caridad del v.8 se convierte en el v. 9-11 en caminar en la luz. El mismo cambio de ser en la luz, caminar en la luz, tuvo lugar en los v.1,5 y 1,7.

La práctica de la caridad es garantía de estar en la luz. 2,9-11

Ahora dice ya claramente Juan que se trata del amor fraterno. Es la primera vez que toca el tema. Aquí lo considera como condición indispensable para la comunión con Dios. Y lo desarrolla bajo la fórmula del binomio amor-odio. A las parejas de contrastes ya vistos, luz y tinieblas, verdad-falsedad, hay que agregar este nuevo par: amor-odio.

Un doble fin persigue: polémico y parenético. Argüir contra aquellos falsos maestros y refutar sus consideraciones morales destructivas, al mismo tiempo que subrayar la señal segura para distinguirlos: el amor fraterno. Esa refutación lleva anejo un fin positivo respecto de los fieles: el educarlos para un cristianismo activo y dinámico y estrechar los lazos fraternales de la comunidad.

La forma usada es la del esquema ternario, semejante a la de los v.2,4-6 y más aún 1,8-10. En cada uno de estos tres trípticos se enuncia un caso positivo entre dos afirmaciones de la actitud opuesta. Siempre con un avance y énfasis progresivo.

brilla ya. 9 El que dice que está en la luz y aborrece a su hermano, está en las tinieblas todavía. 10 El que ama a su hermano, permanece

---

9 *Está en la luz:* equivale a «conocer a Dios» (2,4) o «está en Dios» (2,5b). *Aborrece:* Μισεῖν (odiar) es demasiado duro. Mejor aborrecer. Es un hebraísmo por «no amar» (cf. Dt 21,15; 2 Sam 19,7; Mal 1,2), del que se encuentran también ejemplos en los ms. del mar Muerto [52]. *Hermano:* era un título usual y corriente entre los cristianos de la Iglesia primitiva, según parece claramente en Jn 21,23 y 3 Jn 3,5.10. Precisamente los escritos joánicos se caracterizan porque en ellos la designación de hermanos no era palabrería retórica ni moneda gastada. ¿A quién se llama en la carta «hermano»? Ciertamente no a los herejes. Estos son «los que aborrecen» a los fieles; los que en otro tiempo fueron hermanos, pero renegaron de la fe. Hermanos son, pues, los fieles ortodoxos.

¿Qué extensión tiene el término «hermano»? ¿Se usa en sentido estricto o en sentido amplio? En sentido estricto designa al «correligionario», «al hermano en religión, al redimido y nacido de Dios». En sentido amplio, hermano es el «congénere», cualquier miembro de la familia humana, sea o no cristiano; en una palabra, el prójimo. En el NT, la voz «hermano» presupone un vínculo físico o moral. Se usa, por tanto, en sentido estricto [53]. Y si bien hay pasajes en que parece usarse «hermano» con el significado lato de prójimo (cf. Mt 5,22; 7,3; 18,15; 23,8; Lc 6,41; 17,3; Sant 4,11), en el fondo late siempre, sin embargo, ese vínculo espiritual de la hermandad. Juan, en cambio, nunca llama «hermano» al prójimo en general, sino solamente a los miembros de la comunidad cristiana. Ahora sólo piensa en el aborrecimiento de los heretizantes contra los cristianos fieles. De los demás miembros del género humano prescinde. Nótese que usa «hermano» en singular, con un sentido genérico: cualquier hermano, todos los hermanos. *En las tinieblas:* con artículo, para subrayar el contraste con la luz. Ese mal cristiano que no ama a su hermano no ha salido todavía de las tinieblas morales e intelectuales, del dominio de Satán, de quien pretendía haberse librado. *Todavía:* ἕως ἄρτι, «aun hasta ahora», es una combinación peculiar, que aparece en Jn 2,10; 5,17.26-24; Mt 11,12; 1 Cor 4,13; 8,7; 15,6. Ἄρτι indica el momento presente, pero no de una manera absoluta, sino respecto del pasado o del futuro. El sentido es claro: a pesar de la luz «que está brillando», ese gnóstico que no ama «todavía hasta el presente», «hasta ahora», aun después de bautizado, sigue bajo el imperio del maligno, en la lobreguez de sus tinieblas. La luz en el hombre es tinieblas hasta que no se extinguen con el amor. «El convertido del paganismo—dice San Agustín—que profesa el cristianismo y tiene odio a su hermano, está en tinieblas aún ahora».

10 *El que ama:* participio de presente; ὁ ἀγαπῶν es para Juan la definición del creyente, del auténtico discípulo, nacido de Dios,

[52] Cf. SEKTENREGEL, 1,3,9.
[53] Cf. VON SODEN, art. ἀδελφὸς: ThWNT I p.144.

por oposición al «que no ama», ὁ μὴ ἀγαπῶν, y no conoce a Dios (cf. 1 Jn 3,14; 4,7-8). Aparece por primera vez en la carta el verbo ἀγαπάω, amar, tan frecuente en el NT, sobre todo en Juan, quien lo emplea 72 veces: 37 en el evangelio y 28 en esta primera epístola, y significa ese amor de predilección deliberada que es la caridad. Amar para Juan no es solamente una virtud fundamental, es un estado: amar a Dios y a los hermanos (cf. 1 Jn 4,21). Ese estado dilectivo supone, por una parte, que se es divinamente engendrado, que la semilla divina permanece en nosotros; y por otra, que ese amor se manifiesta en las obras, que se obra movido por la caridad. «El que ama» es de otra raza que «el que no ama», engendrado del diablo, mentiroso, que permanece en las tinieblas de la muerte (cf. 1 Jn 3,10.14; 4,20) [54].

El objeto del amor para Juan es el *hermano* en sentido estricto, el cristiano fiel, hijo de Dios [54 bis]. En cambio, para los sinópticos es el «prójimo» (Mt 22,34; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28), que designa a cualquier hombre—recuérdese la parábola del samaritano (Lc 10, 29-37)—, incluso al enemigo (Mt 25,43-48). Y lo mismo para Pablo. Juan nunca habla de la caridad hacia el prójimo, sino de caridad hacia el hermano y de caridad mutua entre los hermanos de la misma comunidad y fe. Frente a la universalidad de la caridad, tan evidente en los demás escritores del NT, se ha lanzado la teoría de la limitación y exclusividad de la caridad en Juan. Sin embargo, nadie ve por ello oposición entre los escritos joánicos y los demás del NT. Las explicaciones dadas han sido varias. Se pueden resumir en dos grandes grupos: sentencias conciliadoras y sentencias diferenciadoras.

SENTENCIAS CONCILIADORAS.—Para San Agustín, la caridad fraterna incluye la caridad del prójimo y del enemigo [55]. Para otros, «hermano» y «prójimo» significan lo mismo. Así Santo Tomás: «Y no importa que se diga prójimo o hermano o amigo..., porque por todos ellos se designa la misma afinidad» [56]. Estio: «hermano llama a un hombre cualquiera, esto es, al prójimo» [57]. Zuinglio (*in Jn* 3,10): «Aquel a quien Cristo en el evangelio de Lucas entiende por la voz prójimo, le llama Juan aquí hermano» [58]. Para otros la distinción no tiene importancia. Así Woroniecki, Weber, Kuss, Chaine [59]. Chaine intenta reducir explícitamente Juan a la sentencia de los sinópticos.

SENTENCIAS DIFERENCIADORAS.—*Negativas* propiamente no hay ninguna, antes todos admiten que la caridad fraterna de que habla

[54] Cf. C. SPICQ, *Agape* III p.248.
[54 bis] Cf. M. BOUTTIER, *La notion de «frères» chez S. Jean:* RHPHR 44 (1964) 179-190.
[55] Cf. AUGUSTINUS, *In I Ep. Io.* 10,7: ML 35.2059 y 2041.
[56] TH. AQUIN., *Summa Theol.* 2-2,44,7c.
[57] W. ESTIUS, *In omnes D. Pauli Epistolas, item in catholicas commentarii* III p.694.
[58] Citado por G. EICHHOLZ, *Glaube und Liebe im ersten Johannesbrief:* Evang. Theol. 4 (1937) 436 not.33.
[59] Cf. H. WORONIECKI, *La place des préceptes de charité dans l'ensegneiment du catechisme:* Ang 25 (1948) 20; H. WEBER, *Das Wesen der Caritas* p.66-69; O. KUSS, *Die Theologie des NT*² p.137; J. CHAINE, o.c. p.209.

Juan no niega la caridad del prójimo ni explícita ni implícitamente. Simplemente guarda silencio. Los que no son miembros de la comunidad no los toma en consideración. En la gran familia del Padre no se dice nada acerca de quienes no le conocen. No son excluidos, pero tampoco son incluidos expresamente. Juan habla de la caridad fraterna, y los demás escritores neotestamentarios hablan de la caridad del prójimo. Así Bultmann, Asmussen, Dodd [60].

Sentencias *restrictivas:* la caridad fraterna está incluida virtualmente en la caridad del prójimo. Esta implica a aquélla. Así, Bonsirven admite que «hermano» tiene un sentido restringido, pero virtualmente tiene un alcance universal.

Esa implicación virtual se puede entender *estáticamente:* todos los hombres pueden pertenecer a la comunidad fundada por Cristo. Así Büschsel. O bien *dinámicamente,* como una fuerza vital que tiende a extenderse más y más, y atraer a sí a todos y a todas las cosas (Jn 12,32). «Hablar aquí del particularismo de S. Juan—dice Huby—, de los límites restrictivos que impone el ágape, porque lo recomienda directamente a los fieles entre sí, es atribuirle sin razón la idea de la Iglesia como de una sociedad estática y la concepción de un ágape como de una virtud reservada a la comunidad cristiana, siendo así que ella es un impulso que tiende a alcanzar a todos los hombres, a ejemplo de Cristo, Salvador del mundo, que se ha hecho víctima de expiación no por nuestros pecados solamente, sino por los de todo el mundo (1 Jn 2,2; Jn 3,17)» [61].

Sentencias *perfectivas:* la caridad fraterna es la perfección de la caridad hacia el prójimo. La caridad del prójimo tiende hacia esta forma perfecta de amor entre los miembros de la familia de Dios. La razón por la que Juan sólo hable de esta forma perfecta se encuentra en las circunstancias en que el Señor impuso este su precepto y en que el apóstol escribe a la comunidad cristiana para consolidar su vida interna y fortalecerla contra los peligros externos de los gnosticizantes [62]. Y la circunstancia principal es que el amor es la característica del mundo superior de la luz, en que se mueven los hijos de Dios, mientras que la ausencia del amor, el odio, es lo que caracteriza al mundo de las tinieblas. Por eso—dice Spicq—San Juan pone como objeto de la caridad no el prójimo ni el enemigo, sino el hermano, es decir, todos aquellos que pertenecen al mundo de la luz: los hijos de Dios unidos al Padre de los cielos en Cristo.

Permanece en la luz: el que ama de esa manera, no sólo ha entrado en la luz, sino que ha hecho de ella su *mansión,* habita en la luz. Es decir, permanece en comunión con Dios, que es Luz (1,5). Se puede, por tanto, decir de él que es un verdadero creyente (cf. Jn 12,46) [63]. El presente μένει corresponde al participio de

[60] Cf. R. Bultmann, *Aimer son prochain, commendement de Dieu:* RHisPhilRel 10 (1930) 405-406; H. Asmussen, *Wahrheit und Liebe* p.108; C. H. Dodd, *The joh. Epistles* p.xlvi.

[61] Cf. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique* (París s.d.) p.183.

[62] Cf. F. X. Monse, *Johannes und Paulus:* Ntl. Abhl. (Münster W. 1915) V 2-3 p.150.

[63] Cf. M.-E. Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de San Jean:* RB (1949) p.374.

presente ἀγαπῶν y señala la permanencia de esta unión con Dios por el conocimiento y el amor. Así exhorta indirectamente a sus cristianos a guardar el mandamiento del amor. *Y no hay tropiezo en él:* Σκάνδαλον significa tropiezo, peligro de caída, ocasión de pecado. Desde luego no significa «mancha», «defecto»; por eso la traducción de Bauer: «en él no existe ninguna mancha», no está justificada[64]. Tampoco se puede decir que esté tomado aquí σκάνδαλον en sentido metafórico, como pretende Stählin[65]. Ἐν αὐτῷ puede ser masculino o neutro. Puede, por tanto, referirse, o bien a «el que ama», o bien a «la luz».

Varias interpretaciones se han dado a esta frase:

No hay nada en él que sea peligro de *tropiezo para él mismo:* así la mayor parte de los exegetas modernos (Brooke, Windisch, Chaine, Hauck, Stählin, Ambroggi, Bonsirven). En su favor milita el gran apoyo del contexto, sobre todo el v.11. Además, si pensáramos en el estado opuesto: «el que odia a su hermano», nada sugiere que ese mal hermano induzca a otros a error, pues lo que se considera es su propia condición tenebrosa.

No hay en él nada que sea ocasión de *tropiezo para los demás.* Sostienen esta tesis Schnackenburg, Büchsel. Argumentos a su favor hay varios: *a)* El uso de ἐν con σκανδαλίζειν en los sinópticos; p. ej., Mt 11,6: «Bienaventurado el que no se escandalizare *de mí*» (ἐν ἐμοί). Igual en Lc 7,23; Mt 13,57; Mc 6,3. Donde se ve que σκάνδαλον comúnmente significa daño causado a otros. *b)* El mismo uso en el lenguaje rabínico[66]. *c)* Además, éste sería un segundo motivo de exhortación a los fieles para la práctica de la caridad.

En la luz no hay nada que sea ocasión de *tropiezo.* Donde σκάνδαλον se refiere a φωτί. Defienden esta versión Hering y Spicq[67]. Argumentos a su favor son: *a)* La magnífica antítesis que hace con el v.11: «no sabe adónde va». *b)* El estrecho paralelismo con el pensamiento de Jn 11,9: «Si uno camina de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo; pero, si uno camina en la noche, tropieza, porque le falta la luz». *c)* Su correspondencia con el AT; p. ej., Salmo 119,165: «Mucha paz gozan los que tu ley aman, y para ellos no hay tropiezo alguno». Los LXX omiten la preposición ἐν, pero el sentido es semejante. *d)* Por fin, esta interpretación tiene la ventaja de que en ella σκάνδαλον conserva su sentido activo, que es el único que emplea Juan. (Cf. Ap 2,14.)

Las tres opiniones se complementan; sobre todo la mayoría de los argumentos de la tercera valen también para la primera. Efectivamente, el que ama anda en la luz y, por tanto, no tropieza. En la luz no hay ningún lazo que nos pueda engañar, porque el que camina en la luz, ve la trampa y la esquiva (Ambroggi). Y la luz equivale al amor. En esta última parte del versículo, Juan subraya la seguridad que resulta de la práctica del amor. Este es garantía de

[64] Cf. Bauer: WB 1370,3.
[65] Cf. G. Stählin, *Skandalon* (1930) 179-183.
[66] Cf. A. Schlatter, o.c. p.147.
[67] Cf. J. Hering, *Y a-t-il des Aramaïsmes dans la première Epître johannique?:* RevHist PhilRel (1956) p.121.

en la luz y no hay en él tropiezo. [11] Pero el que aborrece a su herma-

---

que no caeremos. A la inversa, el que no ama a su hermano, está y anda en las tinieblas, y está seguro de tropezar y de perderse. Se puede concluir, pues, que el amor orienta toda la vida moral, bajo la luz de Dios, con tanta prudencia como eficacia, según había enseñado Pablo en 1 Cor 13,4-7.

11 *Pero:* conscientemente δὲ vuelve al apóstol al mismo pensamiento, pero a la inversa, para llegar a la misma conclusión del final del v.9. Pero esa repetición es el puente para continuar más adelante dicho pensamiento y sacar sus últimas consecuencias: por la falta de amor fraterno se ha alejado de Dios, está en las tinieblas. *Anda en las tinieblas:* de «estar en las tinieblas» pasa el pensamiento a «caminar en las tinieblas». Para el que no ama, las tinieblas son el escenario de su actividad, el ambiente que le rodea. En 1,6, «caminar en las tinieblas» era motivo de exclusión de la comunión con Dios. Aquí en 2,11 se presenta como consecuencia de la separación de Dios. Es un cuadro de tintas sombrías y tristes en el que pinta la situación dificultosa del que cae en contradicción con Dios. Es semejante al ciego que palpa en la oscuridad. El cuadro se corresponde casi palabra por palabra con Jn 12,35. Pero en este pasaje evangélico Jesús anuncia la inminencia de las tinieblas, mientras que aquí, 2,11, han venido ya para el que no ama. *Y no sabe adónde va:* literalmente «adónde se dirige». Ποῦ es un adverbio estático «donde», no de movimiento «a donde». Pero en Juan va con frecuencia unido a un verbo de movimiento, sobre todo al verbo usado aquí ὑπάγειν (cf. Jn 3,8; 8,14; 12,35; 14,5; 16,5). En el NT, esta construcción sólo aparece en Heb 11,8. Esos dos matices contrapuestos de quietud y movimiento posiblemente estén incluidos en la frase: «No sabe dónde está y adónde va caminando»; esto es, no conoce su pecado ni la dirección a la que le conduce su pecado. La explicación que da San Cipriano parece demasiado terminante: «porque marcha, sin saberlo, a la gehenna; ignorante y ciego corre al castigo» [68]; pues el texto no dice que los que hayan caído en tinieblas no tengan salvación. *Porque las tinieblas cegaron sus ojos:* ésta es la última y más terrible consecuencia de esa falta de amor: las mismas tinieblas le han cegado los ojos del espíritu. No se debe debilitar la fuerza de la expresión traduciendo cegar por «ofuscar», pues el verbo τυφλοῦν significa «hacer ciego» (cf. 2 Cor 4,4), y en Juan precisamente señala la ceguera del incrédulo (cf. Jn 12,40). El verbo está en aoristo, ἐτύφλωσεν, que significa la ceguera que sobrevino una vez para siempre algún tiempo atrás. Aquí es aoristo complexivo, que indica conclusión y resultado de una acción que duró largo tiempo [69]. Por eso no hay que pensar en un influjo satánico inmediato ni en que la luz y las tinieblas sean dos principios metafísicos o dos potencias primitivas antagónicas. Basta simplemente admitir la ceguera como resultado de una acción

[68] S. CYPRIANI, *De celo et livore* XI: ML 4,671.
[69] Cf. BDb p.205 n.332.

no, está en las tinieblas y en las tinieblas anda, y no sabe adónde va, porque las tinieblas le cegaron sus ojos.

---

mucho tiempo repetida. Como disminuye la potencia visiva en animales mantenidos durante largo tiempo en lugar oscuoro, p. ej., las minas, de igual modo la conciencia que continuamente no es oída, cesa por fin de actuar.

Afirmaciones consoladoras. 2,12-14

Muchos problemas plantea este trozo. ¿Es una simple introducción o preparación para la prohibición que sigue de amar al mundo, o bien tiene en sí una finalidad propia: la de confortar con seguridades de salvación a sus lectores? Por otra parte, ¿qué sentido tienen esas seis categorías de personas divididas en dos grupos de tres? Sus diversos nombres, ¿designan la edad física o la espiritual? ¿Por qué el verbo en las tres primeras proposiciones va en presente, «escribo», y en las tres últimas en aoristo, «escribí»? La conjunción ὅτι que abre las seis oraciones subordinadas, ¿tienen valor causal o completivo? Respondamos brevemente a cada una de las cuestiones.

El cambio de tiempo.—Está suprimido en la Vulgata Clem., que sólo trae *scribo*, siguiendo la lectura de diversos códices secundarios. Pero está atestiguado por los mejores códices latinos, y sobre todo por el griego: γράφω en los tres primeros períodos y ἔγραψα en los tres últimos. Sobre el cambio del presente en aoristo se han dado múltiples interpretaciones, a saber: *a)* el presente *escribo* se refiere a la epístola; el aoristo *escribí*, al evangelio, que fue escrito antes y al que acompaña aquélla. Juan primero explica por qué *está escribiendo* esta carta y después, con razones en parte las mismas y en parte distintas, por qué *escribió* el evangelio, al que hace alusiones tan frecuentes. Así Plummer. *b) Escribo* se refiere a la epístola; *escribí*, a una epístola anterior. Así Windisch y Wendt. Pero de los escritos joaneos no se deduce con evidencia que se haya perdido tal epístola anterior. Y, además, lo lógico sería repetir primero lo ya dicho (cf. 1 Cor 5,9.11) [70]. *c)* El presente se refiere a toda la epístola; el aoristo, a la parte anterior de la misma hasta 2,11. Esta explicación sería más satisfactoria si *escribí* precediera a *escribo* y si las razones de cada tríptico fueran más diferentes. Esta es la opinión preferida por Brooke. *d)* El presente se refiere a la parte de la carta que sigue, y el aoristo a la parte precedente. Realmente es una solución peregrina. Las mismas objeciones que se ponen a la explicación anterior valen todavía más para la presente. *e) Escribo* lo usa cuando habla desde su punto de vista de autor; *escribí*, cuando lo hace desde el punto de vista de los lectores. Fácilmente se refuta esta opinión, pues no es verosímil que hubiera hecho tres afirmaciones desde su punto de vista propio y luego las repitiera desde el punto de vista de los destinatarios. Y, además, si lo hubiera

[70] Cf. Windisch, o.c. p.105; H. H. Wendt: ZNW (1922) p.140ss.

hecho así, ¿qué razón hay para ese cambio? *f)* Otra opinión es que la repetición está hecha para darle más énfasis al pensamiento. Y aducen el ejemplo de Jn 19,22: «Quod scripsi, scripsi»; y el de Pablo: «Gaudete... iterum dico gaudete» (Flp 4,4). Eso explicaría la repetición, pero no el cambio de tiempos. Además, en los ejemplos propuestos, los *mismos* tiempos se repiten; no hay cambio de tiempos, aunque haya repetición y énfasis. No guardan, pues, analogía. *g)* Otra hipótesis es la de Law [71], calificada de ingeniosa por Brooke. Juan pudo ser interrumpido al terminar el v.13, y después, al volver a coger la pluma, con la nueva perspectiva de tiempo, repitió parcialmente lo último escrito, diciendo *escribí* donde antes había dicho *escribo*. *h)* Para otros se trata de un *aoristo* epistolar o literario, equivalente a nuestro presente. Como en el latín «scripsi» o «scribebam» y en griego ἔπεμψα significando una acción contemporánea a la composición y envío de la carta (cf. Act 23,30; Flp 2,28; Col 4,8; Ef 6,22; Flm 12). Lo mismo hay que decir de ἔγραψα en varios pasajes, como 1 Cor 5,11; Gál 6,11; Flm 19,21; 1 Pe 5,12 y, sobre todo, Jn 2,21 [72]. Esta es la sentencia más probable para Ambroggi, quien ve aquí un artificio literario debido al gusto semítico por el paralelismo: «Para evitar la repetición monótona, San Juan en la segunda serie usa el aoristo epistolar como sinónimo del presente usado en la primera serie». La misma sentencia tienen Bultmann, Büchsel, Calmes, Chaine, Zerwick. *i)* Por fin, otra interpretación es que efectivamente son tiempos distintos. No hay equivalencia entre el presente y el aoristo. Y esa variación se usa para evitar la monotonía martilleante del mismo verbo repetido seis veces. El cambio de tiempo no es, pues, más que un recurso retórico. Así Schnackenburg. En conjunto, de todas estas interpretaciones, la más satisfactoria parece ser la *h)*, del aoristo epistolar; y después de ella la *a)*, que da significado inteligible a cada tiempo y justifica el cambio repentino.

Las diferentes clases de destinatarios.—El trozo se compone de dos trípticos, cada uno integrado por tres categorías de personas: niños, padres, jóvenes. Hay que distinguir el primer término: niños, de los otros dos.

Niños. Se designan con distintas palabras en uno y otro tríptico. En el primero se llaman τεκνία, hijitos. En el segundo, παιδία, niñitos. El primero es muy frecuente en Juan (1 Jn 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4-5,21). Παιδία es un diminutivo sinónimo de τεκνία (1 Jn 2,14; 2,18). Como son términos equivalentes, no es necesario buscar una interpretación diferente para cada caso.

Esta primera palabra designa a todos los lectores en general, sin referencia ninguna a edad o posición en la comunidad. Παιδία o τεκνία no significan aquí niños de tierna edad o cristianos nuevos en la fe, contra la opinión de Windisch, que parece inclinarse por la distinción de tres categorías según la edad. Son términos de

[71] Cf. Law, *The tests of Life* p.309.
[72] Debrunner lo disputa en los pasajes de 1 Cor y Gál. Cf. BDb § 334 p.206.

cariño, usados constantemente en sentido metafórico por el anciano apóstol al dirigirse a todos sus «hijos queridos». Aparte de que lo que a ellos les dice no es propio y peculiar de los niños.

Padres y jóvenes. Estos dos términos juntos se pueden tomar en varios sentidos: a) *En sentido propio* o físico, según la edad. Con ellos se designa a los mayores y a los más jóvenes entre los cristianos de la comunidad. Esto justifica perfectamente el orden de cada tríptico: primero la comunidad entera, después los mayores y últimamente los jóvenes. Si «niñitos» se refiriese a la edad, el orden más lógico sería: «niños, jóvenes, padres», o bien «padres, jóvenes, niños». Además, lo que a ellos se dice está en consonancia con la diferencia de edad. b) *En sentido metafórico o espiritual* lo han entendido muchos comentaristas, siguiendo a Orígenes y San Agustín. «Padres» y «jóvenes» designarían los diversos grados de la perfección cristiana o las diversas edades de la vida espiritual, según la escala ascendente que llega hasta la perfecta edad o estatura de Cristo (Ef 4,13). Esta interpretación es posible, pero parece que Juan no excluye el sentido propio o físico. c) Por eso, otros opinan que el apóstol incluye los dos sentidos. Los más avanzados en edad serán también los que más hayan progresado en la vida espiritual. Así lo entiende Ambroggi. d) La que no parece admisible es la sentencia de Dodd, que cree se trata de una *figura retórica* para designar a todos los cristianos. Pues si la 1 Jn quisiese atribuir a todos los cristianos la misma fuerza de la juventud y la madura experiencia de los años en la fe, sería de esperar que esto lo hubiese dicho más claro, y no en tres breves apóstrofes. Sin embargo, San Agustín *piensa* que *todos* los lectores están incluidos en todas las categorías. Los cristianos, desde un punto de vista, son niños; desde otro son jóvenes, y desde otro, ancianos. Y nada se opone a que todos sean aludidos en los tres casos, por tener la vida cristiana de todos analogías con la juventud, la madurez y la ancianidad.

Valor de la conjunción "OTI.—Dos sentidos se le dan: 1) *causal*, «porque»; y 2) *completivo* u objetivo, «que». La primera sentencia la tienen la mayoría de los autores: Brooke, Büchsel, Charue, Ambroggi, Plummer, Zerwick, Nácar. Este breve paréntesis de los v.12-14 parece introducido, dice Charue, para explicar mejor los motivos que ha tenido el apóstol para escribir esto. Y no hay que pensar, como lo hacen Brooke y Büchsel, que el complemento de γράφω sea el μὴ ἀγαπᾶτε del v.15, pues entonces habría que esperar repetido este complemento y, además, debería estar más cercano al v.12. Precisamente la repetición seis veces del verbo «escribir» al principio de la frase, le da a la oración con ὅτι el mayor relieve y peso. Además, la expresión *os escribo* no necesita ser precisada por una proposición declarativa posterior, pues ya ha salido antes el mismo *os escribo* (v.7.8 y 1), y aquí no hace más que repetirlo enfáticamente. Prefieren el sentido completivo Bonsirven, Schnackenburg, Rothe, Bover. Pues si ὅτι tuviese valor causal, en la prótasis debería haber un complemento pronominal:

[12] **Os escribo a vosotros, hijitos, porque vuestros pecados os han sido perdonados por su nombre.** [13] **Os escribo a vosotros, padres,**

«os escribo esto». Pero esta misma objeción valdría para el sentido completivo: a la oración completiva debería anteceder un pronombre: ταῦτα. Parece, pues, preferible la sentencia causal. Precisamente *porque* están en comunión con Dios y tienen un conocimiento experimental de su paternidad divina es por lo que pueden dirigirse a El con confianza de que serán oídos (Brooke).

12 *Os escribo:* no «os aseguro», como pretende Bonsirven. *Hijitos:* todos sus lectores. Como en 2,28; 2,7.10, etc. *Han sido perdonados:* verbo en perfecto pasivo de indicativo. La deuda está extinguida de modo durable y definitivo. Las cuatro ilusiones que había denunciado el apóstol en los gnosticizantes, sobre todo la oscura amenaza con que terminó el versículo anterior (2,11), cerniéndose sobre todos los que no ejercitan la caridad fraterna, debió de despertar en los lectores el temor de si ellos no habrían caído en esas ilusiones, y consecuentemente en el pecado, y, por tanto, si verdaderamente caminaban en la luz y poseían la comunión con Dios. El apóstol, para tranquilizarlos, les da seguridad de que sus pecados les han sido perdonados. Como se ve, el pensamiento gira todavía alrededor del tema «comunión con Dios y pecado». *Por su nombre:* no puede ser otro que el nombre de Jesús. Ya ha dicho que la remisión de los pecados se obtiene por la propiciación de Jesucristo (cf. 1,7.9; 2,2), por el derramamiento de su sangre. El nombre de Cristo significa simplemente la persona de Cristo. Pero no se trata de atribuir una virtud cualquiera al nombre de Jesús. Los nombres en la Sagrada Escritura se dan constantemente para significar un carácter especial de la persona o la función que va a desempeñar. Jesucristo significa Salvador y Mesías. Por esa función de Mediador entre los hombres y Dios es por lo que los pecados les han sido perdonados. No hay que limitar, como lo hace Windisch, esa acción salvadora al momento del bautismo, creyendo que se trata de niños en sentido estricto y que en esta frase, «por causa de su nombre», hay una alusión a la invocación del nombre de Jesús en el acto del bautismo. Porque los destinatarios llevan con derecho el nombre de Cristo, e.d., *porque* son cristianos, es por lo que les han sido remitidos sus pecados por Dios.

13 *Padres:* las personas de más edad entre sus lectores. También, para otros, las más avanzadas en la virtud (cf. Jue 17,10; 18,19; 2 Re 2,12; 6,21; 13,14). Esta forma de apelación es única en el NT. Sólo se encuentra algo parecido en Ef 6,4 y Col 3,21, donde el Apóstol de las gentes interpela a los padres naturales. *Habéis conocido:* mejor, «vosotros habéis llegado a conocer y por eso conocéis ahora», como en 2,3. Es un perfecto de consumación o de estado, que expresa un efecto perdurable, o sea el resultado de una experiencia progresiva. Es el tiempo apto para expresar el conocimiento propio de las personas de edad. Se trata de «conocer» en sentido semítico, que supone unirse al objeto conocido: a Jesu-

porque habéis conocido al que es desde el principio. Os escribo a vos-

---

cristo. *Al que es desde el principio:* Jesucristo, no el Padre, como es claro a los lectores desde las palabras iniciales de la epístola (1,1). A la primera Persona, Juan le da la designación de «Dios» o de «el Padre». Al hablar del conocimiento que estos cristianos antiguos tenían de Cristo, Juan no quiere decir que le hayan conocido en carne mortal. Muy pocos de sus lectores estarían en este caso, y entonces les habría dicho «vosotros habéis visto a Cristo». Ese conocimiento es un estar unido a Jesucristo. Ahora el motivo para tranquilizarles es su unión con Cristo. Por ese conocimiento y en unión con Cristo están ellos también seguros de su comunión con Dios. Al perdón de los pecados por el nombre de Jesucristo (2,12) acompaña la unión plena de vida con Dios. *Jóvenes:* en griego νεανίσκοι, jovencitos, adolescentes, diminutivo de νεανίας. En la práctica tiene el mismo sentido que éste: jóvenes. Designa a los más jóvenes entre los lectores, hombres en la flor de la edad. *Vosotros habéis vencido:* en perfecto, νενικήκατε, como en los dos casos anteriores: «han sido perdonados», «habéis llegado a conocer». Es una línea de perfectos que expresan el resultado permanente de una acción pasada. ¿De qué victoria se trata? De su liberación del mundo de las tinieblas; de la victoria permanente de su fe. Juan mira la vida eterna como un premio ya ganado por el creyente (cf. Jn 3,36; 5,24; 6,47.54; 16,33; 17,3): la lucha no es para ganar, sino para retener. *Al maligno:* Πονηρός, palabra sobre la cual se ha discutido por su relación con la última petición del Padrenuestro. En efecto, puede tomarse como adjetivo: una persona mala moral o físicamente; o como sustantivo masculino: ὁ πονηρός, el Malo, el diablo; o como un sustantivo neutro: τὸ πονηρόν, el mal, la malicia [73]. Casi todos están de acuerdo en que aquí significa *el demonio*. Algunos traducen «el hombre malo» por semejanza con Mt 12,35. El nombre «el maligno» aplicado a Satanás se encuentra ya en la lengua de la primitiva comunidad cristiana (cf. Mt 13,19; Ef 6,16; 1 Jn 3,12; 5,19; Jn 17,15). Para otros, el Malo está en lugar de sus obras diabólicas. En efecto, el príncipe de este mundo es la fuente de todos los pecados; es el instigador de las malas tentaciones, tan violentas en la juventud. Precisamente Juan es el que ha comprendido más profundamente la oposición entre Cristo y Satán. Cristo no es solamente el Justo, el Inocente (2,1.29; 3,7), sobre el que Satán no tiene derecho ninguno (cf. Jn 14,30), sino también el Aniquilador del poder de éste (3,8) y el protector de los creyentes contra sus ataques (cf. 1 Jn 5,20 con el 5,19). Para el evangelista, Cristo es el campeón del reino de Dios en la lucha entablada en este mundo en cada hombre, y Satán es el representante de toda hostilidad contra Dios; es un provocador activo, que, sin embargo, no puede tocar lo más mínimo a los hijos de Dios [74]. De esa lucha entre los dos contendientes y la superio-

[73] Cf. ZORELL, *NT Lex. graec.* p.475.
[74] Sobre el desarrollo posterior de la oposición entre Cristo y el Malo («el Negro») cf. F. J. DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster 1918).

otros, jóvenes, porque habéis vencido al maligno. [14] **Os escribo a vosotros, niños, porque habéis conocido al Padre. Os escribo a vosotros, padres, porque habéis conocido al que es desde el principio. Os escri-**

---

ridad de Dios trata también 1 Jn 4,4 y 5,5; pero en estos pasajes el problema principal es el de la fe, mientras que aquí (2,13) lo principal es la lucha moral. En último término es, pues, una lucha (cf. 3,23; 5,3; Ap 14,12); pero, como los errores morales y los cristológicos están íntimamente unidos, el Maligno busca traer incautos a su bando por medio de frases seductoras contra la fe en Jesucristo y de atracciones hacia el pecado. Es un rasgo fino del autor el que precisamente a jóvenes, que sienten el aguijón del pecado con mayor violencia y tienen también más ímpetu y decisión para la lucha, les dé la mayor seguridad de que ellos son los vencedores del Maligno.

14 *Niños:* en diminutivo «niñitos», «pequeños», παιδία. Como forma de apelación no aparece en ninguna otra parte del NT más que en 1 Jn 2,18 y Jn 21,5. Se refiere, como antes τεκνία, a todos los lectores. *Habéis conocido al Padre* equivale a «habéis llegado a conocer» o «conocéis», como antes 2,3 y 13. El autor se mueve en el mismo punto de vista de la comunión con Dios que en el v.12. En este versículo, el apóstol les atribuía la posesión de la *paz* espiritual por medio de la remisión de los pecados. Aquí les atribuye la posesión de la *verdad* espiritual por medio del conocimiento del Padre. *Padres:* a los padres les dirige las mismas palabras que en el v.13. Por eso algunos códices las omiten y faltan en la Vg, a causa de la llamada «aplografía» o escritura simplificada. Los cristianos, a quienes se dirige, se encuentran en el estadio anhelado de la salvación, al que pertenecen fundamentalmente el perdón de los pecados y el conocimiento del Padre. Ese camino pasa por el Hijo. No hay, pues, rudeza ninguna en repetir este encarecimiento a los padres, que han conocido *al que es desde el principio* (1,1-3). Precisamente ellos poseen la comunión con el Padre, porque están firmemente anclados en la comunión con el Hijo. *Porque sois fuertes:* la alocución a los jóvenes experimenta una ampliación. Según la preferencia típica joanea, adopta un ritmo trimembre. La alabanza que les tributó antes, de ser vencedores del Maligno, ahora versa sobre una virtud característica de la juventud: la fortaleza. Son fuertes en el cuerpo, pero más aún en el espíritu. Fuertes, sobre todo, en la lucha espiritual contra el demonio, en la cual ya han obtenido ellos la victoria. *Y la palabra de Dios permanece en vosotros:* aquí indica el origen de esa fuerza: ellos vencen porque son fuertes, y son fuertes porque la palabra de Dios está siempre actuando en sus corazones.

La *palabra de Dios* se puede tomar en varios sentidos:

1.º Significando al Verbo, al Hijo de Dios. Es claro por el contexto que aquí no tiene ese sentido. La expresión ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ no la usa nunca Juan refiriéndose a Jesucristo ni en el evangelio ni en la epístola, sino solamente en las introducciones teológicas de los dos (cf. Jn 5,38; 10,35; 17,6.14; 1 Jn 1,10; 2,5). 2.º Como arma

bo a vosotros, jóvenes, porque sois fuertes, y la palabra de Dios permanece en vosotros y habéis vencido al maligno.

15 No améis al mundo ni las cosas que hay en el mundo. Si alguno

---

para la lucha; cf. Ef 6,17. Es evidente que tampoco tiene aquí ese sentido. 3.º Como *fuerza de Dios eficaz y permanente*. La voluntad de Dios revelada en la Sagrada Escritura, es decir, la palabra divina, actúa en el interior de los cristianos como un poder eficaz. El evangelio vivido es para los cristianos principio de fuerza moral y de santidad (cf. 1 Jn 1,10; 2,5) e introduce en la comunión vital con Dios. En este sentido, la palabra de Dios es «gracia» (cf. Jn 5,38; 6,63; 8,31; 15,3; 17,14). Es el que tiene aquí.

Exhortación: No améis al mundo. 2,15-17

Después de haberles recordado solemnemente la santidad de su condición de cristianos y haberles asegurado su salvación por el conocimiento y la fuerza que tienen en Cristo, les exhorta ahora a evitar todo lo que está en desacuerdo con su alto estado. Después del Maligno hay otro enemigo contra el que tenemos que luchar: el mundo y sus concupiscencias. La forma de ritmo ternario en que lo desarrolla, sus contrastes impresionantes y su eficaz motivación, hacen de este trozo un ejemplo de la predicación cristiana primitiva [75].

15 *No améis:* este imperativo se dirige a todos los miembros de la familia de Dios, a los «hijos pequeños», tan queridos del apóstol, que conocen a su Padre del cielo y viven en comunión con El. Nótese el asíndeton. Apenas termina de asegurarles la alegría que deben gozar como cristianos, cuando abruptamente, sin ninguna partícula introductoria, saca la conclusión práctica: Puesto que han vencido al Maligno, deben evitar su reino, que es el mundo malo. *El mundo:* es una de las palabras más usadas por Juan. En el evangelio ocurre 77 veces; en esta epístola, 22. Mientras que en Pablo aparece 46 veces. Sus significados en Juan son diversos [76]. Como vimos en 2,2, puede tener: 1.º Un sentido *cósmico*, significando: *a)* el universo: cielo y tierra; *b)* simplemente la tierra, como morada del hombre. 2.º Un sentido *colectivo:* los habitantes de la tierra; la humanidad en general, sin ninguna calificación moral (cf. 1 Jn 2,2; 4,9). 3.º Un sentido *peyorativo:* la humanidad caída, los hombres malos. Desde este punto de vista, el «mundo» designa al reino del pecado, opuesto al reino de Dios. Su príncipe es Satanás (cf. Jn 12,31; 14,30; 16,11). Sus ciudadanos son los hombres esclavos del pecado: los hombres que no creen y no aman; los hombres

[75] En cuanto a la situación de este trozo en el contexto, Büchsel ha pretendido oponer la prohibición del amor al mundo (v.15-17) al mandato del amor fraterno (v.7-11). Y, en ese caso, el apóstrofe anterior a los ancianos y a los jóvenes (v.12-14) formaría una unidad con el presente. Pero lo que se opone positivamente al amor del mundo no es el amor fraterno, sino el amor de Dios (cf. 15b.16). Además, las afirmaciones contenidas en aquel apóstrofe hacen referencia a toda la parte anterior (v.1.5ss). Si 2,12-14 fuera un simple trozo de unión, obligaría a formar una sola perícopa de 2,7 a 2,17. Por esto lo hemos considerado como un trozo independiente, al que sigue el actual, también de contenido propio.

[76] Cf. Sasse, art. κόσμος: ThWNT IV p.882-896.

«mundanos»[77]. En este sentido, el mundo es hostil a Dios y contrario a sus planes. Es sinónimo de tinieblas (cf. Jn 3,19). Estar en tinieblas es ser de este mundo. Este mundo de tinieblas, la humanidad caída, es el objeto de la misericordia divina, al que viene Jesús como «luz del mundo» (Jn 3,19; 8,12; 9,5; 12,46). En sentido peyorativo y concreto, el «mundo» designa la sociedad o la civilización pagana con su idolatría y sus vicios, todo orden o sistema social y político que ignora a Dios y da licencia a la corrupción (Sant 1,27). Es idéntico a «este siglo», ὁ αἰών, que, teniendo su sabiduría propia (1 Cor 1,6.21; 3,19) y su dios (2 Cor 4,4), se caracteriza por la perversidad y la rebeldía (Gál 1,4; Ef 2,2). Pero aquí en el v.15 «el mundo» tiene una significación especial dentro del margen rico y diferenciado que presenta en los escritos joánicos. Aquí no se emplea en ese sentido peyorativo y hostil a Dios, ni siquiera en sentido colectivo; sino que se acerca más bien al sentido cósmico. El mundo que los cristianos no deben amar no es el mundo de los hombres malos—esto no necesita particular advertencia—, ni siquiera el mundo meramente humano, sino el *mundo material* con todo lo que en él hay, τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Pero este mundo material cabe ser considerado, bien positivamente, bien negativamente. Positivamente, como creación de Dios, y en este sentido Dios mismo lo amó. Negativamente, como ocasión de pecado. Aquí el apóstol lo entiende en este aspecto negativo: el mundo, morada del hombre, es *peligroso*, nos expone a mil caídas. Por eso hay que prevenirse contra él. Este mundo en sí es indiferente: no es intrínsecamente malo, como lo es el Maligno; pero es peligroso, porque es el palenque de los malos deseos. Entre el mundo y Dios no hay una oposición metafísica, sino simplemente moral e histórica[78]. Pero ese dualismo moral basta para que el amor del mundo y el amor de Dios sean incompatibles. Prácticamente el hombre tiene que elegir entre uno y otro. Como enseña el apóstol Santiago, «el amor del mundo es enemistad para con Dios» (Sant 4,4).

A esta luz podemos entender el significado de la primera exhortación: «No améis al mundo», que habría que traducir: No os atéis al mundo, a esta tierra; no la apreciéis; ni mucho menos la reverenciéis y sirváis[79]. *Ni las cosas:* son las «cosas terrenas en cuanto nos tientan al pecado», pero poniendo el acento más sobre su capacidad tentadora que sobre su calidad de cosas. Del v.16 se deduce claramente que se trata más bien de aquellas pasiones, como los malos deseos, ambiciones, celos, que son los que ponen en las cosas el sello del «príncipe de este mundo» (Jn 12,31). Por tanto, hay que entender bien esta adición. El apóstol no dice que no se amen las cosas que hay en el mundo material; lo que prohíbe es que se amen

[77] Cf. Zorell, *NT Lex. graec.*, s.v. κόσμος c.730-731.

[78] Cf. A. Wikenhauser, *Das Ev. nach Joh.* p.143; y el excursus sobre el mundo, p.140-144; F. M. Braund, *Le péché du monde selon St. Jean*: Rzh 65 (1965) 181-201.

[79] Sobre el concepto joánico del mundo, cf. Löwe, *Kosmos und Aion* (Gütersloh 1935) 124s; R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (Tübingen 1933) 135-139; M. Meinertz, *Theologie des NT* II (1950) p.286ss; E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der joh. Theologie* (Lund 1939) 125ss; B. Bauer: BW art. *Welt* p.806-810. Cf. not.6.

desordenadamente. A la pregunta ¿por qué no amaré yo lo que Dios ha hecho?, se responde San Agustín: «Todo lo que hay en el mundo, Dios lo ha hecho...; pero ¡ay de ti si tú amas las criaturas hasta el punto de abandonar al Creador!... Dios no te prohíbe amar estas cosas, pero te prohíbe amarlas hasta el punto de buscar en ellas tu felicidad... Lo mismo que si el esposo diese a su esposa un anillo y ésta amase al anillo recibido más que al esposo..., ¿acaso por este apego al don del esposo no se mostraría el alma adúltera, aunque no amase más que lo que le ha dado el esposo?... Dios te ha dado todas estas cosas. Ama al que las ha hecho. Un bien mayor es el que El quiere darte, a sí mismo, que ha hecho estas cosas. Si, por el contrario, tú amas estas cosas, aunque hechas por Dios, y tú descuidas al Creador y amas al mundo, ¿acaso no será juzgado adúltero tu amor?» [80] *Si alguno:* como en 2,1, la afirmación está formulada de modo general, en forma hipotética: ἐάν τις ἀγαπᾷ. Cualquiera que haga esto está en el mismo caso. El mismo principio se había ya proclamado en el evangelio: «Ninguno puede servir a dos señores» (Mt 6,24).

'Αγαπᾷ, *ama,* tiene aquí más bien el matiz de *desear* que el de preferir, ya que la glosa de este «ágape» será la concupiscencia perversa del cosmos (cf. 2 Tim 4,10). *El amor del Padre:* emplea «Padre» en lugar de Dios, porque antes habló del conocimiento del Padre (2,14a). Es un «hápax legómenon». Como en 2,5 la «caridad de Dios», aquí «amor del Padre» se puede entender en sentido objetivo: el amor del hombre a Dios; y en sentido subjetivo: el amor de Dios al hombre. Por el genitivo objetivo están la mayoría de los comentadores: Schnackenburg, Plummer, etc. Otros prefieren el genitivo subjetivo (cf. Jn 5,42): Abbott, H. Preisker [81]. Pero parece mejor el genitivo complexivo (cf. 1 Jn 4,16), que abarca los dos: el amor como don y como respuesta. Pues para Juan el amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos ha amado; es decir, nuestro amor nunca hay que separarlo de su amor. Se trata primeramente del amor propio de Dios, que éste comunica a sus hijos; pero también de la posesión por éstos de ese amor divino. El ágape es más que una virtud; es una vida y como una nueva naturaleza; en todo caso, el vínculo de pertenencia al mundo divino. Ese amor recíproco está en íntima conexión con la comunión vital de que habló arriba (1,6). Por eso el amor del mundo y el amor del Padre son incompatibles. O se es de Dios o se es del siglo, según el objeto y la cualidad de sus amores. El que se entrega al mundo y sus placeres, no puede tener *en sí* el amor del Padre. Un fragmento de Filón declara que «es imposible al amor del mundo coexistir con el amor de Dios» [82]. Y San Agustín: «¿Amas la tierra? Tierra eres. ¿Amas a Dios? ¿Qué diré? ¿Eres Dios? No me atrevo a decirlo por mí. Oigamos las

[80] Cf. August., *In I Ep. Io.* tr.2,11: ML 35,1995.

[81] Cf. H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes* (Giessen 1930) 50 not.1; Abbot, o.c. p.2032,85.

[82] Cf. Philon. Al., *De decal.* 151: PW XX 1, ed. Colson-Winkler.

ama al mundo, el amor del Padre no está en él. [16] Porque todo lo que

---

Escrituras: He dicho, sois dioses e hijos del Altísimo» [83]. Aquí encontramos otro par de antítesis, a las que tan aficionado es Juan. Ya han aparecido los pares: luz-tinieblas, verdad-mentira, amor-odio. Ahora tenemos «amor del Padre-amor del mundo». El mundo, que coexiste con las tinieblas, excluye a Dios, que es Luz.

16 *Porque:* ahora precisa cuáles son las cosas del mundo que el cristiano debe evitar. Comienza con un ὅτι causal para indicar el porqué de su advertencia anterior. La presencia de un neutro singular, πᾶν τό, frente al neutro plural de 2,15, no significa el contenido material del mundo como creado por un poder distinto de Dios. Eso sería admitir dos principios opuestos y caer en el gnosticismo. Para los gnósticos, todas las cosas materiales eran radicalmente malas; por eso el cosmos había sido creado no por Dios, sino por el Malo o, al menos, por una divinidad inferior. Precisamente contra esas doctrinas está luchando el apóstol (cf. Jn 1,3-10). *Todo lo que hay en el mundo* significa el espíritu que lo anima, sus tendencias, su tono. Este espíritu, que es completamente opuesto a Dios, no tiene su origen en El, sino en las voluntades libres y rebeldes de sus criaturas, seducidas por el príncipe de este mundo. *La concupiscencia de la carne* aparece como una aposición de πᾶν. Juan no quiere hacer un catálogo de vicios, sino sólo señalar suficientemente todos los malos deseos y tendencias que llenan el mundo. Ἐπιθυμία significa deseo, concupiscencia. Más que una facultad, designa una acción, un sentimiento, a veces pecaminoso, a veces no. Tal vez la traducción que más respete su valor original sea «codicia». *Carne,* σάρξ, no tiene el mismo alcance antisalvífico que en Pablo, quien llama a los deseos de la carne «tropas auxiliares» del pecado. Para Juan, «carne» es sinónimo de naturaleza humana caída, en contraste con la naturaleza divina (cf. Jn 1,13; 3,6; 6,33); de sí no es necesariamente mala; sólo lo es cuando no se somete a Dios. En los lugares citados del cuarto evangelio se pone de relieve la oposición: natural, efímero—sobrenatural, divino—. Juan no usa la palabra «cuerpo» unida a concupiscencia, en lugar de «carne». En todo el NT, el «cuerpo» es una porción del hombre neutral, que puede volverse buena o mala; puede ser santificada como templo del Espíritu Santo o degradada bajo la tiranía de la carne. La «carne» está en genitivo subjetivo o de origen, para indicar la fuente de donde proceden esos malos deseos. La «concupiscencia de la carne» significa, por tanto, los malos deseos, que tienen su asiento en la carne; no el apetito de la carne, o por la carne. San Agustín dice que son los deseos que tienen relación con la carne, como comer, beber, procrear, pero buscados de modo desordenado, no movidos por el uso, sino por el abuso. Comprende, por tanto, no sólo las pasiones de la carne, la lujuria, sino todas las malas excitaciones sensuales que proceden de la naturaleza corrompida del hombre, como la glotonería, la bebida en exceso, los

[83] Cf. August., *In I Ep. Io.* tr.2,14: ML 35,1997.

hay en el mundo, la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de

placeres mundanos. Incluyen, pues, lo sexual y lo sensual: las perversiones y excesos sexuales, que eran un vicio típico de los pueblos paganos y de los herejes gnósticos, y los demás excesos sensuales, pertenecientes al sentido del tacto (cf. 1 Pe 2,11; 2 Pe 2,10.18; Ef 2,3). *Concupiscencia de los ojos:* otro genitivo de origen. Los ojos son el órgano que más inmediatamente y más rápidamente transmite las fascinantes impresiones de fuera y despierta los malos pensamientos que dormitan en el corazón (Mc 7,21). Los ojos son las ventanas del alma, y por ellas entran las mayores excitaciones. Son un órgano más sensible que el tacto, y por eso los estímulos que transmite son más refinados y de mayor poder tentador. La concupiscencia de los ojos no se limita a la pasión que le es obvia: *la codicia* de los bienes terrenos; comprende también la mirada envidiosa y la mirada ardiente de pasión sexual. Los rabinos llamaban por ello a los ojos los proxenetas de la lujuria (cf. Job 31,1; Ez 23, 12,27; Mt 5,28). Su órbita es aún más amplia. Abarca todo deseo desordenado de verlo todo: espectáculos, teatro, circo, incluso cosas ilícitas, por el placer que se deriva de ello; en una palabra, la vana curiosidad. Los lectores de Juan estaban familiarizados con las locas y crueles visiones del anfiteatro; podían comprender muy bien el aviso. Semejantemente San Agustín: «Esto es lo que actúa en los espectáculos, en los teatros, en los misterios del mal, en las artes mágicas, en la brujería: no otra cosa que la curiosidad» [84]. Y muchos otros tras él, como Camerlynck, Ambroggi. Este segundo deseo pertenece en parte también al primero. Es como un avance sobre él. Así opinan la mayor parte de los modernos: Loisy, Windisch, Bonsirven, Büchsel, Chaine. *La jactancia de la vida:* representa el grado más alto en ese clímax. Ἀλαζονεία significa ostentación pretensiosa, orgullo, jactancia, fanfarronería. En el terreno religioso es una disposición de espíritu por la que el hombre se olvida y aleja de Dios y llega a la idolatría de sí mismo; al mismo tiempo, ese orgullo le ciega respecto de los demás (cf. Sab 5,8; Sant 4,16). Βίος está usado metonímicamente; equivale a medios de vida, riquezas, fortuna. Está en genitivo de origen, como «carne» y «ojos», indicándonos la fuente de donde procede esa jactancia. No es un genitivo de cualidad, como pretende Büchsel. La frase entera significa vanagloria de la vida, jactancia de los bienes terrenos—«iactantia huius vitae», que traduce San Cipriano—, la ostentación pretensiosa del rico fanfarrón. La actitud diametralmente opuesta a la aconsejada por el evangelio, sobre todo de San Lucas, que nos exhorta a estar en guardia permanentemente contra el peligro de la riqueza (cf. Mc 10,23; Lc 6,24; 11,41; 12,15.16-21; 14,12-14; 16,19-31). Con los bienes materiales, el evangelio tiene poco que ver; lo que urge constantemente es la vida del espíritu; ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου no significa simplemente soberbia. Es algo mucho más amplio y profundo. Es la idolatría de sí mismo, la autosuficiencia, la cegazón

[84] Cf. August., ibid. tr.2,13: Id., *Confesiones* X 53.

respecto de lo que no es el propio yo, en grado mayor que en la concupiscencia de la carne y de los ojos. Por eso, la hipótesis del P. Joüon de que el núcleo de esta actitud espiritual es la confianza en la riqueza[85], y la de Chaine, que opina es el deseo de elevarse a un mayor nivel social y cultural, no son totalmente exactas. En estas tres expresiones Juan no ha querido resumir todo lo que hay de malo en el mundo, todo lo que «tienta la codicia humana», como dice San Agustín. Detrás de estas tres concupiscencias no hay que ver una rígida sistemática. Ilustran, pero no esquematizan. Por eso es artificial identificar esa tríada con la triple tentación de Jesús en el desierto, siguiendo a San Agustín. Por lo demás, ese esquema no lo ha tomado Juan de nadie; él ha acuñado su propia formulación. *No es del Padre:* la Vg ha añadido dos palabras: «est» y «quae», sin equivalentes en el texto griego: «Omne quod est in mundo concupiscentia carnis *est* et concupiscentia oculorum et superbia vitae *quae* non est ex Patre». Pero el sentido no cambia fundamentalmente. *Padre* se usa de nuevo en lugar de «Dios», o bien porque en el v.15 ya dijo «amor del Padre», o bien para hacer desde ahora más expresivo el contraste entre lo eterno y consistente de la esencia divina y lo creado y pasajero del mundo, que tan claramente expresa el v.17.

Ἐκ con genitivo es una locución típica de la teología joanea. Primitivamente expresa el origen, la dependencia o pertenencia a determinado grupo, categoría o esencia; pero después ha pasado a designar la cualidad pura y simple de una cosa, lo que caracteriza a su esencia. De donde εἶναι ἐκ τοῦ (τῆς) ha venido a ser un modo de hablar cualitativo[86]. Cada uno obra, pues, según el padre o principio de que procede. Su conducta revela su origen: Así, *a)* los malvados son *del diablo*, cuyos deseos realizan (Jn 8,44; 1 Jn 3,8); *b)* los creyentes son *de Dios* (Jn 8,47; 1 Jn 4,4; 5,19), como el Amor mismo (Jn 4,7) y la Palabra ortodoxa (Jn 8,47); *c)* ni Cristo ni sus discípulos son *del mundo;* si no, hablarían el lenguaje del mundo y el mundo los amaría (Jn 3,31; 8,23; 15,19; 17,14). En todos estos casos se subraya la esencia o cualidad. Así, «los malvados son del diablo» equivale a «diabólicos»; «el ágape es de Dios», luego es «divino»; «los creyentes son de Dios», luego consortes de la divina naturaleza; «la concupiscencia es del mundo», luego mundana.

El *mundo* tiene aquí un sentido peyorativo, el más corriente en Juan. El mundo cósmico del v.15, asiento de malos deseos, ha pasado rápidamente en el v.16 al sentido peyorativo: el reino de las tinieblas, el orden social que ignora o desprecia a Dios; en concreto para el autor, el paganismo abyecto. Si aquí «mundo» tuviera el mismo significado que en el v.15 se produciría un círculo vicioso. La urgencia de traspasar a un plano positivo la frase negativa «no es del Padre», ha ocasionado este giro «es del mundo».

Esas dos expresiones, εἶναι ἐκ τοῦ Πατρός y εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου

[85] Cf. Joüon: RScR 28 (1938) 479-481.
[86] Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT* p.366ss; R. Schnackenburg, p.114 n.6; p.117 n.5.199.

los ojos y el orgullo de la vida, no es del Padre, sino del mundo. [17] Y el mundo pasa y su concupiscencia; mas el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre.

---

están siempre en aguda oposición (cf. Jn 8,23; 15,19; 18,36; 1 Jn 4,5) [87]. Si la concupiscencia «no es del Padre, sino del mundo», es radicalmente imposible a un cristiano, «nacido de Dios» (Jn 1,13), entregarse a ella. Unicamente los que son del mundo y le pertenecen pueden entregarse a ella. Más concretamente: el cristiano es engendrado por Dios y, no teniendo más amor que el que recibe de Dios (1 Jn 4,7), es incapaz de amar lo que Dios no ama, lo que «no es del Padre». Claramente se ve aquí también que el amor del mundo es absolutamente diferente del amor del Padre. El ágape-deseo, o «eros», propio de este mundo dominado por Satán, es de una naturaleza totalmente distinta del ágape-complacencia del Padre, que asegura la comunión de Dios con sus hijos. Querer unir los dos sería una «mentira» propiamente diabólica y, además, en realidad, una tentativa absurda (Spicq).

17 *Y el mundo pasa:* un último motivo, y fuerte, contra el amor del mundo es su caducidad. El mundo y todas sus concupiscencias están condenados a pasar. Esa fugacidad de todas las cosas mundanas no se deduce filosóficamente de su contingencia ni teológicamente de su condicón de criaturas, sino de la oposición entre Dios y el mundo. Dios y lo que le pertenece es inmutable, es estable; como dicen los semitas, «sólo El permanece». Todo lo demás es mudable y pasajero. *Pasa,* παράγεται, en presente pasivo, significa tiene fin, es transitorio. No se usa aquí enfáticamente, como si el mundo estuviera ya en el momento agudo de su disolución. Ni «pasa» ni el «para siempre» final tienen acento escatológico. «Pasa» sólo indica lo efímero del estado presente, frente a «permanece», que expresa su estabilidad. *Concupiscencia:* resume ahora complexivamente todos los malos deseos del mundo. La tríada anterior designa una sola y la misma realidad, la condición concupiscente del mundo. *Mas el que hace:* el que hace, ὁ ποιῶν, de manera habitual. La expresión equivale a la observancia de los mandamientos (1 Jn 2,3.4.5; 3,22.24; 5,2.3). Nótese que no dice «el que ama a Dios», sino el que hace la voluntad de Dios. Aquí aparece la vigorosa ética de la acción que caracteriza a Juan. El verdadero amor de Dios envuelve la obediencia a sus mandatos. *Para siempre,* εἰς τὸν αἰῶνα, en los escritos joánicos se refiere a la duración ilimitada, que sólo existe en Dios (Jn 4,14; 6,51.58; 8,35.51; 10,28; 11,26; 2 Jn 2). *Permanecer para siempre* equivale a poseer la vida eterna. Una doble antítesis aparece aquí: por un lado, el mundo y los que siguen sus caminos. Estos pasarán. Por otro lado, Dios y los que hacen su voluntad. Estos vivirán para siempre. Con estas palabras, el mensaje tiene un final eufónico. Algunos testimonios latinos agregaron después de este versículo la frase «quomodo (sicut) Deus (ipse) manet in aeternum», en cinco variantes. Así

[87] Cf. R. Bultmann, *Das Ev. des Joh.* p.117 not.6; Percy, o.c. p.128-31.

[18] **Hijitos, es la última hora; como oísteis: Anticristo viene, así**

---

en San Cipriano, San Agustín, Lucifer, Pseudo-Hilario. También se encuentra esa glosa en la versión saídica. Pero, como falta en el texto griego y tampoco la recoge San Jerónimo en la Vulgata, aunque entre en el pensamiento y en el estilo de San Juan, apenas si se puede aceptar como original [88].

Hay que evitar a los anticristos. 2,18-27

El tema de los anticristos se desarrolla entremezclado con el tema de los fieles cristianos, que sirven de contraste. Y la forma elegida es la típica de Juan, el llamado *desarrollo concéntrico*. He aquí el esquema de distribución de los dos temas por versículos: Tema A: Los anticristos han salido de nosotros, pero no son de nosotros (v.18-19). Tema B: Vosotros, en cambio, como cristianos fieles, poseéis la unción que procede del Espíritu Santo (v.20), y conocéis la verdad (v.21). Tema A: Ellos niegan que Jesús es el Cristo; niegan al Padre y al Hijo (v.22-23). Tema B: Vosotros, en cambio, guardáis la doctrina verdadera, que oísteis desde el principio, con la promesa de la vida eterna (v.24-25). Tema A: Ellos os seducen (v.26). Tema B: Vosotros conservad la unción y permaneced en Dios (v.27).

18 *Hijitos:* παιδία, apelativo de cariño, como en 2,14, sin referencia ninguna a la edad (cf. Jn 21,5). Precisamente lo que va a decirles, ante la perspectiva del daño que les amenaza, sólo lo pueden comprender personas adultas y bien instruidas. *Es la última hora:* una frase lapidaria abre esta nueva parte: «novissima hora est». La falta del artículo en griego, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, subraya lo categórico, lo genérico de la noción, su carácter abstracto, en que sólo cuenta lo cualitativo [89]. En los textos sagrados se designa con diversos nombres: «en los últimos días» (Act 2,17; sin artículo en 2 Tim 3,1; Sant 5,3); «por los últimos días» (2 Pe 3,3); «por el tiempo último» (Jds 18; cf. 1 Pe 1,20); «que proceden del AT» (cf. Is 2,2; Jer 23,20; 49,30; Dan 10,14; cf. Miq 4,1). El cuarto evangelio no ofrece paralelo ninguno, aunque conoce la hora escatológica de la resurrección de los muertos y del juicio (Jn 5,28; 6,39; 12,48). En cuanto a su significado, son varias las explicaciones:

a) La locución, tal como está en griego, no se puede traducir por «una última hora», como si quisiera significar uno de esos períodos de lucha de la Iglesia a través de la historia. Eso sería una escapatoria ilegítima contra la dificultad clásica de que parece implicar la inminencia de la parusía, pues tal interpretación repugna al contexto. Aunque los primitivos cristianos esperaban con ardor el glorioso advenimiento de Jesucristo, eso no significa que ellos creyesen había llegado ya la última hora. Era la última hora, cierto, pero todavía no había pasado: «tamen novissima est, ipsa novissima

[88] Cf. A. v. Harnack: SbBAW (1915) p.561s.
[89] Cf. BDb § 258 p.160; Moulton-Thumb., 132.

ahora: Muchos anticristos han aparecido; de donde sabemos que es

hora diuturna est», que decía San Agustín. Y San Beda con razón la identificaba con la undécima hora de la parábola. *b) Hora* no hace referencia a una sucesión de unidades de tiempo en la que ella ocupase el último lugar. *c)* Tampoco esa *hora última* se puede considerar como equivalente del tiempo llamado escatológico en un sentido amplio, que comienza con la resurrección de Cristo o la Pentecostés. *d)* Ni tampoco se la puede llamar así con relación a las diversas *fases* por las que se supone se acerca el fin [90]. *e)* La verdadera interpretación es que *hora* equivale simplemente a tiempo [91]. Y *última* designa el carácter estrictamente escatológico de ese tiempo. El apóstol tiene la mirada puesta en la parusía; eso es claro de 2,28. Se trata, pues, de ese tiempo tan decisivo para el eterno destino, que precede al «fin» (Mc 13,5ss), a la parusía (1 Jn 2,28). El evangelista quiere, pues, decir que ese período decisivo está abierto ya; que los tiempos definitivos, ese período de la historia que se extiende hasta la segunda y última venida de Jesucristo, ha comenzado ya [92].

Pero esa época importante en el cómputo de horas de Dios no se puede calcular por nuestras medidas de tiempo. Cristo se ha querido reservar el secreto. Las medidas que usa Dios en su cronología divina son muy distintas de las humanas; enseñaba San Pedro glosando el Salmo 89,4: «Un día para el Señor es como mil años, y mil años como un día». Lo cierto es que no anda el Señor remiso en su promesa, como algunos pensaban, sino que usa de longanimidad con nosotros, queriendo que todos vengan a penitencia (cf. 2 Pe 3,9). Lo que sabe el apóstol es que ese tiempo especial se acompañará de ciertas «señales» (Mc 13,4), y una de esas señales es la aparición de seductores y anticristos (Mc 13,6); pero de la cronología exacta de la *última hora* nada nos dice. Al dar la voz de alerta: «Han surgido anticristos», solamente quiere caracterizar su tiempo como escatológicamente significativo y poner en guardia a los lectores ante el peligro que les amenazaba. Cierto que Juan cuenta con la proximidad de la parusía, lo mismo que toda la Iglesia primitiva; pero no quiere hacer cálculos [93]. *Como oísteis:* la conjunción καθῶς tiene la misma forma enérgica que en el v.6: lo mismo que, así como oísteis que el anticristo ha de venir, oíd también ahora: *Muchos anticristos han venido ya.* Como en 2,7, se refiere probablemente a un punto determinado de su enseñanza. Hace, pues, una clara alusión a la enseñanza escatológica oficial de la Iglesia primitiva. Era una doctrina recibida, tradicional, que *el anticristo viene.* La palabra ἀντίχριστος es un gre-

[90] Cf. Wescott, que se apoya en la falta del artículo; además entran aquí todas las sentencias que entienden a los anticristos como precursores del verdadero anticristo.
[91] Cf. Bauer: WB 1627,3.
[92] Cf. Allo, *Apocalypse* p.XCVIII.CXXVIII.CXXXII.CXLIII.
[93] Cf. 1 Cor 7,29ss; Rom 3,11; Flp 4,5; 1 Tes 5,1; 2 Tes 2,2; Heb 10,25. Santiago: Sant 5,8; 2 Pe 3,9. Además, *Did.* 10,6; 1 *Clem.* 23,2; *Barn.* 4,1; Ign. de Ant., *Ef.* 11,1; Hermas, III 9; Justino, *Dial.* 32,3; sobre todo San Cipriano, *De mortal.* 2.15.25; *Ad Demetr.* 3,4; *De unit. Eccl.* 16; *Ad Fortun.* 1; *Ep.* 58,1; 61,4; 67,7.

cismo que aparece por primera vez en las cartas de Juan. En éstas ocurre cuatro veces: 1 Jn 2,18; 2,22; 4,3; 2 Jn 7. Con ella se refiere a los falsos Cristos y falsos profetas que los escritores habían predicho como señales del fin del mundo y de la parusía (Mt 24,5-24; Mc 13,6; Lc 17,23; Act 20,30; 1 Tim 4,1; 2 Tim 4,3); sobre todo alude al «hombre del pecado» (el pecador por antonomasia), «el hijo de la perdición» de que habla Pablo en la 2 Tes 2,3-12, cuya aparición precederá inmediatamente a la segunda venida de Cristo. ¿Qué *concepto* tiene Juan de este personaje misterioso? Dos notas le caracterizan: *a)* Es adversario de Cristo; su rival; un enemigo suyo; en un sentido semejante al de «enemigo de la cruz de Cristo» (Flp 3,18), y «enemigo de Dios» (Sant 4,4). *b)* Es un falso Cristo; un falsificador, con su misma apariencia; un usurpador. Es el sentido que corresponde al término «falso mesías» o «pseudoprofeta» de los sinópticos (Mt 24,24; Mc 13,22). De esas dos ideas de oposición y usurpación, la predominante es la primera. *Viene:* Ἔρχεται. Es presente, no futuro. Indica un suceso inminente, un hecho que se está realizando; incluso una constante o característica siempre actual en el cristianismo. Es un argumento a favor del sentido colectivo del «anticristo». Esa personificación de las fuerzas hostiles a Cristo viene ya ahora; están llegando, están obrando ya mediante esos anticristos. Para la sentencia individualista, el presente *viene* indicaría un acercarse indeterminado (Sales). También se suele decir que viene un acontecimiento futuro.

El término singular de antes ha pasado en seguida a plural: *anticristos.* Es una voz que sólo se emplea aquí.

¿Qué relación dicen los anticristos al anticristo? Digamos solamente: 1.º Los anticristos no son los precursores, representantes o tipos del verdadero anticristo, como explican los partidarios de la interpretación individualista. Entonces había que esperar pacientemente la aparición personal de éste. Así Estio, Belser, Camerlynck, Vrede, Rigaux [94]. 2.º Tampoco son aquellos que tienen el espíritu del futuro anticristo (Sales). Por las mismas razones del número anterior, y además porque no se llaman anticristos solamente los que tienen el espíritu hostil a Dios. 3.º Son la manifestación concreta en el tiempo, con su actividad diabólica, de ese anticristo colectivo (Bonsirven). Es la hipótesis más admisible. Se funda en los mismos argumentos de la interpretación colectiva: tanto por el desarrollo del pensamiento: «lo que oísteis, ahora se verifica», como por la estructura formal de la cláusula; la oposición de verbos: viene..., han llegado; y sustantivos sin artículo: anticristo..., anticristos. *Así ahora,* καὶ νῦν, no hace resaltar ningún nuevo acontecimiento. No se puede traducir por «también ahora ya», sino que tiene valor comparativo, equivalente a ὡς, «como», «lo mismo que», correlativo de καθῶς: «Lo mismo que oísteis: un anticristo ha de venir; así ahora (oíd): han venido muchos anticristos» [95]. Los anticristos *han aparecido* en el tiempo. En cambio, Jesucristo

[94] Cf. RIGAUX, *L'Antechrist* p.386; CHARUE: RevHistEccl (1933) p.414-18.
[95] Cf. BDb § 453,2 p.285.

la última hora. [19] Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros. Pues si de nosotros fueran, hubieran permanecido con nosotros. Mas su-

---

era desde toda la eternidad, *ab initio*. Ellos han comenzado a existir; Jesucristo no tuvo principio. Es un contraste semejante al del evangelio: «En el principio *era* el Verbo; *hubo* un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan». Toda la fuerza del contraste radica en los tiempos del verbo: «era» y «hubo»; «viene» y «han aparecido». *De donde sabemos:* mejor «hemos llegado a conocer». Como en 2,3 y 5, el verbo indica adquisición y progreso en el conocimiento.

19 *Salieron:* indica las características de esos anticristos. Estaban entre nosotros, eran cristianos como nosotros; pero *no eran de nosotros*, no tenían la verdadera comunión con Dios y con los hermanos. Por eso, en un momento determinado *salieron de nosotros*, esto es, del seno de la Iglesia. Eran cristianos fingidos, eran «falsos hermanos» (Gál 2,4), «lobos con piel de oveja» (Mt 7,15; Act 20,29). Este *de nosotros* con el verbo *ser:* ἦσαν ἐξ ἡμῶν, es un genitivo de pertenencia, que sirve para expresar la cualidad, la condición: No eran de los nuestros; no eran de nuestra condición (cf. 1 Jn 2,16). En cambio, el *de nosotros* con el verbo *salieron*, ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, es un genitivo de origen: De nosotros salieron, procedían de nosotros. El autor juega con los diversos sentidos de ἐξῆλθον, «procedían» y «salieron», y las dos locuciones ἐξ ἡμῶν, contrapuestas por ἀλλά. Salieron espontáneamente. No hubo por medio ninguna excomunión, ningún proceso de separación, en contra de lo que supone Chaine, inspirado en la *praxis* judía y paulina (1 Cor 5,2-5). Su espíritu de mentira no era compatible con la condición de los cristianos, con su espíritu de verdad (1 Jn 2,21). Como miembros paralíticos o como sarmientos secos, se separaron espontáneamente. Y providencialmente, para bien de todo el Cuerpo místico, salieron, como salen los malos humores de un cuerpo enfermo, comenta realísticamente San Agustín.

El pluscuamperfecto *hubieran permanecido*, μεμενήκεισαν, en vez de un posible aoristo, expresa «la perduración del posible evento hasta el tiempo del que habla» [96]. El apóstol profundiza en su argumentación. La señal de ser auténtico cristiano es permanecer unido a los hermanos. El verdadero cristiano entra tan de lleno en la luz divina, tan decidida y definitivamente ha pasado del reino de la muerte al reino de la vida (3,14), que ni en el orden moral individual—por la fuerza eficaz de la gracia—ni en el orden comunitario jurídico puede volverse atrás (cf. Lc 9,62). Aunque tiene que haber disensiones y herejías (1 Cor 11,19), los conductores de la grey cristiana hacia fines del primer siglo tuvieron la satisfacción de que las escisiones surgidas sólo habían afectado a los miembros ilegítimos de la comunidad, a los falsos hermanos.

La construcción elíptica de la frase ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν sobrentiende el verbo primero, *salieron*, y equivale a *sucedió así*, o me-

[96] Cf. MOULTON-THUMB., 253.

cedió así para poner de manifiesto que no son todos de nosotros.
20 Pero vosotros tenéis unción procedente del Santo, y sabéis todo.

---

jor «debió suceder así». Es el giro usado para indicar el cumplimiento de la Escritura o de un decreto de la Providencia (cf. Jn 1,8-31; 9,3; 13,18; 15,25)[97]. Y como todo el discurso versa sobre los anticristos, éstos son el sujeto del verbo φανερωθῶσιν, «manifesti sint». No se puede traducir, pues, la frase: «para que se hiciera manifiesto que *no todos* son de nosotros» (contra Camerlynck, Vrede, Windisch, etc.), pues entonces el verbo debería estar en una forma impersonal, φανερωθῇ, y la negación οὐκ precedería inmediatamente a πάντες. Y lo que se niega no es πάντες, sino la pertenencia de los heretizantes a la comunidad; πάντες es un suplemento adicional[98] para señalar a los falsos maestros, sin excepción, como un cuerpo extraño de la comunidad. La intención manifiesta del evangelista es trazar una clara línea de separación entre los verdaderos y los falsos hermanos. La traducción adecuada es la dada arriba: *No son* todos. En el plan divino entra que la revelación de la verdad cause una separación entre los que la aceptan y la rechazan, y que esa separación sea manifiesta, para que se distinga la fidelidad. Compárese 1 Cor 11,19: «Es preciso que haya disensiones entre vosotros, para que se pongan de manifiesto entre vosotros los que son de temple acrisolado».

20 La conjunción inicial καί no es directamente adversativa, pero expresa la oposición objetiva a lo que antecede: «pero»[99]. Juan pone aquí el anticristo con sus anticristos frente a Cristo y sus cristos. Todo el versículo está transido por la oposición que siente el escritor entre los lectores («vosotros» ὑμεῖς, v.20-21) a los que se sabe unido (ἡμεῖς, v.19), y aquellos cristianos apóstatas, separados de la comunidad externa (ἐξῆλθον) e internamente («no eran de nosotros»). *Vosotros* está enfáticamente subrayado por su posición al principio, detrás de la conjunción καί. Vosotros, en oposición a esos apóstatas, *tenéis*, poseéis. A la falsa pretensión de los gnósticos opone la seguridad de que los cristianos poseen realmente aquellas fuerzas espirituales que les capacitan para la verdadera gnosis. Según esto, «crisma» estaría en relación con la terminología y las ideas gnósticas. *Unción*, χρῖσμα, sólo se presenta dos veces en todo el NT, y las dos en esta carta (2,20 y 27). Aquí sin artículo. Estrictamente significa el acto de ungir. Por eso algunos lo traducen por unción o por «untamiento». Este significado activo es el que tiene en 2,27. Pero en los LXX se usa para designar el aceite de la unción (Dt 30,25; Ex 29,7; 30,25; 40,15). Y como los reyes, los sacerdotes y a veces los profetas solían ser ungidos al recibir la investidura, el aceite de la unción ha venido a tener un valor simbólico. El óleo mezclado con un perfume penetrante y persistente simbolizaba la infusión de una propiedad profunda y durable, junto

[97] Cf. BDb § 448,7 p.281.
[98] Contra Büchsel, que considera hebraísmo ese modo de hablar; pues también la koiné conoce esa adición de πάντες. Cf. BDb § 275,5; MAYSER, II 2,99ss.
[99] Cf. BDb § 442,1 p.274.

con la consagración o diputación permanente para un oficio. Los cristianos, por tanto, han recibido una unción sacra. ¿Cuál? Sencillamente el Espíritu Santo. El óleo de la unción es figura del Espíritu Santo. En efecto: *a)* Pedro proclama que «a Jesús el de Nazaret, Dios le ungió con Espíritu Santo y poder» (Act 10,38). *b)* Los cristianos también han sido ungidos con el bautismo y el crisma: El que nos ungió, Dios es; el cual, además, nos marcó con su sello «y nos dio las arras del Espíritu» (2 Cor 1,21-22). *c)* En diversos pasajes del AT y del NT se presenta el aceite como figura del divino Espíritu (Sal 45,6.7; 105,15; Is 61,1; Heb 1,9; 2 Cor 1,22). *d)* Más adelante, en el c.2,21, dirá que el crisma les proporcionará el conocimiento de la verdad, y en el c.2,27 que esa «unción les enseña todas las cosas». Una eficacia semejante atribuye Jesús al Paráclito prometido (Jn 14,16; 16,13). De donde se deduce que la unción es el aceite o Espíritu divino, que ejerce su acción iluminadora y santificadora sobre los fieles con el carácter permanente del bautismo. *e)* La misma liturgia, en el himno del *Veni Creator*, nos enseña a saludar al Espíritu Santo como «unción espiritual», *spiritalis unctio*. *f)* Algunos Santos Padres abundan en esta opinión, como San Cirilo de Jerusalén [100] y San Agustín: «En la unción tenemos un signo sacramental *(sacramentum)*; pero la virtud misma es invisible. La unción invisible es el Espíritu Santo». Otras interpretaciones se han dado a esta unción. A Lápide las enumera: el bautismo; el crisma de la confirmación; la doctrina cristiana [101], o bien la fe cristiana [101*] o la gracia, o los dones de sabiduría e inteligencia, o bien las inspiraciones del Espíritu Santo. «Todas estas cosas, aunque diversas entre sí, dice C. a Lápide, convergen en una sola: el cristianismo, que abarca todo lo que se llama unción». ¿La voz *crisma* ha sido elegida, por su relación con Cristo, para caracterizar a los verdaderos cristianos como «cristos», ungidos, por oposición a los anticristos? Algunos autores lo afirman: Brooke, Bonsirven, Büchsel, Chaine. Otros, como Schnackenburg, no lo creen probable, porque la palabra anticristo es la que fue elegida por contraste con ὁ Χριστός, es decir, con Jesucristo. *Procedente del Santo*, ἀπὸ τοῦ Ἁγίου. Ἀπὸ indica procedencia entre los hebreos. Ὁ Ἅγιος, el Santo, designa a Dios. Es difícil decidir a cuál de las dos primeras Personas se refiere. En los textos joaneos, el Santo indica tanto el Padre (Ap 4,8; 6,10; cf. Jn 17,11) como el Hijo (Jn 6,69 griego, Ap 3,7). Y en el cuarto evangelio se dice que el Espíritu Santo procede tanto del Padre (Jn 14,16.26) como del Hijo (Jn 15,26; 16,14-15). Algunos consideran como más probable la procedencia del Hijo: *a)* porque Cristo les prometió el Paráclito a los apóstoles (Jn 14,26; 15,26; 16,7); *b)* por la concordancia con otros textos (Ap 3,7; Mc 1,24; Act 3,14); *c)* y sobre todo porque en 1 Jn 2,27, en la expresión τὸ αὐτοῦ χρῖσμα, el pronombre αὐτοῦ apenas puede cuadrar a otro que a Jesucristo. Por lo demás, no importa mucho precisar la

[100] Cyril. Hierosol., *Catech. Lect.* 21,3.4: MG 33,1091; August., *Hom.* 3,12.
[101] Cf. Reitzenstein, *Hell. Myst.* p.396, y *Vorgeschichte der Taufe* p.184 not.1.
[101*] Cf. I. de la Potterie, *La unción del cristiano por la fe*: B 40 (1959) 12-69, y en *La vida según el espíritu* (Salamanca 1967) p.113-174.

21 No os escribo que no conocéis la verdad, sino que la conocéis, y

---

referencia de «Santo» en este texto; lo interesante es que desciende de arriba, de Dios (v.4.24), esa unción o comunicación del divino Espíritu. Quizá sea intencionada esa indeterminación, para indicar que en esa operación divina tienen parte el Padre y el Hijo (Bonsirven).

Y lo sabéis todo: en vez de γινώσκειν emplea οἶδα «saber», seguramente para refutar nuevamente a los falsos gnósticos con sus mismas palabras. Οἴδατε recuerda el modo de hablar de los gnósticos, sobre todo en los pasajes del cuarto evangelio en que Jesús hace afirmaciones de sí mismo (7,27; 8,14.19.54; 14,7) [102]. Sobre *todo* hay dos lecturas en los ms.: πάντα, todo, y πάντες, todos. Es difícil decidir la vieja disputa entre una y otra lección. Los autores están divididos. Defienden la lección de πάντα Büchsel, Windisch, v. Soden, v. Harnack, Plummer. En cambio, se inclinan por πάντες Brooke, Bonsirven, Chaine, Dodd, Ambroggi, Tischendorf, Westcott-Hort, Merk, Lagrange. El sentido más claro parece ser πάντα, todas las cosas, porque concuerda con 2,27b: «os enseña todas las cosas»; y con Jn 14,26; 16,13. Para la lección πάντες, la dificultad principal está en que entonces el verbo «saber» queda sin complemento. Sin embargo, este modo de hablar se podría justificar diciendo que el autor conscientemente quiere evitar el decir: ἔχετε γνῶσιν, «tenéis gnosis», y escribió «sabéis» (cf. 1 Cor 8,1). La frase entonces se traducirá así: «Vosotros sabéis todos». Todos tenéis la ciencia verdadera de la salvación, que os comunica el Espíritu de verdad. También podría pensarse que el complemento está sobrentendido, «la verdad», expreso en el versículo siguiente.

21 El apóstol va a insistir repetidamente sobre el efecto fundamental del crisma u óleo del Espíritu: la posesión y el sentido de la verdad. El mismo que le atribuye Jesús al Espíritu prometido. Se interrumpe en la exposición para detenerse enfáticamente en este efecto, repitiendo su afirmación dos veces: en forma negativa y en forma positiva, unidas por la conjunción adversativa ἀλλά, que sirve para continuar y subrayar el pensamiento final del versículo anterior, «todos sabéis». *Os escribo* es un aoristo epistolar, ἔγραψα, como en 2,13.14.26. Equivale a nuestro presente «escribo» o perfecto «he escrito». No se refiere a una carta anterior a la 2 Jn, pues ello no es posible ni tampoco necesario (cf. 2,14), como pretenden Wendt [103] y Hauck. Probablemente no se refiere a todo lo ya escrito en esta carta, sino solamente a sus afirmaciones sobre los anticristos. Para mayor claridad e inteligencia de esta especie de paréntesis o corrección sería preferible traducirlo por «digo» o «he dicho»: No digo (no quiero decir) que no sepáis la verdad, vosotros, que habéis sido ungidos con el Espíritu de la verdad. Escribo, no para enseñar, sino para confirmar.

En este período hay tres ὅτι cuyo sentido preciso se discute. Son varias las opiniones: 1.ª Los tres tienen sentido causal. Así

102 Cf. H. Seesemann: ThWNT V 121, ss.
103 Cf. Wendt: ZNW (1922) p.140ss.

que ninguna mentira procede de la verdad. 22 ¿Quién es el mentiroso

---

opina la mayoría. Bover lo traduce así. Pero esto crea varias dificultades. Entre otras haría falta un αὐτήν expreso, porque en la 1 Jn nunca prescinde del complemento (1 Jn 1,4; 2,1.7.8.26; 5,13). Sobre todo en el tercero es insostenible, porque obliga a explicaciones forzadas (cf. Brooke, Hauck, Windisch). 2.ª Para otros sólo tiene sentido causal el penúltimo (Charue). 3.ª Tienen sentido causal los dos primeros. Así piensan Chaine, Schnackenburg, Nácar. 4.ª Otros consideran que el tercer ὅτι es recitativo, dependiente del segundo οἴδατε. Así Belser, Büchsel, Chaine, Dodd. Este segundo verbo οἴδατε tendría un primer complemento en acusativo, αὐτήν, y después un segundo objeto, la oración con ὅτι. Pero gramaticalmente esa coordinación de un sustantivo y una oración completiva es muy dura. 5.ª Por último, los tres tienen sentido declarativo, y se traducen por «que». La misma conjunción con el mismo verbo, lo más probable es que tenga el mismo valor. Del contexto, además, resulta clara la intención del autor de asegurarles que conocen la verdad. Lo que pretende Juan no es justificarse y decirles por qué les escribe, dándoles a entender que «él por lo menos sabe más de la verdad que sus lectores», como anota Windisch. Su intención es simplemente fortalecerles en la convicción que poseen de su salvación (cf. 1 Jn 3,14; 5,14; 5,18-20; 3 Jn 11). Por todo ello parece preferible esta última opinión.

La *verdad* no se entiende aquí como resumen de lo que les enseña el Espíritu de verdad (Jn 16,13). En este contexto tiene otro matiz especial: el de sinónimo de la realidad divina, como aparece en seguida. La expresión *ninguna mentira procede de la verdad* podría parecer una vana tautología de lo anterior. Pero tiene un alcance muy superior. *Toda mentira*, πᾶν ψεῦδος, tiene aquí un sentido general; no es sólo la falsa enseñanza moral, contra la opinión de Wurm. La locución «ser de la verdad» es análoga a la de «ser de Dios» o «ser de nosotros» (2,19). Es un genitivo de origen. Y por el origen se contrapone aquí la verdad a la mentira. La «verdad» significa aquí la condición de Dios, su realidad existencial. Lo que los cristianos saben procede del Espíritu de verdad; en cambio, lo que los apóstatas defienden no procede de Dios (cf. Jn 8,44). Los que son de la verdad, iluminados por su luz interior, se dan cuenta de que los errores de los anticristos están en oposición con la verdad, no son de la misma naturaleza (cf. 2,27). Sólo hay un dilema: o se es de la verdad, esto es, de Dios; o se es del mundo, esto es, de los anti-Dios (cf. 4,4). Y como en esa visión existencial no se puede separar a Dios de los suyos, al decir que no son de la «verdad», está diciendo al mismo tiempo, de una manera más aguda y fina, que esos falsos cristianos, y en general todos los que defienden y realizan una «mentira», no son de Dios ni son de nosotros (2,19). Ha quedado patente que sus lectores poseen el Espíritu y saben la verdad divina, mientras los contradictores no sólo atentan a la verdad y dicen mentira, sino que no proceden de Dios.

22 La palabra *mentira* da ocasión al apóstol para volver a su

sino el que niega que Jesús es el Cristo? Este es el anticristo, el que

---

descripción de los anticristos. Después de esa penetrante separación de 2,21 entre los verdaderos y falsos cristianos, pasa ahora a caracterizar mejor a los anticristos por su actividad engañosa, «mentirosa»; por sus falsas doctrinas. Pero es de notar que no trata primero de los errores y después infiere sus consecuencias, sino al revés: lo que pretende cada vez con más vehemencia es la separación de sus cristianos de aquellos adversarios de Cristo, haciéndoles comprender íntimamente que aquellos mentirosos no pueden tener ninguna comunión con Dios, pues ellos mismos se cierran el camino de la salvación, que es Jesucristo.

El artículo delante de *mentiroso*, ὁ ψευστής, marca el paso del abstracto «la mentira» al concreto «el mentiroso», al mismo tiempo que da énfasis a la expresión *el mentiroso* por antonomasia. La construcción interrogativa: ¿Quién es el mentiroso...?, da todavía más fuerza al énfasis (cf. 5,5). *El que niega:* ὁ ἀρνούμενος, equivale a ὁ λέγων, «el que dice» (2,4.6.9). Como éste, tiene un sentido genérico: Todo el que niegue. El verbo «negar», negativo de «confesar», tiene el sentido de propalar, divulgar. Los dos verbos encierran un tono solemne, de proclamación [104].

La mentira que propalan esos anticristos no es sólo un error; es un grito de guerra que sale de las tinieblas enemigas contra la comunión con Dios facilitada por Jesús a los hombres, y en la que han hallado la felicidad los verdaderos cristianos (1,3). *Que Jesús es el Cristo:* literalmente «no es». «El que dice que Jesús no es el Cristo». La negación se repite después de los verbos negativos tanto en el griego clásico como en el NT (cf. Lc 20,27; 22,34) [105].

La verdad que niegan esos adversarios es la divinidad de Jesús bajo la fórmula «Jesús es el Cristo». No se trata de la mesianidad de Jesús. ¿Cómo unos cristianos del siglo I, aunque fuesen heréticos, que pretendían tener la verdadera ciencia, iban a negar la verdad más elemental del cristianismo? No tienen, pues, razón Wurm, Belser, Büchsel, Windisch. Se trata de la divinidad del Salvador. En el cuarto evangelio, la confesión de fe se enuncia diciendo que «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (5,13). O sea, en el concepto de ὁ Χριστός ha entrado el de Ὑιός, Hijo. Por tanto, Cristo equivale a Hijo de Dios (cf. 5,5 con 5,1). Jesús, el Jesús histórico, es verdaderamente (ἐστίν) el Cristo, el Hijo de Dios, y como Hijo está en la más estrecha comunión con el Padre, y a ella conduce a los creyentes.

¿Qué herejes son estos que niegan la filiación divina de Jesucristo? San Ireneo habla de unos herejes gnósticos que sostenían que el eón Cristo había descendido sobre Jesús en el momento del bautismo y lo había abandonado en la pasión [106]. A la presencia de

[104] Cf. BAUER: WB 196,2; MICHEL: ThWNT V 210.
[105] Cf. BDb § 429.
[106] Cf. IRENAEUS, *Adv. haereses:* MG 7 col.602.686.

niega al Padre y al Hijo. [23] **Todo el que niega al Hijo, no posee tam-**

---

ese eón se debían los milagros realizados por Jesús. En cambio, en la crucifixión y muerte sufrió y murió sólo el hombre Jesús. Era la secta de los setianos, con sus innumerables eones. Pero esas fantasías no tuvieron grande divulgación en las cristiandades joaneas. Los errores a que se refiere Juan tienen un alcance mayor. Se trata de herejes que niegan la divinidad de Jesucristo y, por tanto, la unión hipostática; herejes que rechazan a Cristo, que incluso llegan a «suprimirlo», «solvit» que dice la Vg en 4,3. ¿Constituían una anticipación, por así decirlo, del arrianismo, como insinúa Bonsirven? Por lo menos eran cristianos que testimoniaban cierto culto por Jesús, el hombre del Señor, pero le negaban la divinidad, tal vez con el pretexto de mejor salvaguardar la divinidad del Padre y permanecer unidos directamente a Dios. *Este es el anticristo: éste* tiene valor de predicado, como en 1,5 y 2,25. Separado de su aposición relativa: «el que niega...», aumenta la fuerza del contraste entre el verdadero y el falso cristiano. Y además se contraponen más agudamente, por su mutua proximidad, ὁ Χριστός y ὁ ἀντίχριστος. El artículo delante de anticristo es ciertamente genuino aquí, como en 4,3 y 2 Jn 7: el anticristo. Pero aquí «el anticristo» no designa a la persona rival de Cristo, ese gran enemigo de Dios, sino a cualquiera de los falsos maestros, que son sus portavoces. *El que niega al Padre y al Hijo:* la lógica del discurso haría esperar: «el que niega que Jesús es el Cristo». Pero esta expresión ha sido sustituida por una más amplia y profunda, según el estilo joánico, que nunca se limita a meramente repetir. El apóstol no recapitula, sino que al mismo tiempo fundamenta y progresa. Para descubrir hasta lo último la malicia de esos anticristos, pone de manifiesto una nueva consecuencia. Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. Por tanto, negar que Jesús es el Cristo es negar que es el Hijo de Dios; y negar al Hijo es también negar al Padre. Y no sólo porque el Hijo y el Padre son términos correlativos, que mutuamente se implican uno a otro, sino también porque el Hijo es la revelación del Padre, y «al Padre nadie le conoce sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,27). Pascal ha dicho: «No se conoce a Dios más que en Jesucristo»; cerrarse al Hijo es cerrarse al verdadero conocimiento de Dios. Nótese que primero ha nombrado al Padre, que es la consecuencia que quería extraer. Y la palabra *Padre* es la que ha ocasionado el término relativo *Hijo*, en vez de Cristo. El pensamiento está ya anticipando el versículo siguiente: Esa negación o confesión afecta primariamente al Padre. Juan va a precisar esa última afirmación, y va a darle mayor relieve, siguiendo su modo conocido de declarar una cosa primero positiva y después negativamente. Esta vez va a comenzar por la forma negativa: *Todo el que niega al Hijo.*

23 El adjetivo *todo* delante de ὁ ἀρνούμενος sirve para darle a la afirmación un valor general, válido para todos: «Quienquiera que», «todo el que».

poco al Padre; el que confiesa al Hijo, tiene también al Padre. [24] En cuanto a vosotros, lo que habéis oído desde el principio, permanezca

La expresión τὸν Πατέρα ἔχειν, *tener al Padre*, sólo se usa aquí y en 2 Jn 9. Expresa la *comunión con Dios* de manera aún más vigorosa que ἐγνωκέναι (Jn 14,7b; 1 Jn 2,3; cf. 5c) y ἑωρακέναι (Jn 14, 7.9) [107]. *Tener al Padre* no hay que entenderlo, pues, como admitir entre los artículos de la fe que El es Padre; ni tampoco «conocer la voluntad del Padre»; literalmente quiere decir «tenerle a El como a su propio Padre»; estar en comunión de vida con El; sentirse y ser verdaderos hijos de Dios. Y esto nos ha venido por la confesión de Cristo: «A cuantos le recibieron (a Jesucristo), a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hijos de Dios» (Jn 1,12). Después de la aparición del Hijo de Dios, no hay comunión posible con Dios sino a través del Hijo. No se trata de recibir simplemente al enviado de Dios, para en El reconocer y honrar a Dios (cf. Mt 10, 40; Jn 13,20). Se trata de algo superior, del único camino que conduce realmente a la unión con Dios (Jn 14,6ss). El fundamento de esa significación central de Jesucristo es su unidad con el Padre (Jn 14,10; 10,30; 17,11): esa intimidad y perfecta inhabitación de las personas divinas, llamada «circuminsesión». El comentario de Ecumenio ha condensado esta doctrina en una fórmula feliz, plena de significado: «La doxología del Padre es teología del Hijo». *El que confiesa al Hijo, tiene también al Padre:* es la misma tesis anterior en forma positiva. Con ello pretende fortalecer la convicción de sus lectores en esa verdad fundamental, que los anticristos amenazaban oscurecer. El asíndeton, o falta de partícula conjuntiva con lo anterior, aumenta la impresión, y la continúa a lo largo de estos v.22.23.24. Las tres últimas palabras de este segundo hemistiquio son exactamente iguales a las tres últimas del hemistiquio anterior. Ello contribuye a remachar en la mente la idea de poseer a Dios. En el primer hemistiquio le precede «ni», οὐδὲ; en el segundo, καὶ, «también». Son como mazazos monorrítmicos que van grabando en el alma esa idea fundamental. «Como piedras sin cemento, yuxtapuestas al modo romano, ajustando mutuamente sus ásperas superficies, semejando una muralla ciclópea» (Haupt). Es la solidez monolítica que Juan desea en la fe de sus cristianos.

24 Ahora se vuelve de nuevo a sus lectores, a quienes antes tenía presentes en su pensamiento, y les habla directamente. Abre la frase el pronombre *vosotros*, fuertemente acentuado por un anacoluto. Bruscamente, sin transición, les dirige la palabra. Es un nominativo absoluto o «nominativus pendens», un caso sin construcción [108]. No es nominativo sujeto de la oración que sigue tras el relativo neutro en acusativo. Quizá se deba, como apunta Debrunner, a exigencias del ritmo que contrapone vosotros a los anticristos [109]. Por eso la mejor traducción es: *En cuanto a vosotros.*

[107] Cf. H. Hanse, *«Gott haben» in der Antike und im frühen Christentum:* RVV 27 (Berlín 1939) 105-119ss.
[108] Cf. BDb § 466,1 p.295.
[109] Cf. BDb § 466 not.1 p.295; cf. también Moulton-Thumb, 105s.

en vosotros. Si permanece en vosotros lo que habéis oído desde el

---

Lo que habéis oído. Juan hace hincapié en la ortodoxia de la doctrina que sus cristianos habían recibido de los apóstoles, es decir, por la tradición. *Desde el principio* de su conversión y desde el principio del cristianismo. No quiere decir que ellos la hayan oído así desde el principio y no de otra manera, sino que la doctrina que desde el principio recibieron es la tradicional de la comunidad, la que siempre se enseñó desde el principio del cristianismo, apoyada en el testimonio de los que convivieron con Cristo (1,1-3). Esa doctrina no es cualquier parte de la revelación; es la palabra de Cristo mismo, que es prenda y garantía de la vida eterna (Jn 8,51). Aquí, como en 2,7, es un motivo de exhortación y una prueba demostrativa, el que la doctrina oída desde el principio deba cumplirse en ellos. *Permanezca en vosotros:* en este versículo se presenta tres veces el mismo verbo «permanecer», en los dos modos: indicativo e imperativo. Es un verbo muy frecuente en Juan: en el evangelio ocurre 41 veces; en la primera epístola, 22 veces; en la segunda, tres, y en el resto del NT, 52 veces. Es tan frecuente porque es el término usado para expresar la inmanencia o inhabitación. En la 1 Jn, μένειν juega un doble papel, según el modo en que se presenta: indicativo o imperativo. El indicativo aparece cuando se trata de fortalecer a los cristianos, tanto en la lucha por la fe contra los anticristos (2,27a; 3,24b; 4,13; cf. Jn 14,17; 2 Jn 2) como en el combate moral contra el pecado (3,9; 5,18). El imperativo, por su parte, aparece cuando se trata de exhortarles a perseverar en la recta doctrina (2,24; 4,15; cf. 2 Jn 9), o en Cristo (2,27c.28), o en el cumplimiento de los mandamientos, sobre todo el de la caridad (2,10.17; 3,15.17; 4,12.16). Esas exhortaciones son hechas, bien directamente o bien de modo indirecto, en forma religioso-moral, de cuyo cumplimiento depende el permanecer en Dios (1 Jn 2,6.10.24b). La presencia simultánea de los dos modos, indicativo e imperativo, sirve para expresar la tensión en que se encuentra la existencia cristiana en este mundo. El χρῖσμα, esa fuerza divina del Espíritu iluminador y maestro en las intimidades del alma, permanece en el cristiano (2,27a); y, ello no obstante, es necesario poner en guardia a los verdaderos cristianos contra la propaganda y las intrigas de los falsos profetas, los anticristos (2,18ss; 4,1ss), y señalarles los signos exteriores de su heterodoxia (2,22; 4,2.15; 5,5). La «semilla» divina permanece en los hijos de Dios y los hace incapaces de pecar (3,9); y, sin embargo, se ven pecados en la vida de los cristianos, incluso el llamado «pecado para la muerte» o recaída total en la apostasía (5,16).

Esa tensión entre la teoría y la práctica, entre lo que debe ser y lo que es, entre la esencia y la existencia, deja su impronta en la tensión temporal del verbo «permanecer», en la coexistencia del indicativo y el imperativo, los modos de la aseveración y la exhortación: el indicativo asegurando la salvación, pero flanqueado por el

principio, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre. [25] **Y ésta es la promesa que El nos prometió: la vida eterna.**

---

imperativo, que recuerde constantemente la provisionalidad e inseguridad de la unión con Dios en este mundo [110].

Esta exhortación a que la doctrina oída desde el principio permanezca en ellos (cf. Jn 5,38; 1 Jn 2,14c) equivale a esta otra: que ellos «permanezcan en la palabra de Cristo» (cf. Jn 8,31; 15,7). La palabra de Cristo es una realidad que se establece en ellos, en ellos vive y obra, y, mientras ellos la guarden bien, permanece en ellos, como el crisma u óleo del Espíritu (2,20) o la «semilla de Dios» (3,9). *Permaneceréis en el Hijo y en el Padre*: la palabra de Cristo es una realidad tan divina, que la permanencia en ella nos lleva a permanecer en El mismo (cf. Jn 15,7). Y quien permanece en el Hijo, con El y en El permanece también en el Padre. De nuevo vuelve San Juan al tema fundamental de la comunión con Dios. El permanecer en la doctrina recibida nos procura el bien supremo: la permanencia o inhabitación en el Padre y en el Hijo, que es la forma perfecta de la comunión divina, asegurada a los cristianos (1,4) y rehusada a los anticristos. Esa permanencia en este contexto indica una inhabitación activa. Si en vosotros permanece activamente, con toda su fuerza salvífica, lo que oísteis desde el principio, tendréis la comunión vital con la Santísima Trinidad.

25 Este versículo, con su llamada a la *vida eterna*, es una confirmación de que el apóstol tenía presente su doctrina de la palabra de Cristo expuesta en el evangelio. Allí afirmó que el creyente posee la vida divina; ésta es como una posesión del presente (Jn 3,6.18.36; 5,24; 6,35.40.47; 8,51; 11,25; cf. 1 Jn 5,13). La vida eterna es otro modo de ver la permanencia en el Padre y en el Hijo. La vida divina del cuarto evangelio es un bien permanente, incoado ahora con la fe y poseído ya aquí en la tierra por los cristianos (cf. 1 Jn 1,2; 3,15; Jn 3,36), pero cuya magnificencia sólo se descubrirá plenamente en la resurrección de la carne (Jn 5,29; cf. 6,39.44.54) [111].

La 1 Jn, en cambio, considera esa vida en el futuro, porque el apóstol quiere darles a sus lectores un motivo para perseverar firmes en la recta doctrina, para permanecer en la comunión con Dios. La salvación no ha llegado todavía a su consumación (cf. 3,2). Están salvados sólo en esperanza (Rom 8,24). Desde este punto de vista, la vida eterna es sólo promesa y esperanza. No hay oposición entre el evangelio y la epístola. En ésta la vida eterna alude a la gloria prometida. Gracia y gloria no son sino fases sucesivas de una única realidad misteriosa: la vida eterna.

[110] Cf. G. G. Pecorara, *De verbo «manere» apud Iohannem:* DivTh (Pl) 40 (1937) 159 171. R. Schnackenburg, o.c. exc.4. p.94-95; exc.12 p.257.

[111] R. Bultmann: ThWNT II 872,28ss, refiere esas afirmaciones futuras «no a un futuro posterior escatológico, sino al presente de la decisión frente a la palabra: Quien crea, vivirá». Difícilmente puede probarlo. Cf. H. Pribnow, *Die johan. Anschauung vom «Leben» im 4. Evang. unter Berücksichtigung der Joh. Briefe* p.104ss; A. Wikenhauser, *Das Ev. nach Joh.* p.178-181; M. Meinertz, *Theologie des NT* II p.278-282 306; J. Huby, *Mystiques paulin. et johan.* 172ss.211ss; y sobre todo F. Mussner, «ΖΩΗ», *Die Anschauung vom «Leben» im 4. Evang. unter Berücksichtigung der Joh. Briefe* (Munich 1952) 136ss.176ss.

[26] Os escribí estas cosas acerca de los que os seducen. [27] En cuanto

---

La cláusula es dura y chocante, pero no por su contenido, que está claro, sino por el desarrollo de la sintaxis. El pronombre demostrativo *ésta* es el sujeto, que concuerda con el predicado, «la promesa». Ese demostrativo se refiere a lo que sigue (cf. 2,22; 1,5; 5,14), no a lo que precede. La *vida eterna* está en acusativo por la atracción inversa causada por el relativo *que*. El pronombre *El* tiene cierto valor enfático: El mismo, es decir, Jesucristo. Ordinariamente, Cristo en todo el pasaje forma el centro alrededor del cual giran todas las afirmaciones del apóstol (Huther). *Promesa*, ἐπαγγελία, es palabra que falta en los sinópticos. Juan refleja en ella aquellas ansias de la primitiva comunidad cristiana por la llegada de la parusía. Era un término favorito de aquellos primeros cristianos, volcados hacia el futuro, cuya tensión entre el «ya» y el «todavía no» nos transmite tan fielmente la epístola a los Hebreos (8,5; 4,1; 6,12; 9,15; 10,23; 12,26) y cuyo momento más agudo se halla en la 2 Pe (3,4.9).

26 El autor vuelve la mirada hacia los adversarios por un momento. Es una alusión final muy breve, que le sirve de conclusión. Y al mismo tiempo es una «inclusión» muy al estilo de Juan (cf. 2,1; 5,13). *Estas cosas*, ταῦτα, se refiere a las advertencias sobre los anticristos, no a toda la carta. Es un aoristo epistolar como en 2,21. *Los que os seducen:* es un participio presente activo del verbo πλανᾶν. Este no significa «seducir para el pecado», contra Büchsel, sino inducir a error, apartar del camino de la fe y salvación. Como activo, indica empeño, tentativa, esfuerzo. Y como presente, significa la tendencia y el hábito de engañar, pero no el éxito de sus enredos. Es un presente de *conatu* (cf. 1,8). La traducción exacta será: «los que intentan continuamente engañaros». A esos contradictores los llama ahora «seductores» o inductores. Porque no se limitan a defender sus falsas doctrinas, sino que intentan arrastrar a otros a ellas. Y, a pesar de su separación externa, son peligrosos a causa de su actividad incansable en cazar prosélitos (4,1).

27 Frente a esos malos apóstoles aparece en seguida la antítesis: *vosotros*. La conjunción καί es adversativa: *pero*. Y de nuevo el mismo nominativo absoluto, ὑμεῖς, colocado en anacoluto al principio de la frase, como en 2,24: *En cuanto a vosotros. La unción*, τὸ χρῖσμα, como en 2,20, significa el óleo o comunicación del divino Espíritu, que les da luz y fuerzas para resistir a los engaños de los anticristos. Esa divina unción la recibieron *de El*, ἀπ᾽αὐτοῦ, es decir, de Jesucristo, ese El llamado «Santo» en el v.20 [112]. *Y no necesitáis que nadie os enseñe:* es un giro típico joaneo, con la conjunción ἵνα en lugar del infinitivo, que se da en otros autores del NT (Mt 3,14; 1 Tes 1,8; 4,9; Heb 5,12). Juan se refiere aquí, inicialmente, a los seductores antes mencionados. Sus cristianos no tienen

[112] No hay que pensar en una concepción mágico-sacramental, como si el χρῖσμα fuese una «materia apotropeica», según dice Windisch, puesto que al χρῖσμα se le atribuye la función personal de enseñar.

a vosotros, la unción que de El habéis recibido, en vosotros permanece, y no necesitáis que nadie os enseñe; sino según su unción os enseña

---

necesidad de que ninguno «de ésos» les instruya. Pero aquellos herejes no tienen para él la categoría de «maestros», ni su actividad se podía propiamente llamar «enseñanza», sino a lo más «charla» o cháchara al modo y con el espíritu del mundo (4,5). Por tanto, la frase «no necesitáis que nadie os enseñe» tiene otro alcance. ¿De qué no tienen necesidad? ¿Del magisterio externo de la Iglesia? De ningún modo. El hecho de estar ungidos por el Espíritu de Dios no les dispensa de toda enseñanza ulterior, ni mucho menos de la debida sumisión al magisterio eclesiástico. Precisamente en 2,24 les ha exhortado a permanecer fieles a la doctrina tradicional. Y en un autor como él, para quien la fe y la comunión con Dios dependen en tan alto grado de que se «oiga» el mensaje de Cristo, es inconcebible pensar, como hace Büchsel, aconseje a sus lectores tal emancipación de toda autoridad docente. Precisamente al escribirles esta instrucción epistolar, él está ejercitando el magisterio jerárquico. Lo que ahora necesitan sus cristianos es profundizar en esas verdades, penetrar su sentido, lo que lograrán con la ayuda del Maestro interior, el Espíritu de Verdad. O sea, junto al «oír», junto a la aceptación creyente del mensaje de Cristo recibido por la tradición desde el principio, Juan propone ahora la enseñanza por el Espíritu Santo, que nos dará la certeza subjetiva de su verdad. Este es el paso al período siguiente. O sea, Juan coloca al lado del magisterio externo de la Iglesia el magisterio interno del Espíritu divino. Los fieles deben permanecer en comunión con Dios, no según las doctrinas erróneas de los anticristos, sino según las enseñanzas que sobre fe y moral imparte la Iglesia, iluminados interiormente por las inspiraciones de esa unción interior personificada, que es el Espíritu de Dios. Y ese magisterio interno no lo sitúa al lado del magisterio externo *oppositive*, sino *assertive*. Uno no excluye al otro. No tiene fundamento la doctrina de Lutero y de tantos protestantes, que oponen a la concepción católica del magisterio eclesiástico la llamada concepción neumática de la 1 Jn. San Juan es un místico que no opone el magisterio eclesiástico de los legítimos doctores (2,24) al magisterio neumático de la unción (2,20.21.27). Tampoco hay que pensar, como hace Ambroggi, que «opone esos dos magisterios al magisterio externo falso de los anticristos». Simplemente éstos están ahora un poco en penumbra, englobados en aquella apreciación general de que no necesitan glosadores, porque el Espíritu Santo es el que los iluminará interiormente. San Agustín comenta estos versículos con tanto dramatismo como exactitud: «Tú (Juan) dijiste que su unción nos enseña toda cosa. ¿Con qué fin has escrito tal epístola? ¿Qué cosa les enseñaste?... Ya aquí aparece el gran misterio, hermanos; en los oídos percute el sonido de nuestras palabras, pero el maestro está en el interior... Si no está dentro el que enseña, vano es nuestro vocear... La cátedra de aquel que guía

todas las cosas—y es verdad y no mentira—, y según os enseñó, permaneced en El.

---

los corazones está en el cielo»[113]. *Sino según su unción:* Juan fortalece la confianza de sus lectores recordándoles la actividad omnidocente del Espíritu de la unción. La existencia de un magisterio interior divino ya lo habían predicho Isaías (54,13) y Jeremías (31,31-34), citados en Jn 6,45 y Heb 8,8-12. Por lo demás, era una doctrina tradicional, que recoge la 1 Tes 4,9: «Respecto a la caridad fraterna, no tenéis necesidad de que yo os escriba, porque vosotros mismos sois instruidos por Dios a amaros unos a otros». Y el mismo Jesucristo había asignado al Espíritu Santo ese oficio de Maestro interior (Jn 14,26). El magisterio interior del Espíritu divino instruye, pues, no enseñando nada nuevo, sino recordando y haciendo comprender mejor las verdades enseñadas por Cristo y transmitidas por el magisterio de la Iglesia. ¿En qué consiste ese magisterio interior del Espíritu Santo? Bonsirven, apoyándose en textos de San Agustín y Santo Tomás, lo reduce a tres funciones: *a)* Infunde en las almas la *luz de la fe;* lo que en el vocabulario joánico se llama «testimonio del Padre», necesario para llegar a la fe (1 Jn 5,9.10; Jn 5,37ss; 6,44ss). *b)* Da el *gusto y la inteligencia* de la verdad revelada, de modo que el alma se adhiere a ella con una fe amorosa y razonable. *c)* Confiere un *conocimiento especial de Dios,* una especie de fe transparente que introduce al alma en el secreto de los misterios divinos; una verdadera iluminación[114]. *Y es verdad y no mentira:* ese magisterio del Espíritu Santo, por ser divino, lleva en sí el sello de la verdad: ἀληθές ἐστιν. Para mayor fuerza, esta afirmación se desdobla en dos proposiciones: afirmativa y negativa. Afirmativamente: «es verdadera»; negativamente: «no es mentira», está libre, con íntima necesidad, de toda mentira y seducción. *Y según os enseñó: enseñó* en aoristo, ἐδίδαξεν, después del presente anterior διδάσκει, «enseña», tiene este sentido: El impulso a permanecer en Jesucristo ya se lo dio a cada uno el divino Espíritu al principio de su conversión. A ese impulso inicial se refiere el aoristo. Mientras que ahora les ilumina sobre la falsedad de aquellas doctrinas de los anticristos y los protege así en su unión con Jesucristo. Este es el sentido del presente. *Permaneced:* no es indicativo, como opinan Westcott, Loisy, Brooke, Vrede, Chaine (con duda); porque después de asegurar solemnemente que el Espíritu garantiza la verdad, esta frase aparecería débil. Además, la exhortación pide el imperativo. Encontramos aquí la tensión apuntada entre el indicativo y el imperativo del verbo «permanecer». *En El* no es otro que en Jesucristo. No les exhorta a permanecer en el «crisma» o Espíritu, ni en su enseñanza o doctrina, sino en Cristo. Lo exige el contexto, sobre todo la misma expresión en el versículo siguiente (28) μένετε ἐν αὐτῷ, que claramente se refiere a Cristo por la alusión a la parusía. La

[113] August., *In I Ep. Io.* tr.3,13: ML 35,2004.

[114] Th. Aquin., *Summa Theol.* 2-2 q.8 a.4 ad 1; y su comentario a Jn 14,26. Cf. J. Behm, art. Παράκλητος: ThWNT V 798; F. Mussner, *Die johan. Parakletsprüche und die apostolische Tradition:* BZ 5 (1961) 56-70.

referencia a este último αὐτὸς asegura la referencia también de los dos αὐτὸς anteriores (v.27.25). Tenemos aquí una clara referencia a Jesucristo y al Espíritu de la unción. Esto nos indica una relación íntima entre el Espíritu Santo y Jesucristo. De Cristo han recibido los creyentes la unción del Espíritu, que les enseña todo. El Espíritu, a su vez, tiene por su más noble tarea el conducir a los fieles a la comunión con Cristo y conservarlos en ella (cf. Jn 14,26; 16,14ss). Y aunque Dios aparece en la carta como el que concede el Espíritu (3,24; 4,13) y en ninguna parte se encuentra la expresión «Espíritu de Cristo», por lo que antecede conjeturamos que este pasaje continúa la doctrina del evangelio (Jn 16,7) que atribuye al Hijo la misión del Espíritu. La exhortación «permaneced en Cristo» se dirige, pues, primariamente a que perseveren en la verdadera fe de Cristo; pero, como ésta es el fundamento de la comunión vital con El, la expresión invita al mismo tiempo a la plena unión existencial con El. Esa exhortación incluye también la idea del esfuerzo necesario para permanecer en Cristo: la unción aporta la gracia de la perseverancia, pero no dispensa del ejercicio de la libertad, que exigen la dignidad humana y el deber del hombre de cooperar a la obra de su divinización.

Por lo demás, este versículo parece ser una recapitulación de toda la perícopa. En efecto: 1) la unción del Espíritu os enseña todas las cosas, reproduce la idea del v.20; 2) «es verdadero y no hay mentira» recuerda al v.21; 3) «permaneced en El» reproduce la idea del v.24.

La estructura gramatical de todo el período (27b) cabe considerarla de diversos modos: *a)* O bien como una sola sentencia, con una larga prótasis y una breve apódosis final: «Permaneced en El». En este caso, la prótasis consta de dos miembros que empiezan por ὡς y καθὼς, unidos por la conjunción καί. Esas dos partículas ὡς y καθὼς son equivalentes: «como», «según». Y, a su vez, el primer miembro sería también doble; se compondría de dos proposiciones coordinadas unidas por καί. Esta segunda podría parecer también como un apéndice o aposición de χρῖσμα: «y es verdadero». Es la opinión seguida por la mayoría de los autores: Westcott, Bonsirven, Chaine, Dodd, Windisch, Brooke (vacilando), Alford, Braune, De Wette, Düsterdieck, Ewald, Lücke, Neander, Ambroggi. Algunos hacen un paréntesis de la frase «y es verdadero y no mendaz»; por ejemplo, Bonsirven. *b)* O bien como dos sentencias, cada una con su prótasis y su apódosis. La traducción en este caso es: «Como su unción os enseña todo, así es verdadera y no mentira». «Por ello, como os enseñó, permaneced en El». Siguen este parecer Belser, Büchsel, Hauck, Huther, Schnackenburg.

Creemos prefrible la primera sentencia, aunque la estructura sea un poco complicada: 1.º Por la repetición del mismo verbo «enseñar» en uno y otro miembro, aunque en tiempos distintos. Así parece desplegarse totalmente la actividad de magisterio del Espíritu. 2.º La oración «y es verdadero y no es mentira», que para la construcción es molesta, y por eso algunos la resuelven en parén-

[28] Y ahora, hijitos, permaneced en El, para que, cuando El se manifieste, tengamos confianza y no seamos confundidos por El en su

---

tesis, nos parece añadir un matiz necesario a la función docente del Espíritu, el de su infalibilidad. Es veraz y no puede engañarnos, como que procede de Dios. 3.º Καθώς viene a continuar con mayor energía el sentido argumental del primer ὡς; las dos son conjunciones comparativas. De modo que la traducción de todo el período será: «Sino según su Espíritu os enseña todo en verdad (y es verdad y no mentira), y según os enseñó (desde el principio), permaneced en El».

Conclusión y transición. 2,28-29

Estos dos versículos, los últimos del c.2, sirven de conclusión a todo lo que antecede. Son como un resumen que repite la exhortación última (v.27,) pero con vistas a la parusía, al mismo tiempo que invita a la imitación de la justicia del Señor, para pasar a otro aspecto de la comunión con Dios, el más atrayente y emocionante: la filiación divina. Este breve trozo es como un interludio de acusado carácter kerigmático, que guarda más relación con el proemio (1,1-4) y la conclusión (5,18-20) que con las grandes partes parenéticas de la carta.

28 *Y ahora*, καὶ νῦν, es una fórmula introductoria de esa conclusión (cf. Jn 17,5). Tiene un valor ilativo: *Ahora, pues*, como en latín «quae cum ita sint» [115]. *Hijitos*, τεκνία: el mismo apóstrofe de ternura de 2,1.12. Se refiere a todos los lectores. *Permaneced en El*: usa el imperativo para urgirles que se esfuercen en conservar la unión con Cristo. La orden se suaviza con el diminutivo de cariño «hijitos». *En El* sólo puede ser en Jesucristo, por la referencia que hace en seguida a la parusía. *Para cuando El se manifieste*: el texto dice ἐὰν φανερωθῇ, que literalmente significa «si él se manifestare». Algunos autores consideran a ἐὰν equivalente de ὅταν y lo traducen por «cuando». Así la Vulgata «cum apparuerit», Boatti, Chaine, Bauer, Abel [116]. Porque temen que la conjunción *si* implique duda del retorno de Cristo. Pero, en este texto, el *si* no es dubitativo, sino temporal; no pone en duda el hecho cierto de la parusía, sino algunas circunstancias: el tiempo, el modo, que son del secreto de Dios (cf. Jn 6,62; 12,32; 14,3).

Traducimos El *se manifieste* mejor que «aparezca». Ya San Agustín prefirió «manifestus fuerit» al «apparuerit» de la Vg. Porque: *a)* en griego es un verbo pasivo; y *b)* φανεροῦν es una palabra favorita de Juan para designar las diversas manifestaciones o epifanías del Señor; su encarnación (1 Jn 1,2; 3,5-8); su manifestación en palabras y obras (Jn 2,11; 17,6); sus apariciones resucitado (Jn 21,1.14); su venida el día del juicio (1 Jn 2,29; 3,2). En vez de φανεροῦν, los otros escritores neotestamentarios emplean ἀποκα-

[115] Cf. BDb § 442,15; Bauer: WB 990,2.
[116] Abel, § 68d nota.

λύπτεσθαι, «ser revelado», que en Juan sólo aparece en un caso (Jn 12,38).

Esta manifestación del Señor es la de la parusía o última venida, cuando venga a juzgar a los hombres. De esa aparición final hablan también los demás escritores sagrados (cf. Col 3,4; 2 Cor 4,10). Pero en 1 Jn tiene un matiz peculiar. Y es que la epístola sólo habla de la primera manifestación, la de la encarnación (1,2; 3,5.8; 4,9), y de la última, la del juicio final (2,28 y 3,2). Esta asociación induce a algunos autores a considerar las dos manifestaciones del Señor como una única epifanía, como una gran demostración de su majestad. Ya en su primera manifestación vino el Hijo de Dios como destructor de la obra de Satán (3,8). Y en la última hay también una nota latente de amor de Dios misericordioso que nos debe dar confianza en ese momento (2,28). Pero fundamentalmente hay una diferencia entre una y otra. La primera es, sobre todo, revelación del amor de Dios (4,9), revelación de su voluntad salvífica (3,5); es una irrupción del poder de Dios-Amor en el mundo de los hombres (1,2; 4,9; 5,11). Mientras que, en la parusía, Cristo viene glorioso como Señor y como juez, a dar a cada uno según sus obras. *Tengamos confianza:* nótese cómo el verbo ha cambiado de persona: de la segunda del plural, «permaneced», ha pasado a la primera, «tengamos confianza». Y es que el día del juicio los maestros deberán responder también de la conducta de sus discípulos; si éstos fueron dóciles a sus enseñanzas, aquéllos podrán esperar con confianza el veredicto de Cristo Juez. *Confianza:* Παρρησία significa literalmente «libertad al hablar, franqueza, osadía». Es palabra que del orden político-civil, donde significó la prerrogativa del hombre libre de hablar con franqueza, ha pasado al orden moral, tiñéndose de un matiz de amistad [117].

En la 1 Jn, lo mismo que en Heb, se usa con frecuencia παρρησία para significar la intrépida libertad confiada con que el creyente debe presentarse ante Cristo Juez (1 Jn 3,21; 4,17; 5,14). Es la seguridad que conviene a quien tiene conciencia de ser amado por Dios (cf. 1 Tes 2,19). *Y no seamos confundidos:* el verbo αἰσχύνεσθαι está tomado de la vida judicial. Pero no está en voz media, sino en la voz pasiva, en subjuntivo de aoristo. No indica la situación psicológica del reo, el avergonzarse delante del juez, que es el sentido de la voz media; sino el ser objetivamente confundido y avergonzado, el ser públicamente abochornado por el juez, que es lo que indica la voz pasiva. Como traduce Zerwick: «ne pudefacti reiiciamur ab eo». La idea está muy clara. Los cristianos infieles no solamente se llenarán de vergüenza por la consciencia de su apostasía, sino que, bajo la conciencia de su culpa, serán rechazados por el Juez y se precipitarán por sí mismos al lugar del suplicio (Mt 25, 41-46). *Por El,* en griego ἀπ'αὐτοῦ, equivale frecuentemente en la koiné a ὑπ'αὐτοῦ, por él, agente de una oración pasiva. *En su venida:* Παρουσία significa literalmente «presencia», y se empleaba en el vo-

[117] Cf. E. PETERSON, *In Fest. für R. Seeberg* I (Leipzig 1929) p.292.

venida. [29] Si sabéis que El es justo, sabed también que todo el que hace la justicia ha nacido de El.

---

cabulario civil para designar la primera visita solemne, el primer acto de presencia oficial, que realizaba un rey o gobernador a una ciudad o provincia. En el lenguaje religioso ha venido a ser un término técnico para expresar la vuelta de Cristo el día del juicio final (cf. Mt 24,3.27.37.39; 1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; Sant 5,7.8; 2 Pe 1,16). Esta palabra, tan frecuente en los demás escritores del NT, en la literatura joanea sólo se presenta esta vez. El lenguaje y el pensamiento de Juan concuerda fielmente con las ideas que circulaban en la comunidad cristiana primitiva. Aquí se ve que, más allá de toda teología propia, San Juan se mueve armónicamente dentro de las concepciones y puntos de vista religiosos del cristianismo naciente.

Nótese el juego de palabras en griego entre παρρησία y παρουσία, inculcando confiada franqueza al advenimiento de Cristo [118].

29 Este versículo plantea varios problemas. Y el primero: ¿Quién es ese *justo*, δίκαιος? Dos respuestas se han dado: *a)* Es Jesucristo. Por el contexto, ya que todo él está hablando de Cristo, y por el contenido de la frase, no se puede referir sino a Cristo. Es la opinión de Westcott, Brooke, Schnackenburg, etc. *Justo*, referido a Cristo, significa el «sin pecado» (2,1; 3,5) y, al mismo tiempo, el modelo de conducta moral para los cristianos (3,7; cf. 2,6; 3,6.16; 4,17). *b)* Es Dios, que ya fue señalado como «justo» en 1,9 (cf. Jn 17, 25). Pero allí aparecía unido a πιστός. *Justo*, referido al Padre, tiene el sentido de que el perdón de los pecados procede de su modo de pensar fiel y bondadoso. Esta es la sentencia de Camerlynk, Loisy, Büchsel, Vrede, Chaine, Charue, Plummer y otros. *c)* Otros autores dejan la cuestión en el aire, como Dodd, Windisch, que se remiten al gusto por la indeterminación que a veces aparece en Juan, dejando las ideas en un halo de misterio que sus cristianos, bien instruidos, pueden por sí mismos descifrar. *Sabéis también:* después de la prótasis condicional anterior, esta apódosis en imperativo. Se discute si este verbo γινώσκετε está en indicativo o imperativo. Defienden el imperativo la Vg («Scitote») y gran número de autores antiguos y modernos: Wiclif, Tyndale, Crammer, Bisping, Belser, Windisch, Hauck, Dodd, Bonsirven, Ambroggi, etc. Se fundan en el paralelo con μένετε del v.28 y en la mezcla frecuente en Juan de la exposición con la exhortación, del indicativo con el imperativo. En cambio, se inclinan por el indicativo Büchsel, Chaine, Zerwick, Plummer, Schnackenburg, para quienes el indicativo está más en armonía con los v.20-21. Es notable la frecuencia con que en los escritos joaneos quedamos en duda de si un verbo está en indicativo o en imperativo (cf. 1 Jn 2,27; Jn 5,39; 12,19; 14,1; 15,18). De todos modos,

[118] A causa precisamente de la llamada «dureza estilística» de este versículo y de la tensión teológica que supone, Bultmann ha considerado como interpoladas las dos expresiones ἐὰν φανερωθῇ y ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. Es una hipótesis arbitraria, que no hace más que complicar el texto. Cf. R. Bultmann, *Redaktion von 1 Joh.* p.196ss.

esta apódosis en imperativo aumenta la impresión de rudeza y tosquedad de estilo. Bonsirven, sin embargo, la encuentra rica de sentido.

En esta apódosis ha habido también un cambio de verbo. «Saber» en la prótasis era εἰδῆτε; aquí *sabéis* es γινώσκετε. El primero es subjuntivo del perfecto-presente οἶδα, que significa «tener un conocimiento intuitivo» o simplemente «ser consciente de un hecho» (2,11.20.21). Por su parte, γινώσκω significa llegar a conocer, saber por experiencia, reconocer, percibir» (2,3.4.5.13. 14.18). El sentido de la frase es por tanto: «Si vosotros sabéis que Cristo es justo, no podéis dejar de reconocer que...» (cf. Jn 21,17: «Señor, tú *sabes* (οἶδας) todas las cosas; tú *percibes* (γινώσκεις) que yo te amo»). *Todo el que hace:* está precedido de la conjunción καὶ, que falta en algunos manuscritos; pero debe ser conservada, porque su interpolación difícilmente se explicaría, y, además, porque sirve para poner en parangón «el que hace justicia» con «el justo», en el sentido que declara unívocamente 3,7: «el que hace justicia es justo». Además va en participio de presente, que expresa una acción habitual. Luego quiere decir: «el que habitualmente es justo»; el que habitualmente se asemeja en su conducta a Dios, que es la misma justicia, la perfecta santidad.

La expresión *hacer la justicia* es también otra locución tosca. Es una fórmula o *pastiche;* una de esas frases hechas que abundan en Juan, y sin las cuales no pueden entenderse muchas veces sus cartas. Bonsirven, en medio de su tosquedad, ve en esa frase un sentido profundo, porque carga el acento sobre la práctica (hacer) voluntaria e integral de todos los mandamientos (justicia) a que están llamados los cristianos. *Ser nacido de Dios* es otra expresión favorita joanea. El perfecto con sentido de presente γεγέννηται indica un estado que perdura: ser engendrado por Dios y continuar siéndolo. Significa, pues, una especie de generación divina, por la que el cristiano adquiere la filiación divina; es ese renacimiento espiritual de que habla el Señor a Nicodemo (Jn 3,3-8), por el que el hombre se hace partícipe de la naturaleza divina. La relación que surge entre el hombre y Dios no es una mera relación jurídica: la adopción; ni una relación moral: el amor entre el Padre y el hijo; sino una relación esencial, de naturaleza (cf. 1 Jn 3,1). Pero ese «ser-nacido de Dios» no es algo que brote de la naturaleza, sino algo sobrenatural, que pertenece totalmente al ámbito de lo divino. El justo, el que hace justicia, da muestras por ello de estar en posesión de un atributo divino. Pero es justo porque ha nacido de Dios; no a la inversa, como entendía concisamente Ecumenio: «El justo engendra justos». Porque son engendrados de Dios, son justos. No son las virtudes naturales—la justicia—las que nos unen al Padre celestial; el nacimiento de El, el que El nos haya comunicado su naturaleza divina, es la causa de que practiquemos virtudes sobrenaturales. Es, pues, ilusión y engaño pretender ser hijo de Dios y no practicar la justicia. *De El,* ἐξ αὐτοῦ, a pesar del contexto, sólo puede referirse a Dios Padre. Y, además, tal como está en la

cláusula, nos obliga a referirlo a «Justo». Pero ya aparece aquí un contrasentido: «Justo» designa a Cristo, y «de El» se refiere al Padre. ¿Cómo solucionar esta contradicción aparente? Algunos han pensado en un «nacimiento de Cristo» (Brooke), apoyándose en el «nacimiento del Espíritu» de Jn 3,5 y en la indicación de Jn 1,12. Pero la posibilidad de un «nacimiento de Cristo», aunque no diría nada que repugnase a nuestras ideas cristianas, hay que rechazarla de plano, porque no es una expresión de la Escritura. El «nacimiento de Dios», en cambio, no sólo es un pensamiento común en los libros sagrados, sino que es constante e invariable en el cuarto evangelio y, sobre todo, en 1 Jn. Otros han pensado que todos los pronombres «El» de este versículo se refieren al Padre. Así Bengel con esa idea acuña su aforismo: «Iustus iustum gignit». Pero el contexto, al usar el pronombre αὐτός, se refiere a Jesucristo (v.28); y en este v.29 el δίκαιος se refiere muy probablemente a Cristo. Luego en el mismo v.29 tenemos una escisión de sentido: «Justo» se refiere al Hijo, y el ἐξ αὐτοῦ se refiere al Padre [119]. La mejor manera de dar luz a este versículo es pensar en una contaminación de sentido. El escritor sagrado, al hablar del Justo y de los cristianos justos, nacidos de Dios, tiene ya ante los ojos el pensamiento del versículo siguiente: Somos hijos de Dios. Y este nuevo pensamiento, antes de aflorar en la redacción, está actuando ya y contaminando los versículos presentes. Pero, al mismo tiempo, las ideas pugnan por desarrollarse en forma parenética: «Si sabéis que El (Jesucristo) es justo, reconocéis también que todo el que permanece en El debe hacer justicia, debe ser también justo». Pero junto a este pensamiento principal está el siguiente como en «suspense», pugnando por entrar en escena: «El que está en comunión con Cristo, ha nacido de Dios, es hijo de Dios». Y como efecto de la compresión ejercida por este segundo pensamiento sobre el primero, la exhortación se abrevia, y se invierten los términos: el «hacer justicia» (o ser justo) se convierte en señal del «nacimiento de Dios»: «Si sabéis que Cristo es justo, sin pecado, reconocéis también que todo el que hace justicia (o es justo) tiene en esto una señal de que ha nacido de Dios». Son tres ideas que se imbrican mutuamente y brotan acabalgadas antes de llegar a una formulación sintáctica exacta.

Excursus 2.—**El anticristo en San Juan**

Sobre el anticristo de Juan se han dado dos interpretaciones principales: 1.ª El anticristo es un personaje *individual*, real, histórico. Es la hipótesis más antigua, que tiene en su haber muchos argumentos de peso: *a)* La prehistoria de su figura, tanto sagrada como profana. El libro de Daniel, sobre el cual había llamado la atención Nuestro Señor Jesucristo al hablar de la «abominación de la desolación» (Mt 24,15; Dan 9,27; 12,11), en los

[119] Otros pretenden resolver el dilema recurriendo a un proyecto o redacción anterior, como Windisch, R. Bultmann, *Analyse des 1. Joh.* p.146; W. Grundmann, *Aufnahme und Deutung der Botschaft Jesu im Urchristentum* (Weimar 1941) 158 not.1; H. Braun, *Literar-Analyse und theologische Schichtung im 1. Joh.*: ZThK 48 (1951) 269.

diversos pasajes que tratan de la visión del carnero y el «cuerno pequeño creciente» en diversas direcciones, emplea un lenguaje que parece implicar una potestad individual (Dan 8,9-14); el mismo punto de vista lo confirman las profecías del mismo Daniel sobre «el rey insolente y experto en astucias» (Dan 8,23) y «el rey que obrará a su albedrío y se alzará altanero» (Dan 11,36). En el orden profano, los testimonios mitológicos abonan por una concepción personal del anticristo, por una identificación con el diablo: el anticristo no es más que el diablo encarnado [1]. *b)* La comparación con los pasajes del NT que hablan de falsos Cristos y falsos profetas (Mt 24,5-24; Mc 13,22; Act 20,29; 2 Tim 3,1; 2 Pe 2,1), sobre todo con el Ap 13 y la 2 Tes 2. La interpretación del pasaje del Ap más admitida es que la «bestia» allí descrita designa: 1) una persona; 2) idéntica al anticristo. Y la de 2 Tes 2,3 es que claramente designa un hombre, una personalidad individual, caracterizada como el más violento contradictor de Dios. Para algunos existe el mayor paralelismo entre el ἀντίχριστος de Juan y el «hombre de la iniquidad» de Pablo, ὁ ἀντικείμενος [2]. *c)* La tradición casi universal de la Iglesia primitiva: Justino, Ireneo, Tertuliano, Lactancio, Cirilo de Jerusalén, San Agustín, San Jerónimo, Teodoreto [3]. Todos hablan del «hombre de pecado», del «hijo de la perdición» en sentido personal. La escuela de Alejandría es la que no mantiene la interpretación personal. Así Clemente de Alejandría y Orígenes, para quienes el anticristo es la falsa doctrina; el templo de Dios en el que aquél se asienta es la palabra escrita. Lo mismo Gregorio de Nyssa [4]. *d)* El judaísmo reciente, en su dirección apocalíptica, ordinariamente piensa en «uno que viene a dominar», una especie de regente enemigo de Dios, que, finalmente, será encadenado y matado por el Mesías [5]. *e)* Las ideas cristianas posteriores que han visto esas profecías realizarse en personajes concretos: Nerón, Juliano, Antíoco Epifanes, Federico II.

2.ª El anticristo es un personaje *colectivo*. El término *anticristo* es una personificación de las fuerzas enemigas de Cristo de todos los tiempos. Las persecuciones desencadenadas contra la Iglesia, las doctrinas falsas, los escándalos sembrados por los herejes y apóstatas, todas esas fuerzas humanas adversas a Cristo, constituyen este anticristo colectivo. En su favor militan los argumentos siguientes: *a)* La interpretación colectiva que se ha dado a los textos del Ap y de 2 Tes 2, por el obstáculo permanente que oponen a las manifestaciones diabólicas del anticristo la verdad y la santidad del Evangelio, induce a entender en sentido colectivo también el anticristo de Juan. *b)* El mismo texto joaneo da pie para esta interpretación. En efecto, dice que el anticristo viene, ἔρχεται, en presente; pero ya han surgido muchos anticristos. Luego hay que entenderlo en sentido colectivo. Ese anticristo colectivo está ya llegando, está ya obrando por medio de esos individuos, que se llaman también «anticristos». *c)* La sucesión de las dos afirmaciones: «el anticristo viene; pero ahora han surgido muchos anticristos», exige considerar la segunda como una realización concreta de la primera. Tanto más cuanto que el artículo delante del «anticristo» hay que tacharlo, según los mejores manuscritos, con lo que el paralelismo y equivalencia entre «anticristo» en general, el anunciado por la predicación tradicio-

[1] W. Bousset, *Der Antichrist* (Göttingen 1895) 88ss; Bousset Gressmann, 254; H. Preisker: RGG I 375.

[2] Cf. J. Schmid, *Der antichrist und die hemmende Macht (2 Thess. 2,1-12)*: ThQ 129 (1949) 323-343; Leal, SENT II exc.3 p.949.

[3] Just., *Tryph.* 32; Iren., v.25,1,3; Tert., *De res. carn.* xxiv-xxv; Lact., *Div. Inst.* VII 17; Cir. Hier., *Catech.* XV 4; II 14,17; San Agustín, *De civ. Dei* XX 19.

[4] Orig., *Hom.* 29 *in Mt.*; Greg. Nis., *Orat.* II c. *Eynom.*

[5] Cf. Bonsirven, *Judaïsme* I 464; G. Gressmann, *Der Messias* (Göttingen 1929); Bousset-Gressmann, *Rel. des Jud.* 256; Rigaux, *L'antechrist* (Paris 1932) 245ss; Volz, *Eschat.* 282.

nal, y los anticristos concretos que han aparecido ahora, es manifiesto. *d)* La identificación formal entre uno y otros se verifica en 2 Jn 7: «muchos *seductores* han salido al mundo, que no confiesan que Jesús ha venido en carne. Ese es el seductor y *anticristo*». *e)* La misma estructura paralela de la frase aboga por una interpretación colectiva. Al presente ἔρχεται, que tiene cierto sentido de futuro, se opone el perfecto γεγόνασιν, y al singular «anticristo», el plural «anticristos», fuertemente acentuado por su posición detrás. Luego la segunda parte es una declaración de la primera.

En resumen, este sentido colectivo del anticristo cuadra mejor con el pensamiento general de 1 Jn [6].

De lo que antecede no se puede deducir una nueva «escatología» joanea limitada al presente, que venga a sustituir la vieja escatología judeo-apocalíptica. Esa tendencia demoledora la han aplicado algunos críticos al cuarto evangelio sin una argumentación suficiente [7]. El querer limitarse al presente y borrar la idea del futuro de este pasaje y de toda la escatología joánica fracasa ante el concepto fuertemente fijado de la «última hora», que por su conexión con 1 Jn 2,28 sólo puede significar el tiempo anterior a la parusía. San Juan en su epístola, lo mismo que en el Apocalipsis, interpreta sus visiones del tiempo a la luz de la escatología primitiva, a la que es sumamente fiel.

EXCURSUS 3.—**La gnosis en 1 Jn**

La palabra *gnosis* designa propiamente al movimiento herético que llega a su pleno desarrollo en el siglo II [1]. Anteriormente a esa gnosis herética existieron ciertos movimientos gnosticizantes ya en el siglo I, que son como las formas preliminares de la gnosis. A esa gnosis naciente alude 1 Tim 6,20 y es la que combate San Pablo escribiendo a los de Efeso y de Colosas, y aún más acremente San Juan en sus epístolas. Esta *pregnosis* encontró campo abonado en los medios judíos, que nos transmiten la literatura sapiencial y apocalíptica y los textos de Qumrân. Pero su pensamiento había bebido también bastante en el helenismo y en el sincretismo, por su tendencia al mito, su visión pesimista, su conducta ascética y su actuación en grupos cerrados. Puntos esenciales, tanto en la doctrina de la gnosis como de la pregnosis, eran los siguientes: 1.º Un dualismo ontológico entre el Bien y el Mal. 2.º Un salvador cósmico o mito de un Adán o primer hombre soteriológico. 3.º La identidad oculta del iniciado con ese salvador y su participación en la suerte final de éste por medio de la gnosis y otros medios de salvación [2]. 4.º El punto de arranque y el camino es de la gnosis o conocimiento de Dios, puramente especulativo y extático, especie de ciencia superior, reservada para espíritus selectos. 5.º Esa ciencia dispensa de la moral; el que la posee está más allá del mal.

De esa herejía poco nos dice San Juan. Por eso los autores discrepan en sus juicios. Para Büchsel es una mezcla postcristiana de elementos paganos, judíos y cristianos. En cambio, Bultmann la entiende como una visión pre-

[6] Cf. J. ERNST, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des N. T.* (Regensburg 1967) p.177.

[7] M. GOGUEL, *Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif:* RHR 106 (1932) 381-434.490-524, quien pretende establecer una vuelta a la vieja escatología en 1 Jn; R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* p.134ss; H. J. HOLTZMANN, *Ntl. Theologie* II p.575. Para la crítica cf. G. STÄHLIN, *Zum Problem der joh. Eschatologie:* ZNW 33 (1934) 225-259; A. WIKENHAUSER, *Evang. nach Joh.* p.227-231; G. EICHHOLZ, *Erwählung und Eschatologie im 1. Johannesbrief:* EvTh 5 (1938) 1-28.

[1] Cf. E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme* (París 1913); S. AALEN, *Die Begriffe Licht und Finsternis im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951); J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1957); MCLWILSON, *Some recent Studies in Gnosticism:* NTSt (1959) 32ss; ORBE, *Estudios valentinianos* vol.1.2.5: AGreg 65 (1955); 83 (1956); 99-100 (1960).

[2] Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) p.19 n.1.

cristiana de Dios, del Hombre y del Mundo, donde Dios y el Mundo son adversarios, y el Hombre, enviado divino, trae la salvación a los demás hombres. Y Braun posteriormente vuelve a la opinión de que 1 Jn utilizó una fuente cuyo contenido de varias capas en su conjunto no era precristiano ni extraño al cristianismo [3]. Como quiera que sea, se trata de una forma naciente de gnosis, que lleva a la comunión con Dios por medio del éxtasis o la liberación del mundo de la materia. Juan en su carta no se propone hacer la exposición de un sistema doctrinal, sino solamente combatir las frases de batalla de los heretizantes (1 Jn 2,4; 3,9). Y toma posición contra ellos, defendiendo vigorosamente la verdadera «gnosis» cristiana [4]. Esta se distingue por las notas siguientes:

1.ª El conocimiento de Dios lleva a la comunión con Dios a través del amor (cf. 1 Jn 4,7b, con 12b.16; 5,20). No es una autocomprensión del hombre.

2.ª Ese conocimiento descansa en la Revelación, que tuvo lugar en un momento histórico (1 Jn 1,2); no en un acontecer suprasensible o metasensible, en una contemplación misteriosa o especie de éxtasis.

3.ª Esa revelación es objeto de un mensaje para todo el mundo, que llega a todos los hombres por la predicación. Es la «anunciación» de la carta (1 Jn 1,3.5; 2,7.24; 3,11).

4.ª El Mediador para ese conocimiento y comunión con Dios es el Verbo encarnado, el Cristo histórico, que realmente derramó su sangre por la salvación del mundo (1 Jn 2,2); no una idea más o menos mitológicamente fantaseada de su figura, que es tanto como destruir o «disolver», que dice la Vg, a Jesús (cf. 1 Jn 4,3).

5.ª Y es exigencia y mandato del Salvador, para el que quiera apropiarse los méritos de su redención, observar una conducta moral (1 Jn 2,3-5; 5,2-3). La observancia de los mandamientos es una condición insoslayable de la salvación final. Y esa observancia no es meramente el cumplimiento de las leyes de un código religioso, sino la imitación del Enviado de Dios; Jesucristo es el modelo de nuestro ético caminar por el mundo (1 Jn 2,6).

En el proceso del conocimiento hay, pues, diversos grados: la especulación, la experiencia y la unión. El inferior es el conocimiento especulativo, el mero razonamiento frío. Más perfecto es el conocimiento experimental: el pobre sabe más de la pobreza que el teólogo, que sólo sabe definirla. Y el más alto conocimiento es el unitivo: aquel que busca a Dios para asemejarse a El por el amor; esa unión que nos transfigura y nos hace una cosa con el ser conocido. Aun en estos grados hay enormes distancias entre los gnósticos heterodoxos y la gnosis joanea. Aquéllos se entretienen en la mera especulación sobre Dios; San Juan se eleva hasta el conocimiento unitivo de la Trinidad. Aquellos falsos doctores conocen un Dios producto de su fantasía, y de toda su ciencia no pueden hacer brotar una centella de piedad, como les censura amargamente Calvino. El vidente de Patmos alcanza las cumbres de la Revelación puestos los ojos en la moral y la acción. El conocimiento unitivo de Dios es para él sinónimo de comunión con Dios; pero conocimiento y comunión con Dios son inseparables de una conducta luminosa: la observancia de los mandamientos. El recto conocimiento de Dios sobrepasa, por tanto, el orden intelectual. Aun cuando su objeto sea Jesucristo, o los atributos divinos, o la paternidad de Dios, no es un conocimiento

[3] Cf. E. HAENCHEN: ThR 26 (1960) 1-44, sobre todo p.24; RGG II 1655; ZKTh 49 (1952) 316-349; H. BRAUN, *Literaranalyse und theologische Schichtung im 1 Joh.*: ZKTh 48 (1951) 262-292; R. BULTMANN, *Analyse des 1 Joh.* 138-158; *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1954²); *Die kirchliche Redaktion des 1. Joh.* (1951) 189-201; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum:* BHTh 10 (1934).

[4] Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., exc.3 p.82-87.

3 [1] Ved qué amor singular nos ha concedido el Padre: ¡que sea-

---

meramente especulativo, sino un conocimiento vivo, «amante», animado por la caridad, que actúa como principio regulador de nuestra conducta moral.

PARTE II: 3,1-4,6

La segunda parte se abre con un mensaje (3,1-2): Somos hijos de Dios. Al que sigue la consecuencia: Debemos vivir como hijos de Dios (3,3-4,6).

La filiación divina, que en los sinópticos (Mt 5,9; Lc 20,36) es un concepto escatológico y con San Pablo entra en el plano vivencial de lo presente (Rom 8,16s; Gál 4,5ss), llega en Juan a la cumbre sublime de la participación actual por los hombres de ese amor del Padre, comprendiendo entre ellos no sólo a los discípulos (Jn 16,27), sino en general a todos los que aman al Hijo y guardan sus mandamientos (Jn 14,21).

El mensaje proclama jubilosamente esa filiación actual, acompañada de gracias inigualables en el futuro [1]. La consecuencia desarrolla cuál debe ser nuestro esfuerzo moral para llegar a la transformación de Cristo. Esto supone:

1.º Evitar el pecado (3,3-9).
2.º Ejercitar el amor fraterno (3,10-24).
3.º Guardarse del mundo, siguiendo los criterios para discernir el espíritu de verdad del espíritu del error (4,1-6).

CAPITULO 3

Mensaje: Somos hijos de Dios. 3,1-2

1 El apóstol no puede contener la emoción al recordar a sus lectores el don maravilloso que Dios les ha concedido: la filiación divina. El amor de Dios es tan grande, que no se ha contentado con darnos de sus bienes: nos ha dado a su Hijo único (Jn 3,16) en esa primera y perfecta participación de nuestra humanidad en su divina naturaleza, que representa la encarnación. Y aún ha ido más lejos. A los seguidores de su Hijo bien amado nos ha hecho también otros hijos suyos. El amor de Dios es tan generoso, tan difusivo de sí, que llega a engendrarnos por amor a la vida divina. Todo el versículo está transido de asombro y admiración. La elección del sustantivo *ágape*, bien destacado; el calificativo que le agrega, ποταπός, tan novedoso, de abolengo helenístico, para subrayar la singularidad, lo excepcional del don; el verbo δέδωκε, que presenta ese amor como un don gracioso de Dios a la manera de un presente eterno; todo contribuye a poner de relieve el pasmo y la sorpresa

[1] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Exkurs*. 8 p.155-161; A. WIKENHAUSER, *Das Evang. nach Joh* p.75ss; W. TWISSELMANN, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem NT* (Diss. Gütersloh 1940) p.56-72; LOHMEYER, *Das Vaterunser* [Göttingen ²1947] p.30ss).

mos llamados hijos de Dios, y lo somos! Por esto el mundo no nos

---

que invaden gozosamente el ánimo del escritor sagrado en este momento. *Ved*, ἴδετε, excita la atención de los lectores al mismo tiempo que su admiración. Directamente les incita a contemplar la maravilla de su estado presente. Es el único caso en la 1 Jn (cf. Jn 1,46; 4,29; 11,34; Mc 13,1)[2]. «Ver» aquí no tiene el sentido banal de «ver con los ojos de la carne, percibir» (Mt 11,2; 17,8; 23,39; Lc 10,31; Jn 1,48). Tiene el sentido primeramente de «verificar, constatar» (Mc 12,34; Lc 2,15; Jn 1,39; 20,25); p. ej., milagros o «signos» (Mt 12,38; Lc 19,37; Jn 4,48; 6,14). Y después, de «discernir, reflexionar» e incluso «comprender» (Lc 9,47; Act 15,6). El ágape divino es una realidad espiritual; no cae, por tanto, bajo el dominio de los sentidos; pero aunque sea espiritual, es perceptible en sus efectos. Luego ἴδετε equivale aquí a «reflexionad». Pero no se trata de una reflexión meramente especulativa, como sería de los efectos inducir su causa, sino de una reflexión con el corazón, ya que se trata de apreciar un amor. Algo así como «gustar», percibir intelectual y afectivamente, en el sentido del Salmo: «Gustad y ved cuán suave es el Señor» (Sal 34,9; 1 Pe 2,3). «Ved», pues, supone una mirada de simpatía especialmente atenta, llena de admiración hacia su objeto (cf. Mc 2,12; Act 13,41); una contemplación asombrada y llena de júbilo (cf. Jn 8,56), que penetra más hondo en la revelación del misterio de Dios; y descifra el amor divino en el hecho actual y concreto de ser engendrados por Dios[3].

Ποταπός, en lugar del clásico ποῖος, aparece sólo seis veces en el NT, para designar siempre una especie nueva, una categoría distinta, excepcional (cf. Mc 13,1; Mt 8,27; Lc 1,29)[4]. Resume las tres acepciones: *qualis*, *quantus*, *unde*. La caridad con que Dios nos ama es un amor excepcional, prodigiosamente generoso y venido del cielo, o sea de naturaleza divina.

Ese amor de Dios o ágape, que sale tan frecuentemente en esta carta, 21 veces, no sólo designa la manifestación del amor, un afecto noble y puro, activo y generoso, sino también una realidad existente en sí misma, íntima y concreta, que Dios nos comunica: un don concedido, δέδωκεν, por Dios a los fieles, que permanece en nosotros y nos constituye objetivamente en hijos de Dios. Este don de Dios es Dios mismo (2 Pe 1,4). La participación en la naturaleza divina es perfecta, total, propia en la generación eterna del Unigénito; es imperfecta, análoga, pero real, en nuestra generación sobrenatural de Dios. Este nacimiento a la vida divina, que los otros autores neotestamentarios ponen en relación con la fe, el bautismo o el Espíritu Santo, se atribuye aquí al «ágape» del Padre, ese maravilloso amor de Dios, que ama con ternura a los discípulos de Cristo como a sus propios hijos (Jn 14,21).

El verbo δέδωκε pone de manifiesto la gratuidad y la realidad

[2] Cf. Bauer: BW 669, y Schlatter, *Sprache* 148.
[3] Cf. Spicq, III p.253.
[4] Cf. MM; BDb (II Apéndice 248,3); Bauer: WB 1265.

del don. Dios nos lo dio porque quiso. En la economía de la salvación no se posee más que lo que se recibe de Dios (Jn 3,27); es siempre, pues, un regalo o favor inmerecido (Mt 20,14). En comparación con otros verbos sinónimos, como, p. ej., χαρίζεσθαι, διδόναι, pone el acento sobre la posesión efectiva del don (cf. Jn 14, 27; Lc 6,30; Jn 17,24.26). El perfecto, por su parte, subraya que el don está concedido de manera definitiva, que permanece en nosotros como un don permanente (cf. Ef 6,24; 1 Pe 1,23).

Ese regalo de amor se atribuye no a Dios en general, sino al Padre: hemos sido hechos hijos suyos; y esta relación filial fundada en nuestra fraternidad con Jesucristo, nos refiere, como es obvio, a Dios Padre. *Nos*, ἡμῖν, para contrastar mejor la excelencia del don frente a la miserable condición de los beneficiarios. Ese amor especial del Padre, que Jesús aseguró a sus discípulos la noche de la última cena (Jn 16,27), se extiende a todos los que aman al Hijo, a todos los que «pertenecemos» a la comunidad de los verdaderos cristianos. *¡Que seamos llamados hijos de Dios!* Esa proximidad a Dios es *tal* y tan grande, *que* ha procurado a los hombres el nombre de hijos de Dios [5]. Si es verdad que engendrar hijos es acto de amor, la caridad divina es anterior a esa generación, en tal modo que tiende a esa comunicación por sí misma. *Ser llamado:* en lenguaje religioso es sinónimo de *ser*, porque, cuando Dios llama o pone un nombre a uno, realiza lo que enuncia (cf. Is 7,14; Lc 1,32; Mt 5,9). Por consiguiente, los cristianos calificados de «hijos de Dios» lo son realmente. *Hijos de Dios*, τέκνα Θεοῦ. Lógicamente se habría esperado τέκνα αὐτοῦ, pero Juan ha preferido aquella dicción por ser la tradicional y para acentuar el matiz de nobleza. Es de notar que, a diferencia de Pablo, que usa indiferentemente los dos términos υἱός y τέκνον, Juan se sirve exclusivamente de τέκνον. Esto no quiere decir que éste exprese una relación distinta de υἱός. Si acaso, se referiría a la edad. En Pablo los dos términos significan lo mismo (cf. Rom 8,15 y 16; 8,19 y 21). Pero hay una diferencia de matiz, como apuntan algunos autores (Ambroggi, Plummer): τέκνον significa simplemente el descendiente natural (cf. Mt 2,18; 27,25; Lc 16,25; Act 2,39; Rom 9,8), o sea el hijo por generación. Mientras que υἱός tiene un carácter más genérico, y se emplea para designar tanto a los hijos por generación como a los hijos por mera adopción legal. Los israelitas, p. ej., tenían la filiación (Rom 9,4), pero con el Padre del cielo sólo podían tener relaciones meramente jurídicas o morales exteriores. En cambio, nosotros somos hijos por generación, hijos que tienen algo físicamente común con el Padre. Nuestra filiación divina no es, pues, solamente una metáfora, sino una consoladora realidad (cf. 1 Jn 3,9). Dios no es solamente nuestro Padre porque nos rodea con los cuidados de su Providencia atenta, sino que cada uno de nosotros realmente es engendrado y participa de la misma vida de Dios (cf. Jn 1,13). La filiación adoptiva entre los hombres consiste solamente en la comu-

[5] ἵνα equivale a una oración de infinitivo (cf. BDb 394; Radermacher, 190 y 192). No es sinónima de ὅτι, sino consecutiva, con cierto matiz final (Jn 13,34; 15,12; 17,3; 1 Jn 4,21).

conoce a nosotros, porque no le conoció a El. 2 Queridísimos, ahora

nicación exterior de un derecho del adoptante al adoptado. En la filiación adoptiva divina, por el contrario, hay comunicación de una nueva vida, semejante a la de Dios adoptante, por medio de un nuevo nacimiento[6]. *¡Y lo somos!* Parece una redundancia. No lo es. El fervor y la gratitud le hacen al apóstol exclamar: ¡Y somos hijos de Dios! Además, el deseo de concretar ese don de Dios, que no es una doctrina general para todos, sino un bien para cada uno, explican esa exclamación: *¡Y nosotros* somos *hijos de Dios!* A lo que se agrega la íntima urgencia de acentuar la actualidad de esa gracia y de esa dignidad: *¡Hoy, ahora,* somos hijos de Dios! Nótese que del subjuntivo de aoristo pasivo κληθῶμεν ha pasado de un viraje al presente de indicativo: *somos.* Aquel tiempo se refería al bautismo, al tiempo del nacimiento en Dios; éste se refiere al momento actual. Por eso la Vg traduce mal: *simus,* haciendo concordar con el verbo anterior «seamos llamados». La conjunción καί no tiene ninguna significación nocional. Corresponde simplemente al *wau* conversivo del hebreo. *Por esto el mundo...* La luz de esa realidad maravillosa resalta más sobre el cuadro de sombras que ofrece el mundo. *El mundo,* en sentido peyorativo, *no nos conoce;* o sea, no nos considera como suyos, y por eso no nos ama, nos desprecia (cf. Jn 15,19; 1 Jn 3,13). Tal «conocimiento» sólo se da entre iguales: entre el Padre y el Hijo (Jn 10,15; 17,25); entre el Hijo y sus discípulos (Jn 10,14.27; 1 Jn,13-14); y del otro lado, entre el mundo y los falsos profetas (cf. 1 Jn 4,5). *Por esto,* διὰ τοῦτο, se refiere a la siguiente oración completiva con ὅτι. Indica el motivo profundo de ese desconocimiento del mundo respecto de los verdaderos cristianos: no nos ama, porque no ama al Padre de tales hijos. Juan aquí no es más que un eco de las últimas advertencias del Maestro (Jn 15,18; 16,3; 17,25).

2 Del presente feliz, el apóstol dirige la mirada hacia el futuro. Lleno de nostalgia por la visión beatífica, impaciente por contemplar al Verbo tal cual es, él, que vivió en la intimidad con el Hijo de Dios, traslada a sus oyentes al momento en que Jesucristo hará su última aparición lleno de gloria, y entonces se manifestará también la plenitud de nuestra vida divina en la casa del Padre.

Queridísimos... Introduce este período con esa fórmula de afecto, ἀγαπητοί, que ya usó en 2,7. Es su saludo común, y mucho más cuando está hablando del amor de Dios. *Ahora,* νῦν, está en contraste enfático con el «aún no», οὔπω. Sitúa su afirmación en una perspectiva de tiempo, que sirve para atraer nuestro pensamiento del presente al futuro. Hijos de Dios ya lo somos desde ahora, porque la vida eterna ya mora en nosotros (1 Jn 3,15; 4,13; Jn 3,36; 6,53). Nuestros privilegios, pues, en este mundo son reales desde ahora; pero la gloria de nuestra vida divina en los cielos todavía está velada. Nuestra dignidad de hijos de Dios ya la conocemos a la luz de la fe; pero el premio que nos aguarda lo pregus-

[6] Cf. S. Th., 3 q.3 a.2-4.

somos hijos de Dios, y aún no se manifestó lo que seremos. Sabemos

tamos sólo en esperanza. *Qué seremos:* el apóstol se refiere a nuestro estado de gloria después de la resurrección; pero deja completamente indeterminado lo que seremos[7]. *Sabemos,* οἴδαμεν: es el mismo «saber» de 2,20-21. Es un saber que no implica progreso en nuestro conocimiento ni experiencia creciente. Nuestra semejanza con Dios es un hecho que ya sabemos como cristianos, con ciencia sobrenatural; un hecho del que estamos ciertos con certeza de fe. El verbo comienza la frase en asíndeton, sin partícula conjuntiva δὲ, conforme al estilo joaneo. *Cuando se manifieste:* alude al tiempo de la plenitud, que se inaugurará con la parusía. En ese tiempo se descubrirá algo que todavía está velado[8]. ἐὰν φανερωθῇ no lleva sujeto expreso. Por eso, según una opinión, se refiere a la parusía de Cristo, como en 2,28. Y, naturalmente, piensan en la última venida del juicio final. Pero algunos (Bonsirven) apuntan que no se excluye la parusía particular a la muerte de cada alma en estado de gracia. Una segunda opinión defiende que se refiere a la manifestación de nuestro estado futuro, eterno. Identificándose este «se manifieste» con el «se manifestó» anterior, ponen como sujeto de este verbo el «qué seremos» de antes. Por la primera interpretación están la mayoría de los autores: Westcott, Windisch, Häring, Dodd, Bonsirven. El sentido que dan a la frase es el siguiente: Cuando Cristo Juez haga su última aparición gloriosa, en la parusía final, nosotros seremos semejantes a El, tendremos las dotes de su humanidad gloriosa y veremos a Dios en su Hijo, que es su imagen eterna. Esta explicación es posible y sugestiva, confiesan los mismos defensores de la sentencia contraria. Sostienen la segunda sentencia Schnackenburg, Ambroggi, Plummer. Creen que a favor de ella habla el contexto y el sentido obvio de las palabras. La frase la entienden así: Cuando se manifieste «lo que seremos», cuando se haya terminado nuestro perfeccionamiento (τελεῖον) sobrenatural (1 Cor 13,10), gozaremos entonces de la visión beatífica y seremos partícipes de la naturaleza divina en un grado más perfecto[9]. F. C. Synge ha propuesto otra puntuación: «Ahora somos hijos de Dios, y todavía El no se ha manifestado. Lo que seremos nosotros, lo sabemos; pues cuando se manifieste...» Es una explicación poco iluminadora, cuya principal dificultad es que rompe la analogía con idéntica construcción en 3,14[10]. *Seremos semejantes a El:* Juan quiere decir algo positivo sobre el ser futuro de los hijos de Dios. Y lo que dice es que la madurez y plenitud escatológicas de la filiación divina consisten en la *semejanza con Dios.* ὅμοιος significa «igual». Pero no se debe hablar de una «igualdad» con Dios en sentido estricto, pues nunca se afirma en el NT (cf. Jn 5,18; Flp 2,7).

[7] τὶ está en lugar de τίνες, quiénes seremos (cf. BDb 299,2).

[8] La conjunción ἐὰν se puede traducir por *si* o por *cuando,* sin diferencias en ningún caso. La Vg traduce «cum apparuerit». Sobre el aspecto teológico, cf. ALFARO, *Cristo glorioso, revelador del Padre:* Greg 39 (1958) 22-270.

[9] Bultmann considera, sin gran fundamento, como interpolación esa frase «cuando se manifieste» *(Redaktion von 1 Jn* p.197).

[10] Cf. F. C. SYNGE, *1 John* 3,2: JThSt 3 (1952) 79.

que, cuando se manifieste, seremos semejantes a El, porque le vere-

La teología joánica, a pesar de sus atrevidas fórmulas de unión con Dios, nunca propugna una mística de identidad [11]. Esa semejanza con Dios, después de la parusía, es algo fundamentalmente distinto de la divinización o apoteosis (θεοῦσθαι, ἀποθεοῦσθαι) de los misterios y de la gnosis helenísticos. Distinto también de la fuerte equiparación de la naturaleza humana con la divina y de la restauración escatológica del estado paradisíaco del hombre en el edén, con que sueñan algunos círculos rabínicos [12]. Para Juan, la semejanza con Dios radica en la filiación divina; de lo contrario, no habría habido elevación, dice B. Weiss. Y en el ser-hijo-de-Dios lo que se siente ante todo es el amor del Padre, no la semejanza del hijo con el Padre. Se trata, pues, de una semejanza que en este mundo nos está oculta, y solamente se revelará en el futuro, cuando todo lo oculto venga a la luz [13]. *Porque*, ὅτι, puede indicar la causa: 1) de que sabemos que seremos semejantes a El; 2) o bien de que seremos semejantes a El. O sea, ¿por el hecho de que le veremos, sabemos que seremos semejantes a El?, o ¿seremos semejantes a El porque le veremos? Algunos propugnan lo segundo. Creen encontrar aquí reflejada la concepción helenística de la divinización por la contemplación [14]. Es verdad que la construcción que encontramos en este pasaje no es obvia para expresar la primera opinión, esto es, para decir que «Sabemos... porque le veremos tal como es». Más obvio hubiese sido decir ἐν τούτῳ γινώσκομεν, que es la fórmula ordinaria en Juan para indicar por qué conocemos «algo» (1 Jn 2,3.5; 3,16; 4,2.13; 5,2). Sin embargo, la misma expresión de este versículo se repite en 3,14, y allí ὅτι es, sin duda, el motivo de «por qué sabemos». Por otra parte, la idea de que nos hacemos semejantes a Dios por la contemplación sería cosa muy singular en la literatura joanea. A la luz de 1 Jn 3,14 debemos seguir la primera opinión: *Porque veremos a Dios, sabemos que seremos semejantes a El*. La visión de Dios es parte esencial de los bienes prometidos en la vida futura (cf. Mt 5,8; 1 Cor 5,7; Act 22,4). Y en los escritos joánicos no se admite una visión inmediata de Dios en la tierra (Jn 1,18; 5,32; 14,8; 1 Jn 4,12).

Por lo tanto, esa suma posesión de la salud, prometida para el futuro, no consistirá en que la filiación divina actual ceda el paso a un estado superior: la semejanza con Dios. Antes bien, la filiación divina descubrirá entonces su peculiar esencia y su oculta magnificencia, que es esa semejanza con Dios. Y este descubrimiento será causado probablemente, porque faltan textos joaneos claros, por la plena concesión de la *doxa* divina. Sólo entonces aparecerá lo que seremos (1 Jn 3,2). *Tal como es*, καθώς ἐστιν, es una adición que deja abierto el camino de la experiencia de Dios a los fieles.

[11] Cf. R. Schackenburg, *Exkurs*. 2 y 4 p.57 y 91.
[12] Cf. Pesiq: R 11 (46b).
[13] Cf. Volz, *Eschatol*. 115.
[14] Cf. Bousset, *Kyr. Chr.* 163ss; Reitzenstein, *Myst.* 357ss; Windisch, etc. Cf. la refutación de Büchsel en JhS 82 not.3; Twisselman, o.c., p.91 not.1; M. J. Lagrange: RB 38 (1929) 68-81.201-214.

mos tal como es. [3] Todo el que tiene esta esperanza en El, se purifica a sí mismo, como El es puro.

Allá, en el cielo, se nos promete que le veremos sin velos, «cara a cara» (1 Cor 13,12), y, como dicen los documentos del magisterio, con una visión inmediata, intuitiva, «facial» [15]. Los teólogos precisan que veremos a Dios «totus, non totaliter». Es evidente que el hombre jamás podrá poseer aquel perfecto conocimiento de la esencia divina que es propio de Dios (Mt 11,27); pero nuestra inteligencia, como dice Santo Tomás, alcanzará la esencia misma de la Causa primera, y recibirá así su perfección, uniéndose a Dios como a su objeto; solamente esto puede realizar la plena beatitud del hombre [16].

Consecuencia: Vivamos como hijos de Dios. 3,3-4,6

Constituye el trozo parenético más largo de toda la carta. 1.º Hace una exhortación negativa: evitad el pecado (3,3-9); 2.º una exhortación positiva: ejercitad el amor fraterno (3,10-24); 3.º, para terminar con la discreción de espíritus (4,1-6).

Evitar el pecado. 3,3-10

Por su contenido, esta perícopa pertenece a las más atrevidas y más densas de pensamiento de toda la carta (Büchsel). Desarrolla la problemática profunda del cristiano y el pecado. La afirmación «el cristiano no peca» se eleva a su máxima altura: «no puede pecar».

3 La certeza de ser hijos de Dios produce en nosotros una esperanza indecible, la de llegar en la eternidad a la plenitud de la filiación divina. La perfecta semejanza y comunión con Dios son el contenido de esta esperanza cristiana, frente a la esperanza judía (Jn 5,45). *La esperanza* cristiana es un don gracioso de Dios: Dios la da (cf. 2 Tes 2,16) y el hombre la posee: «el que tiene esta esperanza» (cf. Rom 15,4; 2 Cor 3,12; Ef 2,12). Esa esperanza se funda en El, ἐπ'αὐτῷ. *En El*, indeterminado; luego tanto en el Padre como en el Hijo, aunque parece más probable lo primero, pues el Padre es el que nos eleva a la condición de hijos suyos. Esa esperanza no se basa, por tanto, sólo en la promesa de su palabra (cf. Mt 5,8; Ap 22,4), sino en la realidad de la filiación divina, en el don ya poseído de su gracia. Esa posesión no deja que se duerman los cristianos en la seguridad de su salvación; al contrario, los despierta para una conducta moral dinámica. La esperanza los impulsa a *purificarse* de todas sus manchas. La dinámica paulina que de la posesión parcial de la salvación saca un vigoroso motivo de avance espiritual: «Llega a ser lo que eres», pone también en tensión la ascética joanea. En forma categórica afirma Juan que todo el que posee esta esperanza en Dios, se purifica. La exhortación está implícita; los lectores sacarán por sí mismos las consecuencias.

[15] Cf. Concilio de Viena: Dz 475; Benedicto XII: Dz 530, y Concilio Florentino: Dz 693.
[16] S. Th., 1-2 q.3 a.8; cf. *Contra Gentes* c.51.

[4] **Todo el que obra el pecado obra también la iniquidad, pues el**

'Αγνίζειν, aunque sea una lección más difícil en los manuscritos griegos, es preferible a la que supone la Vg, ἁγιάζειν, «sanctificat». En su origen, ἁγνίζειν era una expresión cultual: arrancar de lo profano y consagrar a Dios; hacer a una persona o cosa capaz de culto. Desde muy pronto se convirtió en palabra técnica para designar las purificaciones ceremoniales, v. gr., de los sacerdotes antes del servicio divino. Así, en los LXX y en el NT se usa para designar las purificaciones legales de los judíos (cf. Ex 19,10; Núm 8,21; Jn 11,53; Act 21,24; 24,18). Pero, aunque la idea dominante en esos textos es la de la purificación exterior, no es ésta la única. En el pasaje presente (3,3), en 1 Pe 2,22 y en Sant 4,8, la idea que prevalece es la de la purificación interior y la dedicación. Con una diferencia respecto de las religiones de los misterios, y es que en ellas sólo los consagrados podían ver a Dios, lo que aquí no rige, pues la «purificación no es una condición, como opinan Brooke y Windisch, sino una exigencia ética. La idea está clara: como los peregrinos judíos se purificaban con diversos ritos expiatorios para entrar en la casa del Señor, igualmente deben purificarse internamente los cristianos, con obras de penitencia y de justicia, para entrar en la mansión celeste de Dios.

No hay que pensar en una autojustificación, pues la frase sólo está formulada como consecuencia lógica de ese don tan maravilloso del ágape divino (3,1). No hay contradicción entre este texto y 1,7. Allí, en 1,7, se decía que es la sangre de Jesús la que nos purifica de todo pecado. Aquí el cristiano se purifica a sí mismo. Las dos expresiones son verdaderas y no se contradicen: ninguna de esas dos purificaciones aprovechará para la salvación sin la otra. Cristo no puede salvarnos sin nuestros esfuerzos, y nosotros no podemos salvarnos sin sus méritos y su gracia. *Como El es puro:* esta pequeña adición subraya el carácter ético-parenético de todo el versículo. El apóstol pone a Jesucristo como el gran ejemplo de purificación, como en 2,6. Ya dijo que era «justo» (2,29); ahora afirma que es también ἁγνός, libre de pecado, *puro*. Son términos sinónimos. Sobre el modelo de Cristo resuena aquí la pureza de corazón del sermón del Monte, que beatifica a los cristianos (Mt 5,8; 6,22). No le basta al creyente la pureza negativa; para imitar a su Maestro (2,6.29), debe esforzarse por una pureza positiva, que le lleva a conformarse totalmente con Dios. Si Jesucristo es justo (2,1.29; 3,7) y santo (2,20) y puro, con toda pureza interior, el cristiano, para más conformarse con El, debe esforzarse por ser puro como El en el mismo sentido y la misma línea, aunque no con la misma perfección.

4 Comienza en asíndeton, tan del gusto joaneo, en la forma y en el pensamiento. Con los versículos precedentes le une a lo más el contraste entre la pureza y el pecado. Siguiendo su estilo habitual, el apóstol enfatiza la afirmación anterior mediante su antítesis; que no se limita a una mera inversión de términos, sino que progresa mediante una ampliación de los conceptos. En vez de decir: «el que

no tenga esta esperanza en El», escribe: «todo el que obra el pecado». Y lo que antes era «hacer la justicia» (2,29), ahora suena «obrar la iniquidad». La antítesis es más marcada en griego, porque los dos términos van precedidos del artículo: *la* justicia, *la* iniquidad. *Todo el que...* es una expresión enérgica que Juan usa frecuentemente a lo largo de esta perícopa, en lugar de la simple enunciación «el que...». Con ello se sugiere una respuesta tácita a alguien que hubiera dudado de la aplicación de un principio general a algunos casos particulares (Westcott) (cf. 2,23.29; 4,7; 5,1.4.18; 2 Jn 9). *Iniquidad* corresponde al griego ἀνομία. Etimológicamente, ἀνομία significa violación de la ley, ilegalidad. Este sentido clásico es el que adoptan casi unánimemente los exegetas. Pero es inadmisible, porque νόμος en los escritos joánicos se aplica exclusivamente a la ley mosaica, de la que no se trata aquí. Brooke y Gutbrod han pensado en una transgresión de la ley cristiana de la caridad; pero tampoco se puede aceptar, porque Juan la llama siempre ἐντολή. En vista de ello, la mayoría la refieren a la ley general, como expresión de la voluntad divina. Así, C. a Lápide llama ἀνομία a todo pecado cometido contra la ley humana, civil o eclesiástica, porque va contra le ley eterna, de la que deriva toda ley humana positiva. Pero esto llevaría a una moral natural y a una disconformidad con el vocabulario bíblico. Además exigiría lógicamente un cambio de construcción y decir: «La transgresión de la ley es un pecado». Además, ἀνομία no puede ser aquí sinónimo de pecado (ἁμαρτία), porque sería una pura tautología. Cierto que en la Biblia griega y en algunos autores de los dos primeros siglos ἁμαρτία y ἀνομία son términos paralelos para designar los pecados personales. Pero en esos casos los dos términos se encuentran en plural; eso sucede aun en las citas que el NT hace de textos del AT (Rom 4,7 = Sal 31,1; Heb 10,17 = Jer 31,34). Así, pues, ἀνομία en singular, en el NT, tiene un significado nuevo, *iniquidad,* que corresponde al hebreo *awlah* [17]. No designa ya un acto pecaminoso individual, sino un estado colectivo, a saber, la hostilidad de las fuerzas del mal, sometidas al imperio de Satanás contra el reino de Dios [18]. Ese sentido está exigido por el contexto histórico: El cristianismo primitivo y el judaísmo reciente muestran claramente que la «iniquidad» (ἀνομία) es el espíritu o tendencia de donde proceden los pecados individuales; es como una potencia satánica, bajo la que gimen los hijos del diablo, que se manifiesta en actos de impiedad; es en el fondo «la abominación de la verdad». Los *Testamentos de los doce patriarcas* y los manuscritos de Qumrân, sobre todo *El manual de disciplina,* usan la voz *iniquidad* con toda la luz deseable, asignándole dos notas características: 1.ª, su cualidad escatológica o mesiánica, y 2.ª, su carácter satánico. Ese mismo

[17] El sentido de iniquidad fue ya entrevisto por R. SCHNACKENBURG, p.164-165; y B. RIGAUX, *L'antechrist* p.255. Charue fue el primero en traducirlo así, pero asignándole todavía el significado de «transgresión de la ley divina». El que lo ha puesto a plena luz ha sido I. DE LA POTTERIE, *«Le péché, c'est l'iniquité» (1 Joh. 3,4):* NRTh 78 (1956)785-797; ID., *El pecado es la iniquidad,* en *La vida según el espíritu* (Salamanca 1967) p.69-86.

[18] «El NT entiende por *anomia* el estado de hostilidad a Dios en que se encuentra el que rehúsa los privilegios hechos a la humanidad por Cristo», dice RIGAUX, o.c. p.257.

pecado es la iniquidad. [5] Y sabéis que El se manifestó para quitar los

---

sentido con las dos notas divinas lo reclama el mismo contexto literario del pasaje [19]. Según éste, Juan anuncia aquí una realidad espiritual profunda, nuestra filiación divina. Y, siguiendo su técnica de contrastes, pone frente a frente los hijos de Dios y los hijos del diablo, con la realidad íntima de cada uno y su conducta moral correspondiente. Al cotejar su comportamiento moral con el de esos grupos, cada cristiano podrá conocer si pertenece al bando de los hijos de Dios o al de los hijos del diablo. Pues bien, la *iniquidad* es una de las expresiones que describen la realidad espiritual del pecador, su estado o situación interior, no el acto malo que comete. El sentido, pues, de la frase es claro: el que comete el pecado, no sólo comete una acción mala, sino que obra también la iniquidad, o sea se revela como hijo del diablo, que se opone hostil a Dios y milita en la bandera contra Cristo, excluyéndose del reino de los cielos.

A la luz de lo que precede parece ociosa la pregunta que se hacen algunos autores: ¿a quién se dirige esa advertencia? ¿A los falsos doctores o a los cristianos pecadores? Por la primera opinión se inclinan Wendt y Goguel [20]. Parece obvio, sin embargo, que se dirige a los cristianos en general, por el sentido de la frase expuesta anteriormente y todo el contexto, y, además, porque no recoge ni subraya ninguna fórmula herética, como en 1,6.8; 2,4s; y porque la exhortación a no dejarse seducir está dicha a los fieles (v.7) como 2,27 [21].

El pensamiento joaneo se concentra en la afirmación rotunda: *El pecado es la iniquidad.* No es una definición, pues cuando el artículo se expresa delante del predicado, designa no un concepto genérico, sino algo conocido y notable en su especie [22]. No trata de definir el pecado como una transgresión de la ley o como una falta al precepto de la caridad, ni siquiera de eso tan grave que es el indiferentismo moral o aceptación sistemática del pecado, como suponen Galtier y Boismard [23]; sino que trata de señalar toda la profundidad escatológica del pecado. Hay, como se ve, un progreso sensible de un término a otro. Al sentar esa afirmación, el apóstol invita a sus fieles a elevar su mirada del plano moral al plano teológico: el pecado no es una simple transgresión de un mandamiento; es rechazar la filiación divina y la comunión con Dios, para caer bajo el dominio satánico y convertirse en hijo del diablo.

5 Ahora va a desarrollar la proposición contraria: el verdadero cristiano no peca. Pero antes expone el motivo para no pecar, que

[19] La estructura literaria del pasaje ha sido estudiada por M.-E. Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de S. Jean:* RB (1949) 371-376.

[20] H. H. Wendt, *Zum 1 Joh:* ZNW 22 (1923) 60ss; M. Goguel, *L'Eglise primitive* (París 1947) p.499.

[21] Esta es también la interpretación de San Agustín: *In 1 Epist. Io tr.* 4,8: ML 35,2010. El santo Doctor combate aquí el error de los *misericordiosos* o laxistas, que pretendían suavizar las condiciones de la salvación (cf. *La Ciudad de Dios* XXI 17,22: ML 41,731-735).

[22] BDb 273,1 y nota.

[23] P. Galtier, *Le chrétien impeccable:* MelScR (1947) p.149-151; M.-E. Boismard,

es Jesucristo, en dos aspectos: *a)* porque El vino al mundo para quitarnos nuestros pecados; y *b)* porque en El no hay pecado. *Sabéis:* San Juan apela una vez más al conocimiento que como cristianos poseen, como en 2,21; 3,2. *Se manifestó,* ἐφανερώθη, se refiere, como en 1,2; 3,8, a la manifestación visible del Verbo a nuestros ojos, o sea a su encarnación. Si se manifestó en el tiempo, es que El existía antes de asumir nuestra carne. *Para quitar los pecados* indica el fin de la encarnación: el Verbo se hizo hombre para quitarnos nuestros pecados. Aquí resuena un eco del evangelio: «He aquí el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29,36). Pero en el evangelio se emplea el singular «el pecado», y aquí el plural «los pecados». Este plural se refiere a los pecados personales de cada uno, a los actos pecaminosos individuales de los cristianos. El apóstol habla desde un punto de vista pastoral. Pero cuando considera la obra de Cristo desde un punto de vista teológico, como en el evangelio, dice: He aquí el Cordero de Dios, el que quita *el pecado del mundo* (Jn 1,29), esto es, el que destruye el poder diabólico del pecado, al que el mundo está subyugado [24]. Aquí aparece el carácter diabólico del pecado en la mente joanea, para quien en el fondo la esencia del pecado no es más que rechazar la luz y elegir las tinieblas. Ese plural «pecados» sirve también para indicar la universalidad de la redención: los pecados de todos los hombres, y, por tanto, también los nuestros. Algunos códices agregan «de nosotros», ἡμῶν. Parece mejor su omisión, pues en todo el contexto no sale el pronombre «nosotros», y así se acentúa más la intensidad de la voz «pecados.» *Quitar,* αἴρειν, como en hebreo *nasa* y en latín *tollere,* tiene dos significados: *llevar* y *quitar.* Muy probablemente aquí se usa en ese sentido complexivo, que emparenta con Isaías: «quitar»» es cargar sobre sí y llevar al altar del sacrificio la carga delictiva para expiarla. Cristo es el Siervo de Yahvé que tomó sobre sí nuestros pecados y nuestros dolores para expiarlos y borrarlos (Is 53,4-4.11.12). *Y en El no hay pecado:* es una proposición independiente que hay que referir a «sabéis que...». Cristo es aquí presentado como modelo ideal de la perfecta santidad. En El no hay absolutamente pecado. La frase en griego es impresionante: *Pecado no existe en El.* El tiempo presente indica que ya no se refiere a la existencia terrena de Jesús, al tiempo de su epifanía y conversación entre los hombres, sino a su singularidad esencial como Verbo, a su divina extrañeza de todo lo que es pecado [25]. La frase es absoluta: «En El no hay pecado». Y pecado sin artículo: no hay nada que pueda llamarse pecado. Esa impecabilidad de Jesucristo no se considera aquí como fundamento de la redención, como en 2 Cor 5,21; 1 Pe 3,18; ni como motivo de exhortación general, como en 1 Pe 2,21; sino como prueba de la incompatibilidad entre

l.c., p.379 nota. Sobre el pecado en este texto, cf. N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique* p.305ss.

[24] San Juan ve al mundo como un todo delante de Cristo, el cual ha rechazado a Cristo. Este es su pecado (Jn 6,36; 15,22), por lo cual ha caído bajo el poder de Satán.

[25] Cf. también el presente ἱλασμός ἐστιν, «es propiciación por nuestros pecados» (2,2), significando la validez continua y eterna de la mediación de Cristo.

pecados, y en El no hay pecado. 6 Todo el que permanece en El, no

---

la esencia divina y el pecado. Por la misma razón se excluyen mutuamente el pecado y la filiación divina (cf. Jn 7,18). La consecuencia que late callada es fácil de deducir: Luego vosotros, liberados de vuestros pecados por Cristo (5a), a ejemplo de El, no tengáis ya nada que ver con el pecado (5b), pues formáis un solo Cuerpo con Cristo glorificado.

6 Como Jesucristo, el creyente, unido con Cristo, debe estar también alejado del pecado. En *el que permanece en Cristo*, en el que está unido a El, tampoco hay pecado. Más adelante, en el v.9, llegará su afirmación al máximo atrevimiento: «ni puede pecar». Sobre esta pretendida exención del pecado, atribuida por Juan al verdadero cristiano, ha habido largas disputas. Pues los antiguos antinomeos y los protestantes han explotado bien esa afirmación joanea en apoyo de su herejía sobre la impecabilidad del cristiano [26]. Para comprender el alcance de la frase joanea conviene no olvidar la intención de la presente carta: refutar a los heretizantes que pretendían tener la comunión con Dios sin guardar los mandamientos (2,4-6).

La frase dice, primeramente, que el unido con Cristo *no peca*. Esto sólo se afirma como hecho que brota de esa comunión con Cristo. Tan convencido está el apóstol de la superioridad de la fuerza divina sobre el poder del Mal (cf. 4,4; 5,35). Pero también presupone la renuncia seria del bautizado a Satanás y a sus obras y su sumisión a Dios por la unión con Cristo. *Todo el que peca:* es la antítesis de la frase anterior. Pero, como de costumbre, no es una simple antítesis: «El que peca no permanece en El»; sino que la amplía: *El que peca ni le ha visto ni ha llegado a conocerle.* Ver en lenguaje joánico designa la visión interior de la fe (cf. Jn 6,36; 14,9, y, refiriéndose a Dios, 14,7.9; 3 Jn 11). Frente a los judíos que vieron a Jesús con los ojos de la carne y no creyeron en El, el verdadero cristiano le ve con los ojos del espíritu en una visión viva y transformante (Jn 14,19; 16,22) que hace de él una nueva criatura (2 Cor 5,16.17).

No se puede pensar aquí en una visión con los ojos corporales (B. Weiss; cf. Büchsel), por la unión de «ver» con «conocer» y porque se trata, además, de una visión asequible a todos. *Conocer* es sólo una variación de «ver». Es una réplica clara a los que dicen que *le han conocido* (cf. 2,13a.14b). La frase se dirige, pues, contra los falsos gnósticos, que despreciaban los mandamientos divinos y, sin embargo, pretendían conocer a Dios. El verdadero conocimiento no se alcanza sólo con la inteligencia, sino que es también obra del corazón. Es tanto conducta como ciencia (2,4-6).

[26] Sobre este punto cf. GALTIER, *Le chrétien impeccable (1 Jn III 6 et 9)*: MelScR 4 (1947 137-154; ítem la disertación de A. AUGUSTUNOVIC, *Critica determinismi johannei* (Jerusalén 1947), p.19.85-90, donde refuta la tesis de Hilgenfeld sobre la negación del libre albedrío por San Juan; I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien d'aprés I Joh.* 3,6-9; *L'Evangile de Jean* (Lovaina 1958) p.161-177. Cf. también más adelante en 3,9.

peca. Todo el que peca, ni le ha visto ni le ha conocido. [7] Hijitos, que nadie os engañe. El que obra la justicia, es justo, como El es justo;

Esos dos perfectos indican un estado que perdura: una visión o un conocimiento habitual. Equivale, pues, al presente.

El indefinido πᾶς ὁ, *todo*, repetido las dos veces, al principio de cada proposición, pone de relieve que esa regla no tiene excepción. Los que fundan su pretendida unión con Cristo en la «gnosis», sin sentirse obligados a evitar el pecado, caerán bajo la sentencia enunciada: «Nadie que peca posee la unión con Cristo». El pecado es, pues, una señal de discernimiento y de separación entre los falsos cristianos y los verdaderos. «Ver» y «conocer» no son sinónimos. Ver a Cristo es ser espiritualmente consciente de su presencia, tener fe en El; conocerle es reconocer su carácter y sus relaciones con nosotros. *El que peca*, en participio presente, ὁ ἁμαρτάνων, alude al pecador habitual [27]. San Juan no habla aquí del pecador esporádico, sino del que habitualmente está en pecado. Tales eran los gnósticos, que despreciaban los mandamientos. Los verdaderos fieles, en cambio, pecan a veces; pero eso no es en ellos la regla dominante. Como el apóstata que abandona la Iglesia muestra que nunca ha pertenecido realmente a ella (1 2,19), así el pecador habitual muestra con su conducta que nunca realmente conoció a Cristo.

La consecuencia que se deduce es que el que peca es porque no conoce a Cristo, porque no le ha visto con los ojos de la fe. En cambio, el que le conoce, obra la justicia y no peca.

7 Interrumpe el pensamiento sobre la impecancia del cristiano, para dirigirles una exhortación cariñosa. Siempre está temiendo las seducciones de los falsos maestros (2,26). El verbo πλανᾶν implica seducción en un error de tipo grave. *El que obra la justicia es justo, como El es justo*. Para prevenirles insiste en la señal de distinción entre los verdaderos y falsos cristianos: el obrar justicia u obrar pecado. Por los frutos se conoce el árbol (Mt 12,33). El participio de presente *el que obra* acentúa la idea de «hacer», ὁ ποιῶν, como en 1,6 (cf. Jn 7,17; 13,17): *el que hace* habitualmente *la justicia*. El término *justicia*, δικαιοσύνη, tiene el sentido complexivo que tenía en el judaísmo helenístico: conjunto de todas las virtudes, observancia de todos los preceptos. No el sentido que tenía en Pablo, la participación en la justicia de Dios. En cambio, «justo» sí responde al sentido paulino.

La frase «el que obra la justicia es justo» podría parecer una redundancia; pues ya «el que hace la justicia» significa «el justo», según vimos (2,29). El sentido se explica con la adición «como El es justo». Este *El*, ἐκεῖνος, se refiere sin duda a Cristo (2,2), el absolutamente libre de pecado (3,5b; cf. 2,1). Pues, a ejemplo de El, todo el que se purifica (3,3) y camina por vías de santidad (actitud moral) es movido por una realidad interior: la participación en la vida divina.

[27] Cf. PLUMMER, p.125, y ZERWICK, *Anal. Phil.* p.557.

[8] el que peca es del diablo, porque desde el principio el diablo peca. Para esto se manifestó el Hijo de Dios, para destruir las obras del dia-

---

8 Ahora pasa a la antítesis correspondiente. Viceversa, el que comete pecado, procede del diablo. *El que hace el pecado* es la expresión exactamente opuesta a «el que hace la justicia». Y como la palabra *justicia* antes, el término *pecado* va aquí precedido del artículo, para acentuar más el contraste. El participio de presente *el que peca* indica el que *habitualmente* peca.

La locución «ser del diablo» indica una relación de dependencia, de pertenencia, como de filiación [28]. En este caso no se trata de una verdadera filiación, homóloga a la filiación divina. Se es hijo del diablo por *imitación*, dice San Agustín [29]. Lo mismo que los judíos se decían hijos de Abrahán, aunque no le imitasen en su fe. Pero sin llegar a la filiación, «ser del diablo» indica algo más que una mera imitación: es dejarse conducir por el tentador (2 Tes 2,9; Jn 13,2.27), es seguir sus inspiraciones. Por tanto, significa que del diablo procede el mal que domina esta existencia humana. Ya el diablo había sido llamado por Cristo «padre de la mentira» y «homicida desde el principio», y a los judíos les reprochó: «Vosotros tenéis por padre al diablo y deseáis cumplir los deseos de vuestro padre» (Jn 8,44). *Porque desde el principio:* el presente ἁμαρτάνει indica que el diablo no solamente ha pecado, sino que siempre está pecando; toda su existencia es pecado.

La locución «desde el principio», ἀπ'ἀρχῆς, va al comienzo por énfasis. Varias interpretaciones se le han dado: *a)* Desde el principio del pecado. El diablo fue el primero que pecó, y desde entonces no ha cesado de pecar. *b)* Desde el principio del diablo, como si el diablo fuese un principio del mal, coeterno con el principio del bien. Pero ni en la teología judía ni en la teología cristiana se admite ese dualismo. *c)* Desde el principio de su actividad diabólica. *d)* Desde el principio del mundo. *e)* Desde el principio de la humanidad. Parecen preferibles la primera y última. O sea, desde el principio del pecado en el mundo o desde el primer pecado de la humanidad. Según el contexto, ἀπ'ἀρχῆς alude al primer pecado, esto es, a la rebelión de Satán, que le convirtió en ángel caído; y a su primera manifestación en la historia del género humano: el pecado del paraíso. Desde entonces no ha habido período de la existencia humana que no haya recibido los asaltos del tentador. Eso es lo que enseña la Escritura desde el Génesis al Apocalipsis (Maurice). *Para esto se manifestó:* si el mal en último análisis se remonta al diablo y éste es el instigador y, en cierta medida, el autor de todo pecado, la redención irá dirigida contra Satanás. Pero esa acción sobrepasa las fuerzas humanas y exigió la manifestación del Hijo de Dios: su encarnación. Ahí está dicho claramente cuál fue el fin de la venida de Cristo: la destrucción de las obras del diablo. *Destruir,* λύειν, se dice en sentido realista, masivo; p.ej., de la des-

[28] Cf. «ser de la verdad», Jn 18,37; 1 Jn 2,21; «ser de Dios», Jn 7.17; 8,47; 1 Jn 3,10; 4,1; «ser del mundo», Jn 8,23; 15,19; 17,14; 18,36; 1 Jn 4,5.
[29] *In Ep. I Io.* t.4,9-11: ML 35 2011.

blo. [9] Todo el que ha nacido de Dios no peca, porque su semilla permanece en él, y no puede pecar, porque ha nacido de Dios.

---

trucción del templo (Jn 2,19); pero también en sentido metafórico, de la anulación de una ley, del pecado, etc. (Mt 5,19; Jn 5,18; 7,23; 10,35). Λύειν tiene el mismo sentido radical que αἴρειν. Y pone en la máxima evidencia la oposición irreconciliable, en su esencia y en su actividad, entre el Hijo de Dios y el diablo. Las obras de éste, τὰ ἔργα, son los pecados. La expresión *Hijo de Dios* podría recordar la escena de la tentación (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9), en que el diablo usó esa locución; y, en ese caso, «las obras» de Satanás serían sus palabras en aquella lucha. Tal hipótesis queda eliminada por la radicalidad del sentido de λύειν. Se trata de una lucha activa, no verbal; de una guerra sin cuartel. Quien está con Cristo debe renunciar a Satanás y a sus obras. Quien hace las obras del diablo y peca, lucha contra Cristo. Ese combate victorioso de Cristo en la cruz contra el diablo y sus obras continúa, y los cristianos están complicados en él. Con esta «inclusio» redondea el autor su pensamiento.

9 Desde un nuevo punto de vista: el de la filiación divina, vuelve a tocar el mismo tema del v.6. Es una antítesis que precisa y amplía el tema del v.8: el cristiano no peca ni puede pecar. Y lo prueba con una argumentación más profunda, cuyas raíces llegan a los últimos fundamentos de su existencia sobrenatural: Porque es hijo de Dios, y una semilla divina mora en él. *Todo el que ha nacido de Dios* es una expresión exclusiva de San Juan. Ocurre una vez en el evangelio (1,13) y nueve veces en 1 Jn. El participio perfecto pasivo ὁ γεγεννημένος implica que la actividad divina no pasó, está surtiendo siempre sus efectos. No se trata de un cristiano que recibió la regeneración en el bautismo, sino de un cristiano que de hecho es siempre hijo de Dios. Con esta expresión audaz nos enseña Juan que la filiación divina hay que tomarla en un sentido realista. No somos hijos de Dios en un sentido moral o metafórico. Dios no es nuestro Padre sólo porque nos rodea con los cuidados de su providencia; sino que cada uno de los bautizados participa de la misma vida de Dios.

La generación divina toma su imagen y su concepto de la generación humana, pero sin estrechar demasiado la analogía, como en 1 Pe 1,23. La realidad espiritual es para Juan mucho más importante que la figura. Ἐκ τοῦ Θεοῦ nos dice el origen divino de esa realidad. Esto no ofrece problema.

Más difícil resulta determinar la naturaleza de esa realidad que se llama *la semilla divina*. Sobre ese germen misterioso que mora en el cristiano se han dado diversas opiniones: *a)* Argyle lo interpreta en el sentido concreto de descendencia de Dios en general, o sea los *cristianos* [30]. *b)* Ecumenio en la antigüedad y modernamente la Biblia de Jerusalén lo refieren a *Cristo*, que es la «Semilla» o descendencia de Dios por excelencia. Pero tanto en el caso ante-

[30] A. W. ARGYLE, *I John III 4:* ExpT 65 (1953) 62-63.

rior como en el presente debería estar precedido del artículo (τὸ σπέρμα), como lo está en los textos en que se apoya (Gál 3,16; Apoc 12,17; cf. 1 Jn 5,18). Además, las dos interpretaciones se adaptan difícilmente al contexto. *c)* Para otros, esa «semilla» es la *palabra de Dios*, según dice la parábola del sembrador (Mt 13,3ss; Lc 8,11). Esta sentencia goza del gran fundamento de sus fuentes. Así, Pedro dice que los elegidos «han sido reengendrados de simiente no corruptible, sino incorruptible, por la palabra de Dios viviente y duradera» (1 Pe 1,23); y Santiago: «De su voluntad nos engendró con la palabra de verdad» (Sant 1,18). Y Pablo: «Por el evangelio yo os he engendrado» (1 Cor 4,15). Y el mismo Juan: «Vosotros estáis ya purificados por la palabra que os he anunciado» (Jn 15,3; cf. 1 Jn 2,14; 2 Jn 2). Era, pues, una imagen familiar no sólo a la tradición cristiana, sino aun antes a la judía (4 Esdr 9,31). Sabido es, además, el hondo sentido dinámico de la palabra divina en el AT y NT. Frente al Logos helénico, racional y contemplativo, vehículo de realidades, la Palabra bíblica tiene un carácter operante, es una fuerza creadora, es vehículo del Espíritu. La palabra de Dios es palabra de «salvación» (Act 13,26), de «gracia» (Act 14,3; 20,32), de «vida» (Flp 2,16), de «reconciliación» (2 Cor 5,19); es palabra generadora de vida divina, porque procura y opera la salvación [31]. Siguen esta sentencia un buen número de Padres antiguos: Clemente de Alejandría, San Agustín, San Beda; en el Renacimiento, Lutero: «semen dei i.e. verbum». Y entre los modernos, B. Weiss, Büchsel, Dodd, I. de la Potterie [32]. *d)* Para Ambroggi, ese germen es la *gracia santificante* con su cortejo de virtudes infusas. *e)* La sentencia más común lo refiere al *Espíritu Santo:* por el contexto, por la analogía fonética y semántica con «chrisma» (2,20. 27), que alude al Espíritu Santo. En la parábola del sembrador, donde la semilla es la palabra de Dios, «semilla» se dice σπόρος (Lc 8,11); aquí Juan σπέρμα, semejante a χρῖσμα; por los dos textos 1 Jn 3,24 y 4,13, donde afirma que la señal de nuestra permanencia en Dios es que «nos dio de su Espíritu»; y por la luz que recibe del cuarto evangelio (Jn 3,5-6): «Lo que nace del Espíritu, espíritu es; y el hombre ha de nacer de agua y Espíritu para entrar en el reino de Dios». Como el crisma enseña a desenmascarar los errores de los herejes, esta semilla divina enseña a descubrir su falsa moral, impidiendo el pecado (Galtier). Las sentencias más fuertes son las tres últimas. La *d)* y la *e)* se complementan. La inhabitación del Espíritu Santo y la gracia santificante están en una íntima relación, en cuanto que la gracia no es sino sello, huella e imagen causada en el alma por la presencia del divino Espíritu [33]. Quedan como

[31] Cf. F. X. Arnold, *Proclamation de la foi et communauté de foi* (Bruselas 1957) p.22-27.

[32] Clement. Alej., *Adumbrationes in I Epist. Io.:* GCS III 214; MG 9.738; San Agustín, *In I Epist. Io.* 5,7: ML 35,2016; San Beda: ML 11,4,679; M. Luther, *Vorlesung über den I Brief des Johannes* (1527): ed. Weimar XX p.705; B. Weiss: MKNT p.93; F. Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus:* B.z.F.chr.Th. II 16 (Gütersloh 1928) p.59. En su comentario (TNK p.52), por el contrario, defiende la opinión común; C. H. Dodd: MFF p.74-78; I. de la Potterie, *L'impeccabilité du chrétien, d'après I Joh.* 3,6-9: *L'Evangile de Jean*, p.170-172.

[33] Sobre el aspecto teológico de esta relación entre ambas realidades cf. J. C. Martínez Gómez, *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justifi-*

más sólidas las que entienden esa semilla de la palabra de Dios o del Espíritu Santo. Creemos que se pueden sintetizar y referirla al *Espíritu de Verdad*. Es como designa el mismo Juan al Espíritu Santo en su evangelio (Jn 14,17; cf. Jn 16-13). *No obra pecado* equivale al «no peca» del v.6. El autor repite perifrásticamente la misma afirmación, y la eleva a su máximo encarecimiento: *Y no puede pecar;* y agrega la razón: *porque ha nacido de Dios.* ¿Cuál es el sentido de afirmación tan exorbitante? Estamos ante uno de los pasajes más controvertidos del NT: el de la *impecabilidad* del cristiano según San Juan. Sus *interpretaciones* han sido múltiples: *a)* Para unos se refiere a la *concupiscencia* o facultad de pecar. Es una solución excesiva, que exigiría a todos los cristianos estar confirmados en gracia. *b)* Para otros sería un *privilegio* concedido sólo a los predestinados, elevados a la superciencia de los misterios. Aunque parezca apoyarse en algunos textos de San Bernardo, ya Estio declaró que no está justificada. *c)* Tampoco es feliz la interpretación de San Agustín, que la limita a la *violación de la caridad* [34]: El cristiano es impecable, porque no puede faltar a la caridad. Es una solución demasiado fácil y demasiado simple, como dice Bonsirven. *d)* Otra opinión, también restrictiva, es la que la limita al pecado contra el Espíritu Santo. *e)* Belser la reduce a la impureza. *f)* Galtier piensa en el pecado inveterado, en la perversión moral, que acepta cualquier pecado sistemáticamente y por principio [35]. *g)* Para otros se trata del pecado habitual y sin escrúpulos. *h)* Windisch y otros protestantes opinan que, si alguno peca, es porque no se conforma al ideal de santidad, que es Cristo. *i)* Lindskrog no admite más que un solo pecado: la *incredulidad* en Dios, revelado en Jesucristo y en su palabra. El cristiano no puede pecar, porque perdería la fe, y con ella el perdón de Dios y la pertenencia a la comunidad y el caminar en la luz [36]. *j)* Varios modernos, sobre todo Bonsirven y Charue, vuelven a la solución de los Padres griegos, particularmente Severo de Antioquía, Dídimo el Ciego y Máximo el Confesor [37], que responden al problema con la frase de San Agustín: «in quantum semen Dei in ipso manet, in tantum non peccat» [38]. Es la solución preferida por C. a Lápide. *k)* Todas esas explicaciones cometen un error de principio, y es que intentan interpretar el texto en sí mismo, tanto lógica como psicológicamente, sin atender al contexto histórico y literario. La última, sobre todo, de los Padres griegos y algunos modernos, siendo teológicamente excelente, no lo es bíblicamente. Windisch, Dodd, Schnackenburg y Preisker tienen el mérito de haberla situado en su contexto verdadero: el de la escatología judeo-cristiana. I. de la Potterie ha completado el

cación: EstEcl 14 (1935) 20-50; y P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes* (Roma 1950).

[34] SAN AUGUST., *In I Epist. Ioannis ad Parthos*, t.5,3: ML 35,2013. Esa opinión la recoge también Beda (ML 93,101-102), y pasó a la Glosa ordinaria (ML 114,679): «Non de omni peccato, sed de violatione caritatis».

[35] GALTIER, a.c., p.149-151.

[36] Cf. C. LINDSKROG, *Fortolkning til forste Johannesbrev.* (Kopenhague 1941) p.16-19.

[37] Cf. J. A. CRAMER, *Catenae graecorum PP. in NT* VIII (Oxford 1844) p.124-127.

[38] SAN AUGUST., *Jn 1 Ep. Io.* 4,7: ML 35,2010.

marco histórico, fijándose en la tradición sapiencial [39]. Seguiremos esta interpretación. Los múltiples textos estudiados (AT y NT, apócrifos, escritos de Qumrân) muestran: 1.º, que la impecabilidad es un privilegio de los tiempos mesiánicos; y 2.º, que esa santidad escatológica está situada en una perspectiva sapiencial: el Espíritu actúa en el corazón de los elegidos por la palabra de verdad, por la ley interior y la sabiduría, por el don del conocimiento. La única condición exigida a los hombres es su docilidad y sumisión a la enseñanza del Espíritu.

El contexto literario, por su parte, confirma que se trata de un tema escatológico. En efecto, el contexto mediato anuncia que es «la última hora», en que han surgido muchos anticristos (1 Jn 2,18) para seducir a los cristianos (2,26), quienes deben permanecer en Cristo para presentarse ante El en la parusía (2,28); y el contexto inmediato (3,1-10) desarrolla la oposición escatológica entre las fuerzas del bien y del mal, entre los hijos de Dios y del diablo, recognoscibles por la distinta conducta moral de unos y de otros. Ahora bien, en la escatología joánica, los bienes de la salvación son a la vez presentes y futuros. Frente a muchos críticos, que excluían toda escatología en San Juan, ésta ha quedado suficientemente demostrada y analizada por los trabajos de Kümmel, de Stählin y de Eichholz [40]. Las realidades escatológicas que los sinópticos describen como futuras, para Juan son ya presentes en la vida y obra de Cristo. Es la suya una escatología anticipada y ya realizada en Cristo. Y en cierto sentido extendida al cristiano que vive la vida de Cristo; no al bautizado simplemente, sino al bautizado que elige cada día con su decisión personal pertenecer el grupo de los hijos de Dios. Pero esa posesión presente conserva una tensión hacia el futuro; no hacia una posesión futura, sino hacia una manifestación futura, nueva y más rica de las realidades sobrenaturales ya en principio poseídas. Entre esos bienes futuros está la impecabilidad.

¿En qué sentido se puede decir que el cristiano es impecable? En cuanto ya tiene en sí el principio de la impecabilidad. Este principio para Juan es doble: *a)* la semilla divina en nosotros; y *b)* el nacimiento de Dios. Simultáneamente confieren al cristiano su «poder no pecar» la filiación divina y ese germen de vida eterna que es la palabra de Dios inscrita en el corazón del fiel por el Espíritu Santo. Objetivamente, este doble principio es la realidad que libera al cristiano del pecado. Subjetivamente, la docilidad a la Verdad enseñada por el Espíritu, o sea la permanencia en la comunión divina. San Juan escribe con pluma de teólogo y de místico. El ve las realidades divinas existentes en el cristiano y le invita a permanecer en

[39] I. DE LA POTTERIE, a.c. 1 Joh. 3,6-9, p.161-177; H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums* (Gütersloh 1949) p.206ss.

[40] W. G. KÜMMEL, *Die eschatologie des Evangelien:* Theol. Blatter 15 (1936) p.235-239; P. H. MENOUD, *L'originalité de la pensée johannique:* RThPh (1940) 233-261; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* (Londres 1955) p.56-58; G. STHÄLHIN, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie:* ZNW 33 (1934) 225-254; G. EICHHOLZ, *Erwählung und Eschatologie im I. Johannesbrief:* EvTheol 5 (1938) 1-28.

ellas bajo la acción de Dios y lejos del influjo de Satanás; porque, si es dócil a Dios (Jn 6,45), no pecará. Es la suya una concepción dinámica, muy bíblica. La semilla divina se desarrollará en el cristiano y dará frutos si se deja guiar por ella. En tanto sea fiel a ese principio interior, en tanto obedezca a la ley nueva inscrita en su corazón por el Espíritu divino, estará seguro de no pecar. Es lo que afirmaba la sentencia precisa de los Padres griegos: «In quantum in ipso manet, in tantum non peccat»[41]. El principio de impecabilidad... no es una simple norma teórica del bien moral, sino una participación mística en el Ser divino (Charue). Más que una moral, lo que San Juan nos ha dejado es una mística, en la que está implícitamente contenida su moral (Braun)[42]. Desde un punto de vista teológico y místico es como se explica la impecabilidad del cristiano en Juan. Pero sólo será definitiva y plenamente impecable en el más allá, en la fase definitiva del reino. Y entonces no será algo sobreañadido de un modo extrínseco, sino floración de un principio que ya actualmente posee. En la vida presente, esos frutos son parciales e imperfectos y con diversos grados, según sea nuestra docilidad al Espíritu. Si la semilla divina no halla obstáculos, el cristiano no peca; y cuanto más activa sea ella y más dócil sea él, mayor será el grado de impecabilidad de éste. Hay una dinámica profunda tanto por parte de la acción divina en el fiel como en la respuesta y colaboración de éste. La cual se traduce en esa tensión constante del cristiano durante su vida mortal. Está justificado íntimamente, y, sin embargo, es pecador. Está como a horcajadas entre la vida presente y la futura, con derecho a los bienes eternos, anticipados ya en Cristo; pero siempre con temor a perderlos por su inconstancia. Es justo, y, sin embargo, tiene siempre que orar como pecador[43]. Su filiación divina no le dispensa de luchar por su salvación; su impecabilidad de principio, o teológica, no le exonera de sentirse moralmente pecador. Junto al nacimiento de Dios, Juan cuenta con nuestra permanencia en Cristo (1 Jn 2,6). Esto exige un esfuerzo duro por conservar la fe y el amor, por progresar en la pureza y en la santidad (cf. 1 Jn 2,6.24.28; 3,3.7b.16b). Esa fuerza divina no es una realidad que obra mágicamente; la semilla divina no nos dispensa de la fatiga y el empeño moral por la perseverancia, antes lo despierta y exige. Son, pues, dos las vertientes del pensamiento, como son dos también las fases de la economía de nuestra salvación. Sólo ella explica esa especie de dialéctica por la que el cristiano es a la vez pecador e impecable. De esos dos puntos de vista usa alternativamente el apóstol: el punto de vista humano, pastoral, y el punto de vista del místico y del teólogo. Como pastor, el apóstol sabe el peligro en que están siempre los cristianos de pecar; por eso los exhorta a permanecer en El (1 Jn 1,8.10). Como teólogo,

[41] Cf. I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien* p.174; ID., *Le péché, c'est l'iniquité:* NRTh 78 (1956) 795 not.25; CHARUE: SBPC p.537.

[42] F. M. BRAUN, *Morale et mystique a l'école de saint Jean:* Morale et requetês contemporaines (Casterman 1954) p.83.

[43] Cf. C. RAHNER, *Angustia y salvación* (trad. esp. 1953) p.119-141.

ve la realidad sobrenatural de nuestra filiación divina y de la semilla de Dios en nosotros, y la afirma como un hecho absoluto.

Estilísticamente, esos dos puntos de vista se traducen en el verbo «permanecer». Aplicado a las realidades sobrenaturales, μένειν se usa en imperativo o en indicativo. El imperativo es el modo exhortativo o condicional; el indicativo es el modo declarativo, que afirma sin más un hecho. En el contexto se usan los dos modos: en el v.6: «El que *permanece* en El, no peca», se usa el modo exhortativo; se trata de una condición que se ha de cumplir para no pecar: punto de vista humano o pastoral. En el v.9: «Quien ha nacido de Dios no peca, porque su semilla *permanece* en él», se afirma el hecho sin más: modo declarativo; punto de vista divino: esa permanencia de la semilla divina es una acción divina, que está siempre a nuestra disposición [44].

Así se resuelve también la cacareada antinomia de 1 Jn: esa coexistencia en ella de dos afirmaciones aparentemente contradictorias. Por una parte, «si dijéremos que no tenemos pecado, mentimos» (1,8.10), y todas las exhortaciones a que sus fieles no pequen (2,1; 3,4). Y por otra, «el cristiano no peca ni puede pecar» (3,6,9; 5,18). Esto ha llevado a algunos protestantes a poner una interrogante a la teología unitaria de San Juan y a distinguir en ella dos teologías: una «de paradoja» («es pecador» y «no peca»), frente a otra teología «de comunidad» (la confesión cotidiana de nuestros pecados y su perdón) [45]. La antinomia se debe a la diferencia de perspectiva. La afirmación de que el cristiano es pecador se halla siempre en pasajes kerigmáticos (1,5; 2,1), o de predicación pastoral, cuando habla el autor exhortando o moralizando. La afirmación opuesta: «El cristiano no peca ni puede pecar», se encuentra siempre en un contexto teológico, cuando describe la realidad sobrenatural de los nacidos de Dios, opuestos escatológicamente a los hijos del diablo.

Ejercitar el amor fraterno. 3,10-24

Nuestra filiación divina, que en la perícopa anterior se traducía en el «obrar justicia», ahora se concreta y evidencia en el «amor fraterno». Esta perícopa comprende dos partes: en la primera se descubre la naturaleza y efectividad del amor al prójimo (v.10-18). En la segunda se enuncian sus frutos principales (v.19-24).

Naturaleza y efectividad del amor fraterno. 3,10-18

El v.10 sirve de transición entre la perícopa anterior y la presente. El v.11 recuerda explícitamente el mensaje del amor fraterno y su origen divino, según lo transmitió «desde el principio» la catequesis apostólica. El v.12 entra en materia con el ejemplo de Caín,

[44] Cf. G. M. PECORARA, *De verbo «manere» apud Iohannem:* DTh (Plac.) 40 (1937) 159-171.

[45] Cf. E. HAENCHEN, *Neuere Literatur zu den Johannesbriefen:* ThRs 26 (1960) 30-35, sobre esa doble teología en Dobschütz, Bultmann, Beyer, frente a la teología unitaria que mantienen Kasemann, Lindskrog y los católicos.

[10] **En esto se reconocen los hijos de Dios y los hijos del diablo:**

---

que pone de manifiesto el odio de su corazón, porque «era del Malo». En los v.13-15 alude a la naturaleza y efectos del amor y del odio: el que odia es un homicida; su acción equivale al asesinato; quita la vida y él mismo permanece en la muerte. En cambio, el que ama ha pasado ya de la muerte a la vida. Cristo, con su ejemplo sublime (v.16), es el que verdaderamente nos revela la naturaleza efectiva de la caridad. Imitémosle, amando con el mismo desinterés y la misma eficacia (v.17). Termina haciendo en el v.18 una exhortación a la caridad de obras y de verdad [46].

10 Este versículo introduce a maravilla toda la perícopa, haciendo de la caridad a la vez el signo patente de discriminación de los cristianos y el criterio de la filiación divina.

En esto se refiere a todo lo dicho (3,7-9) sobre el ejercicio de la justicia y la huida del pecado, y al mismo tiempo a lo que sigue (3,10b.11). Por eso está en medio (Windisch). *Se reconocen:* literalmente «son manifiestos», φανερά ἐστιν. El adjetivo φανερός es la única vez que aparece en Juan. Se dice de un milagro patente (Act 4,16), o de una señal visible (Rom 2,28), o de una acción evidente (Gál 4,19) perfectamente cognoscible (Rom 1,19). Encierra la idea de divulgación, de publicidad; hacer público lo que antes estaba secreto (Mt 12,16; Mc 4,22; 1 Cor 3,13; Flp 1,13; 1 Tim 4,15), con el matiz de discriminación (1 Cor 11,19). Por eso la mejor traducción es «se reconocen», «se distinguen». Equivale a la frecuente frase joanea «en esto conocemos».

Los hijos de Dios y *los hijos de diablo* son términos contrapuestos. Juan va a aludir a los frutos de unos y de otros; los hijos de Dios se conocen por sus frutos de justicia y caridad; los hijos del diablo, porque no darán esos frutos. Es el criterio del evangelio (Mt 7,16-18; Lc 6,43-45). La relación con el diablo, de donde reciben el nombre de «hijos del diablo», es de índole puramente moral. En Jn 8,41 se deriva positivamente de que ellos hacen las obras y cumplen los deseos de su padre, el diablo. Es, pues, la suya una procedencia moral, en contraste con la procedencia física de los hijos de Abrahán, que los adversarios de Cristo invocan (Jn 8,39). *Todo el que no obra:* el indefinido πᾶς significa *todos* sin excepción. Todos los fieles serán juzgados por este único criterio.

El participio de presente ὁ μὴ ποιῶν indica que no se trata de un acto, sino de un hábito, de una cualidad permanente, un estado o condición. La *justicia* designa el conjunto de todas las virtudes, la guarda de todos los mandamientos, entre ellos la caridad fraterna. Justicia y caridad van juntas. La caridad es una concretización de esa justicia complexiva. Pero que el apóstol saca a primer plano; la caridad no puede quedar para él en la penumbra de las demás virtudes cobijadas bajo el nombre de la justicia. Porque la caridad es

[46] Algunos comentadores han puesto en la mitad del v.10 el comienzo de la nueva perícopa. Otros consideran de transición también el v.11; algunos incluso también el v.12, y señalan en el v.13 el comienzo del nuevo trozo. Todos ellos coinciden en el epígrafe de esta perícopa: «El que no ama a su hermano, no es hijo de Dios».

todo el que no obra justicia no es de Dios, y tampoco el que no ama

la perfección de la justicia, el pleno cumplimiento de la ley (Rom 13, 10). La caridad, para San Agustín, es «verísima, plenísima y perfectísima justicia»[47]. Tanto, que en el texto va cogida de la mano de la justicia, como dos hermanas: *El que no obra justicia* y *el que no ama a su hermano*. Más aún, al presentarse como un añadido a la oración completa: «El que no obra justicia no es de Dios», por medio de la conjunción καί, «también, igualmente»[48], no sólo aparece como una oración coordinada a la primera, sino que subraya enfáticamente cierta superioridad sobre la primera, aumentada al eludir el predicado común «no es de Dios». Así, el que «ama a su hermano» y su negación «el que no ama», aparecen como el fruto más alto de la justicia o la injusticia respectivamente.

ʽΟ ἀγαπῶν, otro participio de presente para designar una acción habitual. Y la más característica del cristiano: amar. Este participio con valor de sustantivo muestra que «amar» no es un acto, sino una cualidad estable, una condición religiosa del cristiano: el creyente se define por el amor, o mejor dicho, «amando». Hasta tal punto que el apóstol no conoce más que dos clases de hombres: «los que aman» (3,11.14.18.23) y «los que no aman» (3,10.14). Los primeros son «los hijos de Dios», que mantienen relaciones de caridad con Dios, como un hijo con su padre; en cambio, los que no aman son los «hijos del diablo».

Nótese que el escritor sagrado no dice «no ha nacido de Dios», contra lo que se podría esperar de 3,9b, sino simplemente *no es de Dios*. Es una expresión más suave, que carga el acento más sobre el modo, e. d., sobre la manifestación, que sobre el origen[49]. Para Juan la caridad ha de ser manifiesta: la caridad esencialmente activa, incesantemente activa, que sufre, que da, se da y se sacrifica: ama «con obras y de verdad» (3,18). Y precisamente por sus frutos es como se convierte en criterio indiscutible de filiación divina. Amar al prójimo es «ser de Dios», pertenecerle, depender de El, hasta el extremo de que ya no se sabe pensar, ni obrar, ni amar sino como Dios y por Dios. Quien ama a su hermano se revela como auténtico hijo de Dios. Y no sólo es criterio de verdadera filiación, sino también es signo de discriminación entre los cristianos. San Agustín lo dice maravillosamente: «Sólo la dilección discierne los hijos de Dios de los hijos del diablo. Todos pueden signarse con el signo de la cruz de Cristo, y todos pueden responder «amén», y todos cantar «alleluia», y todos bautizarse y entrar en las iglesias y construir las paredes de las basílicas. Pero los hijos de Dios no se distinguen de los hijos del diablo sino por la caridad. Los que tienen caridad han nacido de Dios; los que no la tienen, no han nacido de Dios. ¡Gran indicio! ¡Gran discreción!... Esta es la margarita

[47] SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia* 42: CSEL 60,270.

[48] Sobre el valor de καὶ aquí cf. BDb 442,10 y 12 p.275.

[49] De ahí no se puede deducir que la filiación divina sea sólo de naturaleza moral. En este verso, el Apóstol sólo pretende señalar los dos grupos contrarios con expresiones concisas y densas de sentido.

a su hermano. [11] **Pues éste es el mensaje que oísteis desde el principio: que nos amemos los unos a los otros.** [12] **No como Caín, que era**

preciosa (Mt 13,46), la caridad, sin la cual de nada te aprovecha lo que quiera que tuvieres, y si la tienes a ella sola, te basta *(quam si solam habeas, sufficit tibi)*» [50].

Aquí se ve cómo progresa el pensamiento joaneo. Un concepto proyecta su sombra sobre el siguiente: hacer justicia sugiere la idea del amor fraterno, porque el amor es justicia respecto de los demás. «La ley entera se condensa plenamente en una sola palabra, en aquello de: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Gál 5,14). Y el amor sugiere su opuesto, el odio. Este par de términos contrarios constituye el tema siguiente.

11 La mención de la caridad como signo distintivo del cristiano arrastra todas las consideraciones que siguen sobre la caridad fraterna. La caridad es un signo tan decisivo, que sintetiza todo el mensaje de Cristo, toda su enseñanza moral.

La conjunción ὅτι establece la conexión con las palabras finales de 3,10. Es una conjunción ilativa: «pues» [51]. Y comienza una oración principal. Sirve para dar solemnidad a esta introducción del tema de la caridad. *Este es* se refiere al predicado: «El mensaje que oísteis es éste». 'Αγγελία significa anuncio, mensaje (cf. 1,5); por la oración siguiente con ἵνα, que la declara, tiene también el significado de «mandamiento», ἐντολή, procedente de Dios y enseñado por Cristo. Pero cargando el acento sobre la transmisión oral por Cristo y sus sucesores. A la esencia del cristianismo pertenece este mandato de Cristo, que evoca su mensaje o εὐαγγέλιον de salvación. 'Απ' ἀρχῆς significa *desde el principio* de su conversión, como en 2,7. Juan hace referencia a la catequesis elemental, con que la Iglesia les enseñó su mensaje. Lo que no corresponda a aquella enseñanza aprendida al principio son novedades perniciosas. La proposición *que nos amemos los unos a los otros* está introducida por un ἵνα epexegético, equivalente a un infinitivo declarativo [52]. Es casi una cita de Jn 13,34; 15,12. Aquí aparece como el precepto que regula la conducta del neófito: Nacido de Dios, parece no tener otra cosa que hacer que consagrarse a este amor mutuo. Por el contexto, «amarse unos a otros» equivale a amar al hermano, al cristiano de la misma comunidad (3,10b.14.16). Pero el amor fraterno no se puede reducir a un amor de los más cercanos en fe y en sangre, como se deduce de la misma 1 Jn 3,12.15, donde el ejemplo de Caín y del mundo que odia al que debe considerar su hermano, nos indica viceversa que el amor ha de extenderse también a todos los que pueden considerarse nuestros hermanos, aunque sean nuestros enemigos. Juan piensa en sus hermanos los cristianos, pero de modo que los demás no son excluidos, sino incluidos en su amor (Büchsel) [52*].

12 Para grabar aún más el principio de la caridad, recurre el apóstol a la antítesis del amor fraterno: el odio al hermano. Amor

[50] *In I Ep. Io.* t.5,7: ML 35,2016.
[51] Cf. BDb 456,1; Bauer: WB 1072s.3b.
[52] Cf. BDb 394; Zerwick, *Graec. bibl.* § 290.
[52*] Cf. M. Bouttier, *La notion de «frères» chez S. Jean*: RHPhR 44 (1964) 179-190.

del maligno y mató a su hermano. ¿Y por qué le mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran justas. [13] No

---

y odio se presentan como contrapuestos, lo mismo que los hijos de Dios y los hijos del Malo. Como ejemplo concreto de hijo del Malo, Juan recuerda la figura odiosa del primer fratricida, Caín, que por envidia de la justicia de Abel, el prototipo del inocente, llegó a matarle (Mt 23,35; Heb 11,4). Este caso ilustra no sólo el antagonismo esencial entre el amor y el odio, entre la luz y las tinieblas, entre Dios y Satanás, sino que sugiere también todos los vicios que giran alrededor del odio del prójimo [53]. Aunque la frase sea gramaticalmente incompleta, es claramente inteligible. No hay que suponer ningún relativo entre *Caín* y *era del malo*, ni ningún verbo detrás del *no* inicial. Caín está caracterizado por la expresión *era del Malo*, que es un paralelo de la expresión anterior «ser del diablo» (3,8); y le convierte en representante de los hijos de Satán, con la misma perversidad del diablo, y por eso perteneciente a su descendencia. *Mató*, ἔσφαξεν, literalmente «degolló, mató con violencia». Se aplicaba a las víctimas del sacrificio. Es la única vez que este término sale en el NT. Subraya lo brutal de la muerte de Abel. Tal vez le recordaba a Juan el género de muerte de Judas o lo terrible de la primera persecución de los cristianos. *¿Y por qué le mató?...* Hace esta pregunta para acentuar la naturaleza diabólica de la acción homicida y del asesino. La justicia de Abel fue la que excitó la envidia de su hermano. No describe el proceso psicológico de Caín hasta consumar su homicidio, sino da la motivación moral, la verdadera razón objetiva de su acción sangrienta (cf. Prov 27,4). Las ofrendas de Abel eran aceptas a Dios, y las suyas no. Las de Abel, porque eran buenas, justas; las suyas no, porque eran malas. Y eran malas o porque no le costaban nada (cf. 2 Sam 24,24) o por el mal espíritu con que las ofrecía. De aquí nació la envidia, el odio y el fratricidio.

13 No compara aquí la suerte de los cristianos con la suerte de Abel, porque en el v.14 les dice que, al contrario de Abel, ellos han alcanzado la vida. Sólo quiere mostrar cómo el odio pertenece a la esencia del mundo y conduce a la muerte eterna. Por eso les advierte que no tienen que maravillarse de que el mundo les odie. El antagonismo entre la luz y las tinieblas, los hijos de Dios y los hijos del diablo, no ha cesado desde el momento del primer pecado (3,8) y del primer homicidio (3,12); ni cesará. Porque la condición de los fieles es el amor, y un amor tan activo, tan visible, traduciendo tan fielmente la presencia activa de Dios, que tiene que suscitar forzosamente la envidia y el odio del mundo, sumido enteramente bajo el dominio del Malo. Lo mismo que el cristiano no puede amar al mundo sin perder el amor de Dios, el mundo no puede dejar de odiar al verdadero fiel. Es una ley de la naturaleza: la afinidad provoca la simpatía, y la heterogeneidad el odio. No se sorprendan, pues, del odio que les tiene el mundo.

[53] Cf. Spicq, *Agape* III 259 not.3.

os extrañéis, hermanos, si os aborrece el mundo. [14] **Nosotros sabemos**

La negación μή con imperativo presente, θαυμάζετε, prohíbe la continuación de un acto comenzado. El sentido es: No os admiréis más; dejad de maravillaros. *Hermanos* es un apóstrofe, que aparece esta única vez en 1 Jn. Concuerda bien con el tema que trata del «amor fraterno». *El mundo* está tomado en sentido peyorativo. Es el mundo hostil a Dios y a los enviados de Dios, Jesús y sus discípulos. *Odia* en presente de indicativo. Μισεῖ afirma el hecho suavemente, pero sin dubitaciones.

En todo el versículo resuena el eco del cuarto evangelio: El mundo os odiará—predijo Jesús—como me odia a mí (Jn 15,18-20), y a causa de mí (Jn 17,14; 1 Jn 3,21-25).

14 Ese odio que el mundo nos tiene, no debe desanimarnos; al contrario, debe consolarnos, porque es prueba de que somos de Dios y tenemos la caridad, que es prenda de la vida eterna. Este versículo va a mostrarnos a dónde lleva el odio. La suerte de los que aman, descubre el negro fondo de la desgracia eterna que aguarda a los que odian. *Nosotros*, los fieles, los que el Señor ha llamado para discípulos suyos, los que El ha elegido (Jn 15,16) del mundo y los ha arrancado de él (Jn 15,18-19), uniéndolos a sí por la fe y el amor. *Sabemos*, οἴδαμεν, es más fuerte que γινώσκομεν. Οἶδα significa tener un conocimiento intuitivo o espiritual de un hecho, mientras que γινώσκω es saber por experiencia, por un conocimiento sensitivo (cf. 2,11.20.21.29; 3,2.5). Luego aquí: *Somos conscientes* de que poseemos la vida divina. Nótese el énfasis de la expresión: Nosotros, los discípulos de Cristo, tenemos una conciencia lúcida, propia de los que están vivos a la gracia, porque percibimos las realidades espirituales y oímos la voz del Espíritu Santo, que atestigua en nuestro interior la filiación divina (Rom 8,16).

Ese fiel que cree y ama *ha pasado de la muerte a la vida*, dice Jesús (Jn 5,24). Es el giro que repite aquí el evangelista al pie de la letra. El verbo μεταβαίνω aparece siempre en los sinópticos en sentido propio: «pasar de un lugar a otro» (Mt 8,34; 11,1; 12,9; 15,29; 17,20; Lc 10,7). También se puede usar metafóricamente, significando un «cambio de condición»; p.ej., en Luciano «pasar de la infancia a la adolescencia» *(Amor* 24); en Platón, «pasar de la democracia a la tiranía» *(Rep.* VIII 569c). En el cuarto evangelio, «pasar (Jesús) de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Este sentido metafórico es el que tiene aquí. De manera muy aguda indica el paso de un estado a otro, de la muerte a la vida. Fuera de Cristo, se dice que todos los hombres «permanecen en la muerte». Unicamente escapan a ese dictado los que han llegado a ser hijos de Dios, pues éstos poseen ya la vida eterna. El perfecto μεταβεβήκαμεν indica lo definitivo de esa posesión. Los nacidos de Dios han dado el paso definitivo que les concede para siempre la vida eterna (cf. 3,15). La muerte significa metafóricamente la separación de Dios o, por metonimia, lo que la causa: el odio. En cambio, la vida significa la unión con Dios, y lo que la causa y revela es el amor. Tener

que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos; el que no ama, permanece en la muerte. [15] **Todo el que odia**

---

vida es amar. Vida y amor son dos aspectos del mismo hecho en el mundo moral, como la vida y el crecimiento lo son en el mundo físico. La primera indica el estado, y el segundo la actividad.

Y el signo infalible del paso de un mundo a otro es la caridad fraterna, consciente y activa. Lo natural en el hombre es el egoísmo. El amor a los demás es la prueba de que se ha superado esa inclinación natural. La dilección fraterna tiene un valor clarísimo de *test*. Dice San Agustín: «¿De dónde sabemos (que hemos pasado a la vida)? Nadie interrogue a nadie. Que cada uno entre en su corazón. Si allí hallare la caridad fraterna, esté seguro que ha pasado de la muerte a la vida. Ya está a la derecha. Que no se preocupe de que su gloria esté todavía oculta; cuando viniere el Señor, entonces aparecerá en la gloria» [54]. El ejemplo de Caín y Abel, citado antes, ilustra la doctrina. Caín odiaba y mató a su hermano; de la vida pasó a la muerte. En cambio, Abel pasó a la vida eterna, y «aunque muerto ya, habla todavía» (Heb 11,4). *Porque amamos...:* este segundo ὅτι depende de «sabemos». Nos dice el porqué de nuestro conocimiento, como en 3,2. De lo contrario, si la caridad fuera la causa inmediata de ese paso a la vida, tendríamos una visión que no es joánica: Por el amor se llega a la vida. El camino para el reino de Dios pasa por la fe y el bautismo (cf. Jn 1,12; 3,15; 5,24). El amor es la señal de que se ha nacido de Dios (1 Jn 3,10; 4,7). El presente *amamos* subraya el carácter actual y presente de la separación del mundo y la entrega a los demás. El plural *hermanos*, refiriéndose a hombres concretos y singulares, insiste también en esa actualidad del divorcio entre el mundo y los cristianos. Si no, 1 Jn emplea siempre el singular colectivo. *El que no ama...:* el presente *permanece* indica la desgracia del que no ama, aprisionado entre las redes de la muerte. También esto implica que la condición original de todos es la muerte; el creyente, al recibir la filiación divina, pasa a la vida. Por tanto, el que no ama muestra que sigue todavía en el estado primitivo de la muerte. Se entiende la muerte metafórica del alma, que está privada de la amistad con Dios y, por tanto, de los frutos de la redención.

15 Una nueva reflexión sobre el mismo tema del que no ama, para conducir al mismo juicio: El que odia está excluido de la vida divina. «El que no ama» del v.10 aparece aquí en su forma extrema: *El que odia,* ὁ μισῶν. *Homicida,* ἀνθρωποκτόνος, es el calificativo que da al que odia a su hermano. Con él alude al ya mencionado Caín (3,12). La alusión a Satanás, al que el cuarto evangelio llama también homicida (Jn 8,44) y que ciertamente está detrás del crimen de Caín (cf. 3,12), parece demasiado lejana para ponerla en primer plano, contra Chaine. El sentido de toda la frase es: Todo el que odia, en el fondo es como ese fratricida de Caín. Juan aplica

[54] *In I Ep. Io.* tr.5,10: ML 35,2017; cf. ELIEZER, Hyrkanos, *Derek eres rabba*, reglas de conducta moral.

a su hermano es homicida, y sabéis que ningún homicida tiene vida eterna morando en él.

[16] En esto hemos reconocido el amor, en que El dio su vida por

---

aquí el principio del sermón del Monte: «Si en tu corazón has consentido un mal deseo, ya has pecado»; o sea, que los actos internos deliberadamente consentidos tienen la malicia de los actos externos (cf. Mt 5,21-28). Odiar y matar en este sentido son sinónimos. «El que odia a su prójimo, pertenece al número de los que vierten su sangre», decía un rabino contemporáneo del evangelista, Eliezer ben Hyrkanos, apoyándose en el AT (Dt 19,11). Y San Jerónimo escribe: «Al que se odia, se desea suprimir» *(Quem odit quis, periisse cupit)* [55]. *Y sabéis...:* es una conclusión del presupuesto anterior. El viejo axioma «el que a hierro mata, a hierro muere» (cf. Gén 9,6) se aplica aquí al orden espiritual. *Sabéis* es una apelación del apóstol a su conciencia como cristianos. No es un conocimiento adquirido gradualmente por experiencia (γινώσκω), sino una ciencia o sabiduría interior adquirida de una vez para siempre (cf. 3,14). Ese saber lo habían aprendido ya en la catequesis primitiva. *Vida eterna* no va precedida del artículo. Lo que nos indica que no significa la vida escatológica (2,25). Juan no piensa que el odio o el homicidio sean pecados que no se perdonan; sino que el «alma que peca muere», como dice San Beda. Pero no se le cierran las puertas de la vida celestial. Cierto que el pecado de homicidio, cuyo objeto específico es la destrucción de la vida, excluye del reino de los cielos (Gál 5,21) (cf. Ap 21,8). Pero aquí, como en otros pasajes, Juan habla de la vida eterna como algo que el cristiano ya tiene, no como algo que espera (cf. 1 Jn 5,13; Jn 3,36; 5,24; 6,47.54, etc.). La *vida eterna morando en él* se entiende aquí como una realidad presente en el alma del justo que ama al prójimo, como *algo vivo eterno:* ese germen o semilla divina, que quedó en él al ser reengendrado por Dios: el Espíritu Santo, que es espíritu de vida. Los que no lo tienen, permanecen en el reino de las tinieblas y de la muerte (3,14b).

16 Reaparece el tema del amor en agudo contraste con el cuadro sombrío del odio. Este negativo sirve de fondo donde resalta más la visión positiva del amor, sinónimo de vida divina. Positivo por su naturaleza y por su modo de obrar. Y más que por una definición abstracta, aparece recalcado ese carácter positivo por el ejemplo sublime de Cristo Nuestro Señor. *En esto:* se refiere a la oración completiva que sigue: Hemos conocido el amor en esto, en que... *Hemos conocido,* ἐγνώκαμεν, se refiere a la primera iniciación de la fe, aprendida para siempre. Equivale a un presente. Esa enseñanza de Cristo en el Calvario no necesita renovarse; los fieles saben la lección de una vez por todas. Y juntamente encierra un matiz moral: ¡Nosotros sabemos perfectamente bien! *El amor* designa el amor de Dios inmenso, la caridad o «ágape» divino, que sobrepasa todo conocimiento (Ef 3,19). Algunos manuscritos lati-

[55] S. HIER., *Epit.* 62: ML 22,737.

nosotros; nosotros también debemos dar las vidas por los hermanos.

nos agregan expresamente *Dei*, pero falta en la mayoría, y además no es necesario.

El pronombre ἐκεῖνος, *El*, designa claramente a Jesucristo. Y evoca de Jesucristo, más que su Persona, su carácter de modelo y de doctor. Como Caín es prototipo del odio que sacrifica al hermano, Jesucristo es arquetipo del amor que se sacrifica a sí mismo por los hermanos. Nosotros hemos llegado a conocer lo que es el amor verdadero, la auténtica caridad, en el ejemplo concreto de Jesús, que se sacrifica voluntariamente por nosotros.

Dio su vida: Juan emplea la locución τὴν ψυχὴν θεῖναι, «poner la vida», mientras que los sinópticos dicen τὴν ψυχὴν δοῦναι, «dar la vida» (Mc 10,45; Mt 20,28). Con ello pone de relieve la espontaneidad de Cristo, «Oblatus est quia ipse voluit» (Is 53,7). ψυχή, «alma», en el sentido de «vida», es un hebraísmo. *Por nosotros*, ὑπερ ἡμῶν, significa «por nuestro bien» (cf. Jn 15,13; cf. Jn 10,17.18; 13,17, donde emplea el mismo giro). La parábola del buen pastor reproduce magníficamente la letra y el sentido: El buen pastor arriesga su vida, «pone en juego», se juega su vida por sus ovejas (Jn 10,11.15). La imagen es muy adecuada [56]. Y Jesucristo no solamente enseñó esos heroísmos del amor, sino que los realizó de hecho, entregándose a la muerte de cruz; superando incluso con sus obras aquellas palabras «por los amigos», al «morir por sus enemigos» (Rom 5,7.10). El ejemplo de Jesús crucificado, ofrendando su vida por todos los hombres, nos enseña cuál es la naturaleza de la caridad, el don total de sí, en pura gratuidad. Desde entonces, la fe viva de los discípulos asociará la caridad al calvario (2 Cor 5,14; Gál 2,20; Ef 5,25, etc.). La cruz es una epifanía del ágape [57]. *También nosotros...:* si El se jugó su vida por nosotros, en lógica consecuencia también *nosotros* la debemos arriesgar por los hermanos.

El verbo ὀφείλειν, «deber», entraña la obligación de prestar algo [58]. Aplicado a la caridad, significa esa deuda de amor que tiene el hombre para con su hermano; pero en contraste con δεῖ, que indica una obligación dimanante de la naturaleza de las cosas, ὀφείλομεν indica una deuda u obligación personal, con que el cristiano responde personalmente al amor de Dios (4,11) y al amor de Cristo (3,16) [59]. De esta manera, el precepto del amor fraterno urge doblemente, por mandato extrínseco y por obligación intrínseca. Y no hay motivo para atenuar la razón del precepto, como lo hacen Winterswyl y Loewenich, que en el «mandato nuevo» de Cristo no ven un precepto, sino más que un precepto, «plus quam praeceptum», es decir, alguna posibilidad y licitud dimanante de Cristo [60]. De esa manera, la medida del amor de Cristo se con-

[56] Cf. R. Bultmann, *Joh. 282 nota* 2. Cf. también Spitta: ZNW 10 (1909) 78.
[57] Cf. Spicq, o.c., III 15.42.130.261.
[58] Cf. F. Zorell, *Lex. graec. NT* col.965.
[59] Cf. Wescott, o.c., p.50; J. Belser, o.c., p.86-87.
[60] Cf. L. A. Winterswyl, *Mandatum novum* (Kolmar Els. 1941) p.11-12; y W. v Loewenich, *Johannesisches Denken:* ThB 115 (1936) 273.

[17] **Pues si alguno poseyere bienes del mundo y viere al hermano pa-**

---

vierte en norma también para los cristianos. Es una exigencia que Jesús no pronunció, pero que Juan deduce del precepto de Jesús: «amaos como yo os he amado» (Jn 15,12; cf. 13,34). Es una simple consecuencia del ejemplo de Cristo. La autenticidad del discípulo está en la imitación del Maestro (Jn 13,34). Y si se recuerda el significado semítico de γινώσκειν, «conocer, poseer, realizar», la locución ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, «hemos conocido el amor», no significará solamente que tenemos la noción del amor, sino algo mucho mayor, que lo realizamos, que lo vivimos en nosotros, que lo poseemos en nuestro interior. Conocer la caridad es estar animado por ella. Luego ὀφείλομεν es más que un deber moral, más que una obligación que se debe asumir libremente; el amor fraterno es una tendencia, una fuerza natural, que tiende a realizarse en nosotros, la fuerza del germen divino que mora en cada cristiano. El plural *vidas*, ni es una incorrección gramatical, ni mucho menos es una generalización del precepto, de modo que, si se tuvieran varias vidas, habría que sacrificarlas en caso necesario. Es más bien una concordancia extrema. Al sujeto plural, «nosotros», le corresponde un predicado plural, «nuestras vidas».

Ese deber positivo de todo cristiano, que en ciertas profesiones es ley general en determinadas circunstancias extraordinarias, por ejemplo, el pastor de almas en caso de epidemia, se cumplió en la vida personal del evangelista, según cuenta Clemente de Alejandría, para salvar a un joven libertino: «Si es necesario, yo moriré voluntariamente por ti, como el Salvador lo ha hecho por todos nosotros. Yo daré mi vida en lugar de la tuya». No fue necesario consumar el ofrecimiento, porque el joven se reconcilió con la Iglesia [61].

17 Junto a la meta ideal del sacrificio de la propia vida por el hermano, Juan pone este caso banal de ayuda material al necesitado. Su sentido realista sabe aplicar los ideales más elevados a las necesidades más elementales. San Agustín dice: «Si todavía no eres capaz de morir por un hermano, sé ya capaz de darle de tus bienes» [62].

La locución inicial es de relativo condicional; equivale a *si alguno poseyere*. Compárese esa formulación relativa con el deber de conciencia ὀφείλει. El autor recurre a un caso práctico para enseñar una doctrina. Es la misma pedagogía del Señor en el sermón del Monte. Los calificativos de la caridad: paciente, desinteresada, generosa, se inculcan con casos prácticos y fórmulas relativas. Si alguno no diese su túnica o no pusiese la otra mejilla... Lo que aquí señala el apóstol es el carácter espontáneo de la caridad, su cualidad de amor puro y simple, que brota espontáneamente de la viva emoción ante la necesidad ajena. *Bienes* corresponde al griego βίος, que significa «posesiones», medios de subsistencia necesarios para la vida, «fortuna». Es la misma palabra que acompaña a «soberbia» (de la

[61] Cf. *Quis dives salvetur*, referido por Eusebio, HE III 23,6ss.
[62] *In I Ep. Io.* 5,12: ML 35,2018.

deciendo necesidad y le cerrare sus entrañas, ¿cómo morará en él el

vida) (2,16). Equivale, pues, a οὐσία, sustancia, subsistencia [63]. El genitivo *del mundo* se añade para recalcar lo perecedero de esos bienes, su carácter vil, si no perverso (Bonsirven). Tiene cierto sentido peyorativo, considerado materialmente. El argumento es «a maiore ad minus», si comparamos el «dar las vidas» de antes con el «dar de los bienes del mundo» de ahora. *Ver*, θεωρεῖν, supone una mirada atenta, inspectora, como la de Pedro al interior del monumento del Señor (Jn 20,6). Constata con admiración y estupor (Act 4,13; Ap 11,11-12), lo que induce a reflexionar (Heb 7,4). Χρεία, «necesidad», significa verosímilmente también «recurso a una persona» (cf. 1 Tes 4,9; Ef 4,28; Act 4,35), de donde «mendicidad». Según esto, el pobre ejercitaría expresamente la mendicidad delante del rico.

Κλείω, *cerrar*, es de por sí duro. Significa cerrar con un cerrojo, con una barra de hierro. Recuérdese lo sólidamente cerradas que estaban las puertas de la prisión de Jerusalén (Act 5,23) o las de la casa en que estaban reunidos los discípulos la tarde del día de Pascua (Jn 20,19). Una puerta bien cerrada es infranqueable, dice la parábola de las vírgenes (Mt 25,10). Aumenta esa dureza el extraño complemento ἀπ'αὐτοῦ, lejos de él, desviándose de él. Compárese el texto paralelo de Mt 23,13: los escribas y fariseos cierran el reino de los cielos ante los hombres y ni entran ellos ni dejan entrar. La imagen evocada es de una cerrazón total: el rico se cierra a todo movimiento de conmiseración [64]. Las *entrañas* es un hebraísmo para significar el corazón. Metafóricamente designan la moción interior de compasión ante la miseria ajena. No es una moción puramente humana; es una moción de Dios en el corazón del hombre, semejante a la que se despierta en el samaritano (Lc 10, 31). Su uso es corriente en el AT y en el NT (cf. Gén 43,30; Jer 31, 20; Sab 12,10; Lc 1,78; Col 3,12; Flp 2,1) [65]. La relación entre «mirar» y «conmoverse las entrañas» es característica del cristianismo [66]. Son dos actos afectivamente unidos. El rico se emociona, siente una especie de angustia al contemplar las miserias del pobre. Esta angustia del buen rico es específicamente cristiana, a diferencia de la filosofía estoica principalmente senequista, que prohibía la compasión del necesitado. *¿Cómo morará en él?*: por medio de esta interrogación delicada, Juan niega la posibilidad de la caridad en un corazón que no vibra. Πῶς, «¿cómo?», seguido de un futuro, introduce una pregunta retórica cuya respuesta es siempre negativa [67]. El anacoluto subraya lo fuerte de la negativa. *El amor de Dios*: como en casos parecidos (1 Jn 2,5.15; Jn 5,42; 15,9.10, etc.), se discute si se trata de un genitivo subjetivo u objetivo (el amor

[63] Cf. J. Daulvillier, *Le partage d'ascendant et la parabole du fils prodigue:* Actes du Congrès de Droit Canonique (París 1950) p.223-228.

[64] κλείσῃ es un aoristo puntual o de acción momentánea (cf. BDb 318,1 p.199).

[65] Cf. P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en Hébreu et en Akkadien. Les entrailles:* RB 31 (1922) 514-517.

[66] Cf. Spicq, *Agape I* p.146ss.

[67] Cf. J. Bauer, *Πῶς in der griech. Bibel:* NT (1957) p.81-91.

amor de Dios? [18] Hijitos, no amemos de palabra y de lengua, sino de

de Dios hacia los hombres o de los hombres para con Dios). En este texto, la mayoría de los exegetas creen que es un genitivo objetivo. Así B. Weiss, Belser... En cambio, defienden el genitivo subjetivo Büchsel, Lauck, Bonsirven. Como en 1 Jn 2,15, el sentido parece ser complexivo. Se trata de la caridad divina como tal (4,16), esa realidad sobrenatural que nos hace hijos de Dios, se la posee como «semilla» permanente y se la realiza ejercitándola como Cristo [68]. Ese genitivo τοῦ θεοῦ se puede considerar como un equivalente del adjetivo θεῖος, desusado en el NT [69]. Juan asocia, pues, el corazón del cristiano, «sus entrañas», con el amor divino. Y da a entender que, si falta de modo voluntario y grave esa compasión del prójimo, el amor de Dios deja de morar en el alma. El nacido de Dios, en virtud de la infusión de esa caridad divina, se hace extremadamente sensible a la desgracia del hermano. Y esta sensibilidad no es sólo una consecuencia psicológica; es también una exigencia moral de esa infusión de la caridad en su ser de carne y hueso. El discípulo de Cristo es εὔσπλαγχνος (Ef 4,32; 1 Pe 3,8). Como el sacerdote de la nueva alianza, es compasivo y misericorde (Heb 2,16-18; 4,15; 5,2). El que es insensible, no es cristiano.

18 La perícopa acaba con esta exhortación. En ella el apóstol ruega a sus queridos cristianos que respondan eficazmente a las exigencias de la caridad. La eficiencia del amor se muestra en las obras, no en bellas palabras. «Obras son amores y no buenas razones». El apelativo de cariño, τεκνία, hijitos, es el mismo de 2,28; 3,13; 4,1.7. En un clima afectivo penetran mejor sus palabras.

La fórmula doble empleada acentúa el realismo de la entrega. En pequeño repite el esquema de antítesis tan grato a sus oídos: primero negativa, después positivamente. Forman dos pares, con la misma construcción dentro de cada par. El primero, «de palabra y de lengua», va en dativo instrumental. «Lengua», además, va precedido del artículo. Este destaca que la lengua es el instrumento especial del amor fingido. El segundo par va en dativo precedido de ἐν; esta preposición está omitida delante de «verdad». En cada par hay una diferencia entre sus dos términos. En el primero, entre la manifestación «palabra» y el instrumento que la produce, «lengua». En el segundo, entre «obra» y el espíritu que la anima, «verdad». En cada par, además, el segundo término fortalece al primero. Así, ἀληθείᾳ da más fuerza a ἐν ἔργῳ. A su vez hay una oposición entre los términos de uno y otro par. El primer término de la segunda pareja, «en obra» (con el matiz de beneficio), se opone al primero de la primera, «palabra» (con el matiz de ineficaz y mentirosa); y al amor de lengua (segundo término del primer par), sinónimo de amor hipócrita, se opone el amor «de verdad». El apóstol Santiago, de igual modo, pero con estilo más vívido, fustiga la hipocresía del rico que sólo harta al pobre con buenas palabras

[68] Cf. SPICQ, III p.263; ZERWICK, *Anal. phil. NT gr.* p.558.
[69] Claramente bajo influjo helenístico, sólo aparece en dos casos: Act 17,29 y 2 Pe 1,3-4; cf. SCHNACKENBURG, p.178 not.3.

obra y de verdad. [19] **En esto conoceremos que somos de la verdad y**

(Sant 1,25; 2,12; 15,17). Pero San Juan pone el acento en la imitación de Cristo: amar de verdad es amar como Cristo crucificado nos ha amado (3,16). De modo que toda limosna, todo servicio, toda obra buena, imite el modelo de total generosidad del Salvador; más aún, se efectúe con la misma autenticidad de amor que animaba a Jesucristo en la cruz. Esta es la señal de la mística joanea: la eficacia del amor a ejemplo de Jesucristo Redentor, tan lejana de la vana palabrería de los gnósticos.

Frutos del amor fraterno. 3,19-24

Comienza una nueva perícopa, en la que se indican algunos frutos de la dilección fraterna, a saber: por la caridad conoceremos que somos de la verdad, esto es, de Dios (v.19); el amor fraterno da paz a nuestro corazón (v.20); el amor fraterno nos da confianza en Dios (v.21); la caridad nos da seguridad de que serán oídas nuestras peticiones (v.22); recapitulación: el mandato de Dios se resume en creer en Jesucristo y amar al prójimo (v.23); transición: el premio de su cumplimiento es la comunión con Dios, testificada interiormente por el Espíritu Santo (v.24).

19 El primer fruto de la caridad es la consoladora certeza de que se está en el bando de la verdad, de que se pertenece al reino de Dios. *En esto*, lo mismo que toda esta primera proposición, se refiere a lo que precede: al amor efectivo; de ningún modo a lo que sigue (cf. Jn 16,30; 1 Jn 2,5). *Conoceremos*, en futuro: será para nosotros una señal de que estamos en la verdad[70]. Esta *verdad* recuerda la verdad con que acaba el v.18. Pero sólo tiene con ella una mera semejanza verbal. Aquí designa la «verdad trascendente» que «mora en el cristiano» (1,8; 2,4). Significa la procedencia de la esfera divina, la pertenencia a Dios, como en Jn 18,37 (cf. Jn 8,47). Además, la locución que sigue, «delante de El», prueba que es una designación de Dios, al que se opone el diablo, «mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44). Esta verdad, ínsita en el corazón del que ama al prójimo, le asegura su pertenencia a Dios, como en 3,14. El sentido es claro: En esto, en la realización práctica de la caridad, conoceremos que somos de Dios. Ese carácter realizador, manifestado en las obras e inspirado en el don que hizo de sí Jesucristo (v.18), nos servirá para discernir nuestra filiación divina. Juan insiste en que la sinceridad del amor fraterno se prueba con las obras, la «exhibitio operis», lo que Pablo y Pedro llamaban la «caridad sin hipocresía» (cf. Rom 12,9; 2 Cor 6,6; 1 Pe 1,22). Pero Juan es el único que de esa sinceridad y efectividad hace el criterio de nuestra regeneración divina. Este versículo indica la situación espiritual de

[70] En su lugar, algunos códices y la Vg traen el presente *cognoscimus*. Otros creen que está en futuro por concordancia con πείσομεν (Belser). El sentido de este futuro lógico no es muy distinto: «En esto estamos nosotros en situación de conocer». La versión armenia parece suponer un imperativo: «reconozcamos» (cf. S. Lyonnet: M. J. Lagrange, *Critique textuelle* [París 1935] II p.577).

delante de El tranquilizaremos nuestro corazón, [20] en cualquier cosa

nuestra alma al contemplarse a sí misma con una mirada sincera delante de Dios [71]. El alma se ve en la presencia de Dios como ante un tribunal [72]. No se trata aquí del juicio final, sino de la mirada con que el creyente se juzga a sí mismo bajo la luz divina [73]. La locución ἔμπροσθεν αὐτοῦ, «delante de El», da un sentido objetivo a toda la situación. No se trata [74] de «formarse una conciencia», de acallar unos escrúpulos más o menos fundados; sino «en presencia de Dios», bajo su luz, con plena objetividad, el fiel que ama se sabe justificado (cf. 2,29; 3,7.10). *Tranquilizaremos nuestro corazón* quiere decir que, aun cuando alguno pecase por fragilidad, y la conciencia, el corazón, le acusase y le remordiese, puede tranquilizarse y hallar la paz mirando a Dios, que es Padre de misericordias y lo sabe todo. Pues Dios es más grande que nuestro corazón (v.20) y conoce perfectamente nuestras buenas obras. *Tranquilizar*, en griego es πείθω, que por influjo de los LXX adquirió el matiz de paz y confianza, de reposo y seguridad. Su sentido aquí es «calmar, asegurar, apaciguar» [75]. Καρδία, más que los afectos del corazón (2 Cor 7,3; Flp 1,7), designa la conciencia (Act 2,37; 7,54; Rom 2,15; Ef 4,18). Pero en un sentido amplio, adonde llegan no sólo las amarguras de las faltas concretas, sino voces más hondas, procedentes de la vida herida o de la naturaleza dañada. Conviene, por ello, conservar la palabra «corazón». Es preferible la lección en singular ἡ καρδία, porque es la que usa siempre Juan, tanto en la epístola como en el evangelio.

20 A la luz de la versión dada al versículo anterior, todo está claro. Pero el pasaje, en frase de Dodd, es una «cruz de los intérpretes» por las dificultades que presenta de crítica textual, de contexto inmediato, de construcción gramatical y de significación teológica [76]. Tanto que algunos opinan que no hay explicación posible sin admitir una corrupción del texto [77]. Entre las diversas variantes de lectura y traducción, seguimos la más aceptada hoy, a saber que

[71] La locución ἔμπροσθεν αὐτοῦ se emplea al comparecer ante el soberano Juez (Mt 25,32; 10,32; 2 Cor 5,10; cf. Act 10,4; 1 Tes 2,19; 3,13). Significa «delante de El», en su presencia, «bajo su mirada» (cf. Jn 12,37; Act 18,17; 1 Tes 3,9).

[72] Nótese el uso abundante de términos y de situaciones jurídicas en este pasaje: juzgar, acusar, condenar; juicio, tribunal, precepto, ley; lo que ha motivado el llamado «juridicismo» de San Juan. Cf. Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique:* La Vie en Christ (Neuchâtel-París 1951) p.46-64; M. R. Berrouard, *Le Paraclet, defenseur du Christ devant la conscience du croyant:* RevScPhilTh (1949) 361-389.

[73] Preisker descubre aquí una «palabra de revelación escatológica», sin dar razones (o.c., p.167).

[74] Cf. Spicq, *Agape* III p.264.

[75] Πείθω significa primero persuadir, convencer, y después atraer, ganar para su causa (Act 12,20), de donde «apaciguar» en el sentido de desarmar (Mt 28,14), calmar, asegurar, dar paz (cf. R. Bultmann, art. πείθω: ThWNT VI p.3ss). Está en futuro πείσομεν, respondiendo a «conoceremos». Este futuro de indicativo tiene un matiz de «conatu» (cf. Jn 21,19): la acción se *deberá* cumplir según la apreciación divina (cf. Abel, l.c., § 55z). Delante de Dios *deberemos* o podremos tranquilizar nuestra conciencia.

[76] Cf. C. H. Dodd, p.88; A. E. Brooke, p.98-99; G. G. Findlay, *Studies in the first Epistle of John:* The Expositor, ser.6 vol.12 (1905) p.381-400; G. Wohlenberg, *Glossen zum ersten Johannesbrief* III: Neue kirchl. Zeitschrift (1902) p.632-645.

[77] Hotzmann, Windisch, Bauer: WB 1066 s.v. πείθειν 1,δ. (cf. Bultmann, *Theologie des NT* p.434 not.1).

que el corazón nos acuse, porque Dios es más grande que nuestro

es una oración de relativo condicional: ὅ τι ἐάν = «cualquier cosa que», sea lo que sea lo que. El sentido del pasaje es: «cualquier cosa que sea lo que el corazón nos acuse, nosotros podemos tranquilizarnos en la presencia de Dios». Figuraría como un paréntesis entre 19b y 20b.

Acusar, καταγινώσκειν, en lugar de ἐλέγχειν, que es más usual, seguramente para hacer antítesis con γινώσκειν. Es otro término jurídico de los que dan color y fondo a este pasaje. De él depende el pronombre ἡμῶν. Démonos cuenta de la situación. Aunque el cristiano que ama efectivamente tiene con ello la prueba de que pertenece a la Verdad (3,19), su conciencia, sin embargo, le reprocha sus pecados. Y en su interior se entabla una contienda, una ἀντιλογία, que tiene que ser dirimida por un juicio (cf. Heb 12,3; Dt 25,1). El se sabe pecador y lo reconoce (1,8); la conciencia le acusa, más aún, le condena; se siente realmente culpable (Gál 2,11), hasta el punto de que decae su esperanza de salvación (Ecli 14,2). En esas circunstancias, ¿podrá estar tranquilo? ¿Qué es lo que pesará más en ese juicio íntimo? ¿Los pecados cometidos o las obras de caridad? Juan responde: Sea lo que sea lo que nos pueda acusar la conciencia, estemos seguros de ser auténticos hijos de Dios. Esta seguridad aquietará nuestro corazón, alcanzará su silencio, le hará desistir de su acusación (3,21). *Porque Dios es...*: ya no se trata del número o del peso de los méritos o deméritos, sino de la soberana apreciación de Dios. Aquí aparece la sobriedad y precisión del teólogo que es el apóstol. La frase *Dios es más grande que nuestro corazón* es una de las más altas expresiones teológicas en que San Juan resume el alegre mensaje del Dios de la gracia y del amor (cf. 3,1; 4,9.16). Toda exegesis que intente explicar la frase en el sentido de la grandeza imponente y terrible, propia de un Juez severísimo, no hace más que revestir con ropas extrañas una carta que se esfuerza constantemente por despertar la conciencia de la propia salvación (2,25; 3,14), inculcar la superación de todo temor (2,19; 4,18) y la certeza de la victoria sobre todas las potencias del mal (2,13; 4,4; 5,4)[78]. La conjunción ὅτι, que va delante de μείζων, es causal, «porque».

El uso del adjetivo *grande* supone una apelación a la trascendencia divina. «Grande» es sinónimo de «potente». Se usa como epíteto de la divinidad tanto en el NT (cf. Jn 10,29; 14,23; 15,13; y otros apóstoles: Tit 2,13; Heb 1,3; Jds 25) y en los LXX, donde es sinónimo de «trascendente» (Ex 18,11; Dt 10,17; 2 Par 2,4; Est 8,12) y de «santo» (Ez 35,23)[79], como en el rabinismo[80] y en el helenismo[81].

[78] Esa explicación terrorífica del «deus semper maior» la sostuvieron, entre otros, San Agustín (ML 35,2019-21), San Beda (ML 93,104) y Ecumenio (MG 119,657). Pero quien le dio su máxima fuerza fue Calvino. En tiempos modernos la defendió Wohlenberg (NKZ 13 [1902] 632-645). Véase su exposición en Büchsel y su historia en Wohlenberg (p.640-45).

[79] Cf. Grundmann: ThNTW IV p.535-547.

[80] Cf. A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Berichte des Josephus* (Gütersloh 1932) p.18.

[81] Cf. Br. Mueller, ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ (Halle 1913).

El comparativo μείζων, «más grande», en el NT indica un cambio de categoría, el paso a otro orden superior; p. ej., el mayor entre vosotros se conduzca como el menor (Mt 23,11; cf. 1 Jn 4,4)[82]; o la caridad es mayor que la fe y la esperanza (1 Cor 13,13), porque éstas acaban o cambian de naturaleza con la muerte, mientras que la caridad persevera en el cielo; es decir, su duración es «otra», lo mismo que su eficacia de salvación[83]. Esa superioridad no indica, pues, jerarquía, sino trascendencia. La caridad de Dios es trascendente, de otra categoría que la caridad de los hombres. Dios ama de otra manera distinta e infinitamente superior, con otros criterios de apreciación, con otras formas de afecto. Su corazón, lúcido para nuestras miserias e inconsciencias (Lc 23,34), es *totalmente distinto* del nuestro, es un océano de misericordia que permanece unido al de sus hijos. La paz de los hijos de Dios se funda, pues, en la magnanimidad del Corazón de su Padre, en lo que los ms. de Qumrân llaman «la inmensidad de su amor»[84]. *Y conoce todas las cosas:* si nuestra alma halla la paz, a pesar de la extensión y variedad de nuestros pecados, es porque Dios es más grande que nuestro corazón y lo sabe todo. Antes San Juan cifraba la seguridad del perdón en la fidelidad y justicia de Dios (1,9). Ahora lo basa en su conocimiento universal e infalible de los hechos y de los secretos de los hombres: es καρδιογνώστης (Act 1,24; cf. Heb 4,12-13; Lc 16,15). Dios es un juez que tiene un conocimiento adecuado y exacto de todo, y no puede equivocarse por las acusaciones parciales, καταγινώσκειν, que se nos hagan. O sea, el árbitro final y competente en ese juicio ya no es la propia conciencia cargada de remordimientos. Nosotros mismos no podemos hacernos justicia, porque, como dice San Agustín glosando Mt 6,1-3, «la mano izquierda *(mundi cupiditas)* ignora lo que hace la mano derecha *(pura conscientia)*». Sólo Dios, el grande, el trascendente, es el juez infalible[85].

Pero esa perspicacia divina ordinariamente es para el culpable fuente de temor (1 Cor 4,4) más que de tranquilidad[86]. Para que nuestro corazón se aquiete, a pesar de esa omnisciencia divina, recordemos que, más allá de nuestras faltas culpables, Dios ve el amor del creyente, que es la señal de su filiación divina. Y Dios conoce lo que hay de más profundo en el hombre[87]. Y si esa caridad

[82] Sobre este arcaísmo cf. L. VAGANAY, *Le problème synoptique* (París 1954) p.368ss.

[83] Cf. Heb 12,24, donde la sangre de Cristo no sólo grita más fuerte κρεῖττον que la de Abel, sino que implora misericordia en vez de venganza.

[84] Cf. HYMN. IV 29-37. Cf. también Os 2,8-9.

[85] Cf. C. SPICQ, *Agape* III p.265ss; ID., *La justification du charitable:* B 40 (1959) 923.

[86] Para que fuese consoladora para el fiel esa ciencia divina, el Juez supremo debería apreciar más nuestras intenciones rectas que nuestras realizaciones; absolver más prontamente a los que se acusan de sus faltas (Lc 9,14); tener en cuenta las reacciones de cada uno ante sus pecados propios (1 Cor 11,31). Todas estas glosas, enumeradas por diversos autores, no están sugeridas por el texto. Más correcta es, por eso, la interpretación que dan Hauck y Michl, que es la arriba apuntada. Cf. HAUCK, *Der erste Brief des Johannes* (Göttingen 1935); MICHL, *Die kathol. Briefe* (Ratisbona 1953).

[87] Se podría objetar: «Pero ese amor no está oculto, sino manifiesto con obras» (3,18). Entonces ¿será que la subjetividad del juicio de la conciencia encuentra un complemento y un correctivo en el juicio objetivo de Dios?, se pregunta Hauck (p.135). La verdad es que Dios ve lejos y, sobre todo, más hondamente que nosotros.

corazón, y conoce todas las cosas. [21] Queridísimos, si el corazón no

se exterioriza en las obras, sólo El puede medir el valor de expiación de esas obras de caridad [88]. Además, esa omnisciencia divina nos tranquiliza, porque en Dios la misericordia está asociada a su grandeza: la omnipotencia de Yahvé se traduce por la inmensidad de sus perdones. Μέγας y ἔλεος son dos atributos conexos en Dios (cf. Sal 103, 8-14; 86,13; 108,5; Is 54,7; Lc 1,49-50; 2 Cor 12,9). En este contexto judicial, la clemencia del soberano Juez es la de un Salvador victorioso (cf. Tit 2,13) que reduce a la nada las acusaciones de un corazón culpable (cf. Ap 12,10).

Vemos cómo en San Juan se aplica también el principio esencial en la nueva alianza: La justicia es una gracia. No viene del hombre, de la observancia de una ley o del cumplimiento de unas obras, sino que es puro don de Dios. La 1 Jn está en la misma línea del optimismo soteriológico de San Pablo (Rom 8,31): «Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?»; de la parábola del juicio (Mt 25,21.26), de la bienaventuranza prometida a los pacíficos y a los misericordiosos (Mt 5,7-9), del axioma de San Pedro: «La caridad cubre muchedumbre de pecados» (1 Pe 4,8) [89].

21 El apelativo ἀγαπητοί ha pasado a ser, de término de cariño, una designación técnica y constante de los miembros de la Iglesia, por lo menos en las cartas. Tanto que en la de Santiago expresa un título de nobleza, una mención de honor, perteneciente menos a la virtud de la caridad que a la de la religión socialmente entendida. Por eso algunos lo traducen «queridos reverendos» [90]. En San Juan conservemos el significado de *carísimos*, que junto al afecto encierra cierto matiz de título oficial; p. ej., entre los miembros de una comunidad religiosa.

San Juan concluye ese debate íntimo de conciencia diciendo solamente que el acusador desiste de su acusación. El juicio no termina con absolución propiamente dicha (ἄφεσις), sino por remisión (πάρεσις: Rom 3,25), desistimiento o renuncia (ἀμέλεια) [91].

Si el corazón ya no acusa ni condena, el hijo de Dios, liberado del temor, recobra su libertad interior y su audacia filial para dirigirse al Padre de los cielos. Ya puede hablar al Altísimo con seguridad y franqueza [92]. Esa confianza atrevida cerca de Dios señala un progreso respecto de «la pacificación delante de Dios»

[88] Cf. C. Spicq, o.c., B p.922 not.1.
[89] Sobre el sentido de esa frase cf. SENT III 1 Pe 4,8.
[90] Cf. Spicq, *Analyse* III p.70; I p.188-189.
[91] Cf. S. Lyonnet, *Notes sur l'exegèse de l'Epître aux Romains:* B 38 (1957) 51 n.2.
[92] Aquí el contexto judicial, tan acusado, nos evoca la acepción bizantina «de derecho del adulto libre de hablar ante un tribunal, refutando las acusaciones, y apelar contra una sentencia en primera instancia» (G. G. Meersseman, *L'Hymne Acathiste* [Friburgo 1958] p.21). Cf. D. Smolders, *L'audace de l'apôtre selon St. Paul. Le thème de la parresia:* CMech (1958) p.16-30.117-133; H. Jaeger, *ΠΑΡΡΗΣΙΑ et fiducia; étude spirituelle des mots:* K. Aland, F. L. Cross, *Studia Patristica* (Berlín 1957) I p.221-239; A. M. Denis, *L'apôtre Paul, prophète «messianique» des Gentils:* EThL (1957) p.249-259; P. Joüon, *Divers sens de «parresia» dans le NT:* RechScRel 30 (1940) 239-241; F. Peterson, *Zur Bedentungsgeschichte von «Parresia»:* Feschs. R. Seeberg I 283-297; G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino* (Brescia 1964.) Cf. además la bibliografía que trae H. Schlier: ThWNT, V 869ss.

nos acusa, tenemos confianza en Dios, [22] y lo que le pidamos lo recibimos de El, porque guardamos sus mandamientos y hacemos lo que le es grato.

[23] Su mandamiento es que creamos en su Hijo, Jesucristo, y nos

---

del v.19. En virtud de ese sentido judicial de todo el contexto, παρρησία expresa la gozosa seguridad de un alma liberada de una amenaza de condenación, que se manifiesta en marchar con la cabeza erguida, incluso ante «el trono de gracia» (Heb 4,16; 10,19), como el Señor mandó a los israelitas que marchasen después de la opresión egipcia (Lev 26,13), y Pedro y Juan lo hicieron al salir de su declaración ante el sanedrín (Act 4,13).

22 Si la caridad fraterna es la fuente de esa santa osadía en el diálogo con Dios, es al mismo tiempo lo que garantiza la eficacia de la oración. Los dos presentes «pidamos» y «recibimos» indican que todas nuestras súplicas son inmediatamente oídas. El presente griego, a diferencia del futuro latino de la Vg «accipiemus», muestra que el apóstol habla por experiencia. El verbo αἰτεῖν no implica la idea de suplicar, sino la de pedir simple y directamente, como un niño pide a su padre. Aquí Juan repite lo que ya Jesucristo les había enseñado a sus apóstoles sobre la infalibilidad de sus oraciones (Jn 14,13; 15,7; 16,23.26). La *guarda de los mandamientos* es la condición necesaria para que nuestras oraciones sean oídas. Y el gran precepto es el de la caridad fraterna. El que ama a su hermano vive en una íntima κοινωνία con Dios. «Observar los mandamientos» es una expresión típica de Juan, que ocurre seis veces en la epístola y doce en el evangelio. Otra fórmula típica suya es *hacer lo grato a sus ojos*, τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιεῖν, paralela a Jn 8,29: τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιεῖν. Y la obra más agradable a los ojos de Dios es esa caridad activa. La caridad que socorre al prójimo, apacigua el corazón del pecador, le da libertad de hablar con Dios y lo obtiene de El todo. San Agustín, al evocar la intercesión del Espíritu Santo (Rom 8,26-27), que difunde la caridad en nuestros corazones (5,5), escribe admirablemente: «Charitas ipsa gemit, charitas ipsa orat; contra hanc aures claudere non novit qui illam dedit. Securus esto, charitas roget; et ibi sunt aures Dei» (col.2024). La misma caridad gime, la misma caridad ora; contra ella no sabe cerrar los oídos quien nos la dio. Está seguro; que la caridad pida, y allí están los oídos de Dios.

23 Este verso es un resumen de toda esa larga exhortación que va de 2,18 a 3,21. La referencia de los «mandamientos» (v.22) le lleva a concluir cuál es el mandamiento decisivo, el que lo abarca todo: la fe en Jesucristo y el amor mutuo.

Este es, como ha ocurrido varias veces (1,5; 3,11; 5,3), se refiere a lo que sigue. Gramaticalmente está en relación con el ἵνα epexegético siguiente: *que* (cf. 1,9; 3,11) [93]. *Su mandamiento*: en singular. Para San Juan, la moral cristiana se resume en un solo mandamiento,

[93] Cf. BDb 394; Zerwick, *Graec. bibl.* n.290 p.93. Aquí tal vez nos da sólo la naturaleza y el contenido del mandamiento, no su fin (Jelf).

que es bimembre: creer en el Hijo de Dios crucificado y amar a los hermanos. Son dos actos: creer y amar, que se funden en un solo mandato. Esto es una respuesta a los activistas que argüían, basándose en los versos precedentes, que todo lo que se requiere de nosotros es hacer lo que es recto; el creer no tiene gran importancia. El apóstol les corrige: Para hacer lo que es recto es necesario creer. La fe es el paso antecedente a la observancia de los mandamientos. Creer y amar son dos actos permanentes. Hay que amar siempre y no cesar de creer nunca. Pero esa fe no es meramente «receptiva» [94], sino *viva y plena*, que se proyecta en toda la conducta moral del hombre (cf. Jn 3,18.21) como obediencia al Hijo de Dios. Dar su fe al Hijo de Dios es aprender a vivir de El. La caridad es manifestar esa fe y unión con Cristo en la entrega explícita a los hermanos. Por eso, en realidad, la caridad fraterna está subordinada a la fe en Jesucristo; fluye necesariamente de esa fe. Con las obras muestra el cristiano que vive en la luz y obra verdad (Jn 3,21). El cristianismo se define tanto por el objeto de su fe: Jesús es el Hijo de Dios, cuanto por la conducta práctica de sus fieles: Cristiano es el que ama a sus hermanos [95].

Es la primera vez que en la epístola sale expresamente el concepto de fe, tan central en el cuarto evangelio. Implícitamente ya se aludía a ella al hablar de la confesión o negación del Hijo de Dios (2,22-23). En Juan, creer consiste esencialmente en el reconocimiento de Jesús como el Enviado de Dios, el Mesías, Hijo de Dios, junto con un rasgo esencial: la adhesión con toda nuestra inteligencia y voluntad a la persona de Jesucristo, a sus exigencias y mandatos. En la carta, que no trata de describir el nacimiento y desarrollo de la fe, sino solamente fortalecer a los cristianos en la fe recibida, ese rasgo de adhesión a la persona de Jesucristo es todavía más fuerte. «Lo decisivo es el objeto de la fe, no el sujeto» (Büchsel). Por eso, aún más que en el evangelio, se hace hincapié en la manifestación de la fe a través de determinadas fórmulas.

Las fórmulas de fe que aparecen en Juan son:

a) Εἰς con acusativo (1 Jn 5,10) = «creer en». «Credere in Deum». Es la expresión más enérgica, acentuando la confianza y descanso en Dios. Aparece en total 36 veces; p. ej., Jn 2,11; 16.36... *b)* Una oración completiva con ὅτι = «creer que»: «Credere Deum esse». Ocurre 13 veces: Jn 6,69; 8,24; 11,27... *c)* Εἰς con el acusativo τὸ ὄνομα = «creer en su nombre»: 1 Jn 5,13; Jn 1,12; 2,23; 3,18... *d)* Dativo αὐτῷ, τούτῳ, ἐμοί = «credere Deo vel Filio». Aparece en total 18 veces: 1 Jn 5,10; 4,1; Jn 5,38.46.47; 10,37; 14,11. Es una construcción que sólo se presenta en el NT. En el evangelio se usa solamente cuando se habla de testigos o testimonios que provocan la fe en Jesucristo, o a los que se refiere Jesús en contra de los incrédulos. *e)* Dativo τῷ ὀνόματι: 1 Jn 3,23. El nombre τὸ ὄνομα en el AT y en Oriente representa la persona. Quién es esa persona y qué significación tiene en este caso, lo dice

[94] Cf. A. Schlatter, *Der Glaube im NT*[4] (Stuggart 1927) p.218.
[95] Cf. C. Spicq, *Analyse* III p.268.

amemos los unos a los otros, conforme al precepto que nos dio. [24] El que guarda sus mandamientos permanece en Dios, y Dios en él; y

---

la adición *su Hijo Jesucristo.* El dativo usado aquí quiere decir lo mismo que el acusativo con εἰς: εἰς τὸ ὄνομα: 1 Jn 5,13 (cf. Jn 1,12; 2,23; 3,18). O sea la fe en Jesucristo [96]. «Creer en su nombre» es, por tanto, creer todo lo que ese nombre santo, pronunciado solemnemente, implica y santifica: su divinidad, su filiación, su oficio de Mediador, de Abogado, de Salvador [97]. *Y nos amemos...* El mismo Jesús, al que se adhiere el creyente, y cuyas palabras intenta observar (Jn 12,47), ha dado este mandamiento y ha indicado el modo de cumplirlo. La locución καθὼς ἔδωκεν no se refiere sólo al hecho de dar el precepto, sino también al modo de amar, activo, desinteresado, misericordioso. El sujeto de ese verbo no puede ser otro que Jesús, al que aludió hace un momento, y por la evidente semejanza con Jn 13,34; 15,12. Καθὼς no tiene carácter comparativo, sino causal: «puesto que» [98].

24 Al finalizar esta exhortación y recapitular su doctrina, el apóstol vuelve al tema capital de la carta: la comunión con Dios. A la observancia de los mandamientos, que volvió a surgir en el v.22b, se promete la «permanencia en Dios». Esta seguridad, ya dada en 2,5s, ahora se amplía de una manera recíproca inusitada: *El que cumple los mandamientos mora en Dios y Dios en él.* Es la fórmula de la unión recíproca, típica de la mística joanea. El Dios trascendente, «más grande que nuestro corazón», se ha hecho inmanente. No sólo hay unión recíproca, sino una mutua interacción. ¡Que Dios sea tu casa y tú seas igualmente la casa de Dios!, exclama San Beda [99]. Apenas se puede explicar con palabras. Sólo el amor puede comprenderlo. *Y conocemos...:* ha habido un progreso notable desde que comenzó a hablar de nuestra filiación divina (3,1). Según la concepción realista de Juan, algo de la esencia divina ha penetrado realmente en los hijos de Dios: «su semilla» (3,9), su «vida eterna» (3,15). Ahora nos recuerda que hemos recibido el Espíritu Santo, el don increado de Dios. El cristiano es introducido vitalmente en la Santísima Trinidad, como pidió Jesucristo en la oración sacerdotal (Jn 17,21). Pero, por prodigiosa que sea esta asimilación a Dios, hay algo más sorprendente aún, y es que esa unión no es solamente real, sino cognoscible. La posesión del Espíritu es el signo para conocer nuestra comunión con Dios. El Pneuma Santo, que escruta las profundidades de Dios y reside en los hijos de Dios

[96] La distinción de Brooke entre dativo y acusativo, el dativo para significar la convicción de la verdad de un dicho, y el acusativo para designar la adhesión a una persona, es insostenible. Son expresiones sinónimas. El dativo se explicaría por una contaminación del hebreo, lo que sólo sucede en Juan (cf. BDb § 187 not.6; MOULTON-THUMB, 102, BIETENHARD: ThWNT V 270,4-46.

[97] Este es el contenido de la fe también en 2,22b; 4,15; 5,5; Jn 34. Como bibliografía de este punto cf. J. HUBY, *De la connaissance de foi dans S. Jean:* RScR 31 (1931) 385-421; PH. M. MENOUD, *La foi dans l'evangile de Jean:* Cah. bibl. de Foi et de Vie (1936) 27-42; R. SCHNACKENBURG, *Der Glaube im viertem Evangelium* (Breslau 1937); J. LESSEL, *De natura et momento fidei, quid eruatur ex Evang. S. Io.:* VD 20 (1940) 19ss.241ss; A. WIKENHAUSER, *Evang. nach Johannes* p.198-203.

[98] Cf. BDb § 453,2; BAUER: WB 709,3; R. BULTMANN, *Das Evang. des Joh.* p.291 not.3.

[99] ML 93,105.

conocemos que permanece en nosotros por el Espíritu que nos ha dado.

---

como en un templo (1 Cor 3,16), les certifica que Dios está presente en ellos [100].

¿Cómo se manifiesta el Espíritu Santo? No lo sabemos, a pesar del paralelismo con 4,13. Lo cierto es que Dios ha dado su Espíritu a los verdaderos cristianos como prueba y también como sello de su amor. Seguramente Juan piensa aquí en las manifestaciones internas del Espíritu Santo (Bonsirven), y de ningún modo en las manifestaciones externas de los carismas, contra Chaine. No son los carismas del Espíritu los que atestiguan la realidad de la comunión con Dios, sino el mismo divino Espíritu que Dios ha infundido en nuestros corazones. Esas manifestaciones internas, supuesto que el Espíritu se llama óleo o unción (2,27), se ordenan a la ilustración de la fe; pero comprenden además los diversos frutos del Espíritu: paz, gozo, caridad. En la carta, sin embargo, dado su carácter polémico o desenmascarador de los falsos doctores, la supremacía se la lleva la ciencia, o sea el «Espíritu de verdad» [101]. He aquí el fruto supremo de ese amor activo en nuestras relaciones con Dios y con el prójimo. He aquí su certeza consoladora. Por El *sabemos* que Dios mora en nosotros. Como dice San Pablo, el Espíritu Santo, que Dios ha difundido en nuestros corazones, «atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (Rom 8,6; Gál 4,6). La conclusión final no puede ser más sublime. La distancia está abolida. Dios y el fiel no forman más que uno, ἀυτὸν ἐν αὐτῷ. La caridad fraterna, prenda de la vida eterna en los sinópticos, en San Juan es garantía de la inmanencia divina, ἐν αὐτῷ μὲνει, y de la más estrecha unión del cristiano con Dios. El don increado y supremo, el Espíritu Santo, nos permite tener consciencia de ello.

EXCURSUS 4.—**Sentido de 3,20**

La principal dificultad la ofrece la locución inicial ὅτι ἐὰν, que está en íntima relación con πείσομεν. Varias son las lecciones y las interpretaciones. Las principales son las siguientes: 1.ª ὅτι ἐὰν = «porque si». Es la lección de las ediciones manuales (Bover, Merk, Nestle, Vogels), la que siguen las versiones de la BAC de Bover-Cantera y Nácar-Colunga, y defienden vigorosamente F. Field [1] y Bonsirven. En esta opinión, πείθω conserva su sentido usual de «persuadir, convencer», y de él dependería esa oración con ὅτι. Así es la versión de la Vg: «suadevimus corda nostra. *Quoniam si* reprehenderit nos cor nostrum...» La dificultad principal está en que en seguida sigue otro ὅτι. Bien es verdad que en algunos códices

---

[100] Cf. Rom 8,14-16; 1 Cor 12,7; 2 Cor 13,13; 2 Tim 1,12. El sujeto de este ἔδωκεν final es Dios, pues no hay motivo suficiente, como en el v.23, para pensar que es Jesucristo. El genitivo οὗ está por el acusativo ὅν; es una atracción del genitivo precedente; no tiene, pues, sentido partitivo, como en 4,13. Ἐκ τοῦ Πνεύματος indica la fuente de nuestra certeza interior.

[101] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Excursus* 9 p.100; TH. PREISS, *Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes* (Zollikon-Zurich 1947); J. MICHL, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*: Festschrift für M. Meinertz p.142-151 (interpreta la ilustración interior del Espíritu Santo como «sensus fidelium»); FEINE, *Theologie des NT* p.353-356.

[1] *Otium Norvicense* (Oxford 1881) III 153.

falta el segundo ὅτι, pero esto es, sin duda alguna, una simplificación posterior. Por eso no tienen más remedio que dar una explicación a ese segundo ὅτι, a saber, que es una mera repetición del primero, después de la oración condicional; y por esa razón lo omiten en la traducción. Es lo que han hecho la Vg y la mayoría de las versiones. Pero en toda la literatura joánica no hay ningún otro caso de semejante repetición de ὅτι.

2.ª ὅ τι ἐὰν = «cualquier cosa que». ὅ τι es el neutro del pronombre ὅστις, y ἐὰν una forma equivalente de ἄν, lo que es frecuente en la *koiné* [2] y en los manuscritos [3]. Además tiene en su apoyo los pasajes paralelos con la misma construcción ὅ τι ἄν de Jn 2,5; 14,13; 15,16. Πείθω en este caso tiene el significado de calmar, tranquilizar, apaciguar (2 Mac 4,45; Mt 28,14). Desde que Westcott propuso tan sólidamente su identificación de ὅτι con el pronombre neutro, la inmensa mayoría de los autores siguen esta segunda interpretación: Wohlenberg, Charue, Chaine (quien sostiene que el doble acusativo con πείθω es clásico), Dodd, Schnackenburg, Ambroggi, Zerwick, etcétera. Se oponen a ella Camerlynk y Büchsel. Este, porque tal construcción destruiría el paralelismo entre las dos proposiciones hipotéticas de los v.20 y 21. Pero no hay tal antítesis entre esas dos proposiciones.

3.ª ὅτι tendría valor interrogativo, equivalente a τί. Su uso está sólidamente atestiguado por Gén 12,18; 1 Par 17,6; Mc 2,16; 9,11.28 [4]. Y el sentido sería excelente: ¿Por qué nuestro corazón nos acusaría, ya que Dios...?

4.ª ὅτι equivale a ὅτε, que es una versión del arameo *de* con valor temporal. Su sentido sería: «Cuando nuestro corazón nos condena...» Se apoyan en la semejanza que ofrece con Jn 9,8; e incluso algunos defienden con 1 Jn 3,2: «Nosotros seremos semejantes a El cuando le veremos» [5]. Con los mejores autores hemos preferido la segunda interpretación.

CAPITULO 4

Este capítulo recoge las dos ideas en que se resume el mandamiento de Dios: la fe en Jesucristo y el amor fraterno (3,23), y las desarrolla en sendas perícopas. La primera, breve (4,1-6), se dedica a la fe como medio de discreción de espíritus. La segunda es la gran perícopa de la caridad (4,7-21), que se extiende hasta el capítulo siguiente. La primera termina la segunda parte de la epístola; la segunda abre la tercera parte [1].

[2] Cf. BDb 107; RADERMACHER, 203ss.

[3] Cf. H. S. J. THACKERAY, R. MARCUS, *A lexikon to Josephus* (París 1948), palabra ἐὰν. Para la forma contracta ἄν por ἐὰν cf. ABEL, 77 R; ed. MAYSER, *Grammatik...* II 1 p.275; II 3 p.85; DEISSMANN, *Neue Bibelstudien* (Marburgo 1897) p.29ss.

[4] Cf. M.-J. LAGRANGE, *Evang. selon St. Marc* p.CI; ABEL, 35,1 R; BDb 300; Apéndice p.51; D. TABACHOWITZ, *Die Septuaginta und das NT* (Lund 1956) p.107; F. FIELD, o.c., p.24.

[5] Cf. J. HERING, *Y a-t-il des aramaïsmes dans la première Epître johannique?*: RevHPhR 36 (1956) 119-120. Y las sugerencias de C. F. BURNEY, *The aramaic origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922) p.78; M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1954²) p.59-61.

[1] No se puede considerar 4,1-6 como una interrupción del tema de la caridad (Chaine, Ambroggi, Bonsirven), porque el tema del amor fraterno tuvo su final en 3,23, y 4,1-6 se considera como clave de lo que sigue.

4 [1] Carísimos, no creáis a todo espíritu, sino examinad si los es-

---

Discreción de espíritus para guardarse del mundo. 4,1-6

La testificación del Espíritu, que finalizaba el c.3, sirve de transición a la discreción de espíritus. Los que son del mundo nos pueden engañar con su falso espíritu. Por eso aconseja: Probad todos los espíritus. ¿Cómo? Por medio de la fe en Jesucristo.

1 Juan previene aquí de nuevo a sus lectores contra los falsos profetas. Esto podría parecer extraño después de haberles dicho que ellos conocían la verdad (2,20 27) y eran internamente ilustrados por el Espíritu Santo (3,24). Pero el discurso sobre los anticristos y las exhortaciones de 2,24 y 2,27 prueban que todavía se cernía sobre ellos el peligro. La mención de la fe en 3,23 reaviva el sentimiento de la amenaza que suponían aquellos falsos maestros contra su ortodoxia y le impulsa a arremeter con mayor fuerza contra aquéllos.

El apelativo *carísimos*, ἀγαπητοί, por influjo de los LXX y del griego clásico, alude al puesto o cargo eclesial más que al fervor de la caridad. Algunos, siguiendo la línea del apóstol Santiago, lo traducen por «queridos reverendos» [2]. Suena mejor, sin embargo, «carísimos», que encierra ya cierta idea de la dignidad del cristiano. La exhortación *no creáis a todo espíritu* significa propiamente: «dejad de creer» [3]; o mejor, «no os fiéis» [4], dejad ya de fiaros, pues algunos se dejaban influir por los seductores.

Espíritu, πνεῦμα, en hebreo *ruah*, significa originariamente soplo, movimiento de aire, viento. De donde tomó el sentido de hálito o vida en los animales que respiran. De ahí se remontó semánticamente al principio de vida, al alma humana. Este salto del plano fisiológico al psicológico no se quedó ahí. El concepto de espíritu se extendió a cualquier ser inmaterial: los ángeles, los fantasmas (Lc 24,37), los demonios y, por fin, Dios, el espíritu por excelencia, principio de la vida natural y sobrenatural. El nombre de espíritu se aplica también a los hombres que hablan u obran movidos por el influjo de esos seres superiores [5]. Este es el sentido que aquí tiene. Los espíritus que Juan aconseja examinar no son ni los ángeles, ni los demonios, ni ninguna otra potencia sobrehumana; son simplemente hombres en cuanto inspirados por Dios o por el demonio. Los primeros confiesan a Cristo (4,2), los segundos lo niegan (4,3). *Sino examinad...*, es decir, probadlos, exploradlos. En las primitivas cristiandades no eran raras las manifestaciones exteriores de los carismas; pero tampoco faltaban las falsificaciones de gente hábil y perversa movida por el demonio. Juan exhorta de esta

[2] Spicq, *Agape* I p.188-189.
[3] Cf. Zerwick, *Graec. bibl.* n.182. μή con imperativo presente prohíbe la continuación de la acción: Dejad de creer.
[4] πιστεύειν con dativo significa «fiarse de» (cf. Jn 4,21). Aquí no tiene ese matiz especial cristológico de la fe en San Juan.
[5] Cf. Zorell, *Lex. graec. NT* p.466.

píritus son de Dios; porque han salido al mundo muchos seudoprofetas. 2 En esto conocéis el espíritu de Dios: Todo espíritu que con-

manera sobria a que no se fíen de ninguno hasta haber comprobado *si son de Dios*[6]. Esta regla de prudencia tiene un sorprendente parecido con las normas dadas por Pablo para discernir los carismas que abundaban en sus comunidades (cf. 1 Cor 12,3; 1 Tes 5,21). Tanto, que algunos (Chaine, Dodd) han llegado a pensar que tales fenómenos se daban también en los círculos joánicos. Pero hay diferencias importantes entre las cristiandades paulinas y joaneas. Los «pneumáticos» o «espirituales» de Corinto no trataban con falsos maestros, sino con paganos, que adoraban simulacros mudos (1 Cor 12,2); y los tesalonicenses examinaban los carismas desde el punto de vista del bien de la comunidad: «Omnia autem probate; quod bonum est tenete», les decía Pablo (1 Tes 5,21). Mientras que en los escritos joaneos no aparece ninguna expresión «entusiasta» del espíritu, ni entre sus cristianos tenían lugar manifestaciones ningunas extraordinarias. Por ello, se puede decir que las normas de Pablo afectan a carismas extraordinarios, mientras que las de Juan se refieren a manifestaciones ordinarias del espíritu bueno o malo[7]. *Porque...:* ésta es la razón de las advertencias anteriores. Estos *seudoprofetas* son los falsos maestros del c.2, pues en seguida identifica su espíritu con el del anticristo y trae a colación los mismos temas cristológicos (4,2.15) y moral (4,8.20) antes debatidos (2,22 y 2,9-11; 3,14ss). Los llama seudoprofetas porque se hacían pasar falsamente por profetas, «hombres que hablan en nombre de Dios»[8]. Y subraya que son *muchos*[9], como antes en 2,18. Los cuales *han salido al mundo,*[10] públicamente, en propaganda descarada.

2 Aquí indica el criterio de discernimiento, que es la profesión de fe en el misterio del Verbo encarnado. Ya Pablo había dado este criterio tan simple: «Nadie puede decir *Señor Jesús* si no es en el

6 Literalmente «si su origen es de Dios», εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν (cf. 3,2.12). La locución εἶναι ἐκ Θεοῦ es frecuente en San Juan. Primero significó origen, local, p.ej.: ἐκ τῶν ἄνω, de arriba (Jn 8,23), o causal: del diablo (Jn 8,44; 1 Jn 3,8); después pertenencia o dependencia (1 Jn 2,29; 3,9; Jn 1,13; 3,5.6.8). Cf. BULTMANN, *Theol.* 366s; SCHNACKENBURG, p.114, not.6.

7 Ese discernimiento de espíritus no quiere decir que Juan diese a los fieles el poder de juzgar en materia de fe, ni menos favorece la idea del sentido individual o del libre examen, como algunos autores (Estio) se preguntan. Solamente les da unas normas generales para distinguir los espíritus que mueven a unos cristianos y a otros.

8 Se podría preguntar si Juan piensa en los seudoprofetas anunciados para antes de la parusía (Mc 13,22). Pero esa suposición no es necesaria para justificar el uso del término «seudoprofeta». Cf. A. v. HARNACK, *Miss. und Ausbr.* I 344ss.362-64; A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (París 1925) 105ss; E. FASCHER, Προφήτης (Giessen 1927) p.182-190; DODD, p.103-106 (liga demasiado estos seudoprofetas de 1 Jn 4 con los profetas carismáticos de la primitiva Iglesia); H. BACHT, *Wahres und falsches Prophetentum:* Bb 32 (1951) 237-262; R. SCHNACKENBURG, *Exkurs.* 9 p.189ss.

9 La *Didaché,* escrito casi contemporáneo de 1 Jn, da diversas prescripciones muy curiosas para distinguir los ortodoxos de los heterodoxos (cf. trad. franc. de H. HEMMER [París 1926] cap. XI a XIII, p.21,23). Lo mismo el *Pastor* de Hermas (mandatum XI; FUNK, I, 506) y San Ignacio Mártir en su *Epístola a los Efesios* (16-17; FUNK I, 226).

10 La locución ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον no quiere decir que hayan venido demonios al mundo para una invasión diabólica (Bonsirven) (cf. Lc 11,26; Rom 5,12), ni siquiera profetas (cf. Jn 6,14; 11,24). Tampoco significa una irrupción de falsos doctores en el Asia Menor, contra Belser, pues 1 Jn dice «en el mundo»; ni tampoco una salida misionera «de la Iglesia y en su nombre» (Dodd). Tampoco hace referencia al «salieron de nosotros» (2,19). Solamente alude a la abundancia de seductores que hacían propaganda sin miedo.

Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). Y Juan había indicado antes (1 Jn 2,22) como señal de error el negar que Jesús es el Cristo. El *espíritu de Dios*, afirma aquí, es el que hace posible esa profesión de fe; y viceversa, de ella se infiere que es el espíritu de Dios el que mueve al que la profiere. Al contrario, el que no hace esa profesión, no es del espíritu de Dios, sino del anticristo, dice en el v.3. Así, el espíritu de Dios y el espíritu del anticristo se presentan como dos fuerzas antagónicas, cuya línea de separación es la confesión cristológica.

En esto se refiere a lo que sigue (cf. 3,19). Γινώσκετε puede estar en indicativo o en imperativo (cf. 2,27.29). Es preferible el indicativo, *conocéis*, porque se trata de un criterio de discreción siempre válido. Así lo entendieron los antiguos códices latinos. Frente a los imperativos del v.1 (cf. 3,16.19.24), con los que guarda estrecho paralelismo. *Conocéis* equivale a «llegáis a reconocer». *Confesar*, ὁμολογεῖν, no es un simple acto de fe interior. Lo que dijo en 3,18 se aplica a la fe: No sólo con la lengua, sino de verdad, con obras tanto o más que con palabras: «Non lingua sed factis, non sonando sed amando» (Beda). No es la fe que tenían los príncipes de los judíos, de los cuales (Jn 12,42; cf. 9,22) muchos creyeron en El, pero por temor a los fariseos no lo confesaban.

¿Cuál es esa verdad que deben confesar? La fórmula joanea es breve y de difícil interpretación. Su sentido aquí no es otro que éste: *Confesar a Jesucristo como venido en carne* [12]. Es un sentido equivalente al de la fórmula dada anteriormente en 2,2,2 Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός = Jesús es el Cristo; o al de la enunciada después (4,15; 5,5) Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ = Jesús es el Hijo de Dios. De hecho, las tres persiguen el mismo fin. Aunque son fórmulas de «encarnación», no tienen una tendencia especial antidoceta [13]. La palabra σάρξ, «carne», que a primera vista parece acen-

11 Gramaticalmente ὁμολογεῖν, confesar, exige dos acusativos, uno complemento directo y otro predicado (cf. BDb 157,2; 416,3; Moulton-Thumb, 362). Se ha pensado si ese acusativo predicado sería Χριστὸν. Entonces la fórmula sería semejante a la de 2,22 y 5,1: «Jesús es el Cristo venido en carne». No sería obstáculo para ello la falta de artículo delante de Χριστόν por los ejemplos de Jn 9,22; Rom 10,9. La hipótesis falla ante dos dificultades insuperables: la primera es que Ἰησοῦς Χριστός precisamente en esta carta es ya una fórmula hecha, inseparable (cf. 1,3; 2,1; 3,23; 5,6a; 20c; Jn 17,3). Y la segunda es que el artículo no puede faltar ante una locución formada por un participio y un nombre con preposición: ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (cf. BDb 272; Radermacher 116s).

12 Otras versiones se han propuesto. Una: confesar *que Jesucristo ha venido en carne*. Esto supone que San Juan combate aquí a los docetas. Pero la fórmula de San Juan no se dirige especialmente contra los docetas, porque gramaticalmente el verbo iría en infinitivo, ἐληλυθέναι, y no en participio, como aquí, ἐληλυθότα; y además porque el v.3 lo que niega es únicamente a «Jesús». Luego el «venido en carne» no es objeto directo de la confesión.

13 La locución ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα no pone en plano sobresaliente el hecho de la encarnación; por ello no tiene una significación especial antidoceta. El sujeto *Iesus Christus* nunca significa en el lenguaje joaneo el Verbo de Dios preexistente, y el participio de perfecto ἐληλυθότα no subraya el evento histórico o momento de la encarnación. *Iesus Christus* designa al Hijo de Dios encarnado y sentado ahora a la derecha del Padre (2,1; 5,20c), del cual recuerda que se encarnó. Y el perfecto ἐληλυθότα indica un hecho pasado, pero no agotado, porque su significación perdura: Vino y permanece en la carne gloriosamente. Nótese la diferencia con otras locuciones semejantes: οὗτος ἐστὶν ὁ ἐλθῶν = hic est qui venit. El aoristo ὁ ἐλθῶν carga el acento sobre el hecho histórico: el que vino (5,6). οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί = qui non confitentur Iesum Christum venisse in carnem (2 Jn 7). El presente ἐρχόμενον ἐν σαρκί pone de relieve lo supratem-

fiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios, [3] y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios. Ese es el del anticristo, el cual habéis oído que viene, y ahora ya está en el mundo.

---

tuar la corporeidad del Verbo encarnado (cf. Jn 1,14), probablemente no va dirigida contra los docetas, porque, en el cuarto evangelio, esa «carne» en la que se oculta el Verbo tiene una significación soteriológica: «la carne» es la que capacita a Dios hecho hombre para la muerte cruenta, que va a dar la vida al mundo (Jn 6,51) [14]. Juan insiste a lo largo de la carta en que la vida divina llega al hombre a través del Hijo de Dios encarnado (1,1-3), y el hombre sólo la puede alcanzar por la fe en El (5,12.20). En cambio, para aquellos herejes, Cristo no era necesario ni como Redentor ni como Mediador; ellos pretendían haber alcanzado otro camino directo hacia el Padre. Esta interpretación se corrobora porque en 2 Jn 7 se caracteriza a esos «seductores», que seguramente son los mismos que en 1 Jn, con otra fórmula de «encarnación» casi igual: «No confiesan a Jesucristo venido en carne». Por tanto, lo esencial para el criterio de discreción de espíritus es la fe en el Verbo encarnado. La encarnación aquí es elemento integrante de la esencia, pero adjetivo, no sustantivo.

3 Mediante un καὶ adversativo (semitismo) = *mientras*, continúa la cláusula. El espíritu que *no es de Dios* se reconoce en que *no confiesa a este Jesús*. La antítesis ha reducido todavía más la expresión. Esto ha aumentado la perplejidad en los intérpretes desde antiguo. Para resolverla, algunos códices han sustituido «Iesum» por «Kyrion», «Christon»; otros le han añadido el aditamento de antes ἐν σαρκί ἐληλυθότα. Pero no hace falta. La palabra *Iesum* designa la persona histórica de Jesús, el Hombre-Dios que propone la predicación tradicional (cf. 2,22; 4,15; 5,15).

Esa misma perplejidad explica la diversidad de lecciones de los textos antiguos para expresar «no confiesa». Unos acuden a la simple negación: ὅ μὴ ὁμολογεῖ, mientras que otros dicen ὅ λύει, «qui solvit» [15]. λύειν no tiene aquí el sentido «plenior» de «disolver, disociar, desatar», pues entonces su complemento debería decir «Iesus Christus», para indicar la disociación de las dos naturalezas de Cristo; sino más bien el de «anular, destruir». Al negar la profesión de fe, se ataca y anula a Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado,

poral de la encarnación: Jesucristo, el venido en la carne, con una encarnación «quasi continuata» (Zerwick, *Analys. philol.* p.561).

[14] Nótese que la carta no dice «venido a la carne», εἰς τὴν σάρκα, sino «en carne», ἐν σαρκί. Por tanto, Cristo no descendió a un hombre ya existente, como sostenía Cerinto, sino que vino a la naturaleza humana y la asumió. Por lo demás, Cerinto, que era el principal adversario de Juan, no profesaba un verdadero docetismo. Según San Ireneo, defendía que Cristo, ser divino, se unió sólo transitoriamente al hombre Jesús y lo abandonó antes de la pasión.

[15] La lectura λύει parece ser la más antigua. Un escolio de los mss. del monte Athos (1739) la atestigua en Ireneo, Clemente Alejandrino, Orígenes; también la siguen Tertuliano, Sócrates y otros PP. Latinos: Lucifer, Prisciliano, Fulgencio, San Agustín; y los mss. antiguos latinos y la Vg. Y entre los modernos comentadores, algunos de la solvencia de Büchsel, Schnackenburg, Zahn, Westcott, Brooke, Preisker, Gore, etc. Leen, en cambio, «el que no confiesa a Jesús» Nestle, Merk, V. Soden, B. Weiss, Holtman, Bonsirven, Lagrange, Windisch.

[4] Vosotros, hijitos, sois de Dios, y los habéis vencido, porque es

enviado por el Padre para la salvación del mundo [16]. De aquí infiere una afirmación estrechamente unida a la anterior por καὶ. *Ese es el*—se sobrentiende espíritu—*del anticristo*. La formulación en presente, equivalente a la de «en esto conocéis» del v.2a. Quien hable así contra Jesús, tiene el espíritu del anticristo (2,18; 2 Jo 7). Juan no piensa ahora en una persona concreta, sino más bien en esa fuerza maléfica de seducción y error, que se concretiza en diversos individuos y en doctrinas perversas. Pues el pronombre relativo neutro ὅ no se refiere al anticristo (masculino), sino a su espíritu (neutro). Ese espíritu, esa peste doctrinal y moral, *viene*. Con ello no indica la venida del anticristo, sino ese complejo de la «hora última» en que aparecerán los falsos maestros y doctrinas heterodoxas (2,18-19). Y no sólo se acercan, sino que han llegado ya. Esa breve oración: *y ahora ya está en el mundo*, no depende de ὅτι. San Juan da ahora, νῦν, su propia visión junto a la de la tradición ἀκήκοατε: La idea primitiva del anticristo como persona singular (el hombre de iniquidad de 2 Tes 2,3) es desarrollada por el apóstol en el sentido de esa potencia inspiradora del mal, individual o colectiva, que constituye el factor decisivo de la actividad del anticristo.

4 De esos inficionados por el espíritu del anticristo se distinguen los verdaderos cristianos, que están inspirados por el espíritu de Dios. Para quitarles el horror que debía suscitar su última palabra: «ya está en el mundo», y aumentar su confianza, les asegura con énfasis y cariño [17]: Pero *vosotros sois de Dios* y pertenecéis a Dios y participáis de su fuerza. Persigue un fin práctico: la conciencia de «ser de Dios» se despierta por la victoria obtenida sobre sus adversarios. Intencionadamente usa el perfecto, con énfasis, para estimularles y fortalecerles, como en 2,13-14, *los habéis vencido* y perseveráis en la victoria. *Porque es más grande*... Con mayor claridad aún les declara aquí cuál es el motivo de su victoria, cuál es el origen de su poder, que es Dios, que es *más potente* que su enemigo, el príncipe de este mundo. En 2,13 les animaba diciéndoles que la palabra de Dios permanecía en ellos; aquí es El mismo el que está en ellos. Del paralelo se deduce que el que está en el mundo es el Maligno. Luego del príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11) procede el espíritu del anticristo (4,3). Junto a esta primera inferencia teológica, una segunda: No es casual el que evite la locución paralela «el que está en ellos» ὁ ἐν αὐτοῖς, y en su lugar diga: *el que está en el mundo*. El apóstol no puede afirmar que Satán tenga la misma inhabitación, que ejerza el mismo influjo inmediato sobre los suyos que el Señor sobre los fieles, por convencido que esté de que «todo el mundo yace en poder del maligno» (5,19).

Junto con 2,3; 5,4; 5,18c, esta afirmación es un testimonio magnífico de la conciencia de fuerza y la seguridad de victoria que

[16] Cf. Bauer: WB 876ss,4; Büchsel: ThWNT, IV 337.
[17] El énfasis del pronombre «vosotros», al principio de la frase, se aumenta por el asíndeton. La frase, sin preparación ninguna, suena como un golpe ex abrupto.

más grande el que está en vosotros que el que está en el mundo. [5] Ellos son del mundo. Por eso hablan del mundo, y el mundo los escucha.

---

tenía el cristianismo en Juan, las cuales no nacían del ardor inflamado de los primeros momentos ni de aquel gran idealismo de estreno, sino de la profundidad de su fe y de la solidez de su concepción teológica. Esta alocución es al mismo tiempo un aviso a sus cristianos: Vosotros habéis vencido al malo, pero como continuación de la victoria primera y decisiva de Cristo (Jn 16,33; cf. Ap 2,7; 3,5; 12,11; 15,2). No os enorgullezcáis: Vuestra victoria se debe a la fuerza divina que obra en vosotros. «Nolite extollere—decía San Agustín—; vide quis in te vicit!». «No te ensoberbezcas; mira quién es el que vence en ti» [18].

5 Es la antítesis del verso anterior. Los cristianos son de Dios; los falsos profetas *son del mundo*. La locución «ser del mundo» encierra siempre una fuerte oposición contra Dios (2,16; Jn 8,23; 15,19; 17,14; 18,36) [19]. Tiene un sentido equivalente a la frase «ser de abajo», ἐκ τῶν κάτω, con que Cristo reprueba a los judíos incrédulos. Los seudoprofetas están bajo el influjo del Malo, que domina en el mundo y es enemigo de Dios. Hay una oposición violenta que mantiene en tensión estos dos versículos; un agudo contraste entre unos y otros, entre ὑμεῖς, vosotros (v.4), y ellos, αὐτοί (v.5), vosotros sois de Dios (v.4), ellos son del mundo (v.5); entre «el que está en vosotros» y «el que está en el mundo» (v.4c); unos tienen el «espíritu de la verdad»; los otros, «el espíritu de error» (v.6).

Por eso: esa oposición esencial (ἔστε y εἰσίν) entre los creyentes y los falsarios se proyecta también en la conducta de unos y otros (hablar, oír). Precisamente de su conducta práctica se deduce su modo de ser fundamental [20]. Ellos pregonarán por el mundo su falsa fe, pero lo harán al modo del mundo, es decir, con su mentalidad, con sus criterios, con su estilo. El mundo está tomado en sentido peyorativo (3,13), o sea el mundo hostil a Dios, a Jesús y a sus discípulos. La construcción griega es impresionante, como en Jn 3,31, por la repetición de «el mundo», lo que es característico del estilo joaneo (cf. Jn 1,10; 3,17; 15,19; 17,14). *Hablar del mundo* equivale a «hablar de la tierra» (3,31), o sea de lo ajeno a Dios, de lo opuesto a Dios. Nótese que no es lo mismo «hablar del mundo», λαλεῖν ἐκ τοῦ κόσμου, y «hablar sobre el mundo», λέγειν περὶ τοῦ κόσμου (5,16; Jn 1,1.22.47; 2,21). λαλεῖν ἐκ es tener al mundo como fuente de sus palabras: la inspiración les viene del mundo. Por eso *el mundo les presta fácilmente oído.* A los mundanos les gusta, naturalmente, oír la sabiduría del mundo. *Oír* se usa aquí en el amplio sentido de *acoger* (Jn 3,29). El triunfo de los falsos profetas se interpretaba en la Iglesia primitiva según el modelo del triunfo

[18] San Agustín, *In I Ep. Io.* tr.7,2: ML 35,2030.
[19] Cf. Bultmann, *Joh.* 117 not.6; Percy, p.128-131; Schnackenburg, p.117 not.5.
[20] Pero no a la inversa. Por eso no se puede hablar de un dualismo metafísico en San Juan; a lo más en la conducta práctica.

6 Nosotros somos de Dios. El que conoce a Dios nos escucha; el que

---

de las clases directoras de Israel contra Jesucristo (cf. Jn 8,23.47; 10,26; 14,17; 15,18; Lc 6,26).

6 Con este verso se llega al criterio definitivo: Los que son de Dios oyen a sus apóstoles. La regla de discernimiento del buen espíritu es la sumisión al magisterio jerárquico.

Juan habla en primera persona del plural. Ha habido un cambio del «vosotros» al «nosotros» (cf. 2,19.24.28; 3,13). Y pronuncia ese «nosotros» con énfasis, como antes «vosotros» (v.4), por oposición a los falsos profetas. Una cuestión se plantea aquí: ¿A quiénes enfrenta con los falsarios, a los apóstoles o a toda la comunidad de fieles? Unos autores piensan exclusivamente en los testigos oculares de Cristo (cf. 1,1.3; 4,14). La oposición no es entre verdaderos y falsos cristianos, sino entre *verdaderos y falsos maestros* (cf. 1 Cor 14,37). Juan habla en nombre de los maestros autorizados, o sea de la jerarquía eclesiástica [21]. Esta es la opinión tradicional seguida por la mayoría: Bonsirven, Ambroggi, Brooke, Plummer, etc. Otros opinan que la oposición fundamental es entre comunidad y comunidad (cf. 2,19), entre «los que son de Dios» y los que «no son de Dios» (cf. 2,4.23; 3,10; 5,10.12.19). A lo sumo ellos, los apóstoles, son considerados como los representantes de la comunidad ortodoxa (Dodd, Schnackenburg). Lo que en *primera línea* preocupa al autor sagrado es descubrir el modo de ser ateo de los falsos maestros y apartar a sus lectores de todo flirteo con ellos; o sea, señalar la oposición entre la comunidad de los que «son de Dios» (el apóstol y sus cristianos: nosotros) y la comunidad de los falsos profetas. La antítesis, como de costumbre, no es perfecta, pero nos sirve para ver que las locuciones «conocer a Dios» y «ser de Dios» son equivalentes. *Conocer a Dios* (la gnosis) era un *slogan* muy del gusto de los gnósticos (2,4). La intención es manifiesta: combatirles con sus mismas armas. «Quien realmente conoce a Dios, oye a sus representantes». Jesucristo había dicho que los que reciben su palabra son de Dios (Jn 8,47), y recibe su palabra el que oye a sus enviados (Lc 10,16). La consecuencia es lógica: Luego, si no oyen a sus enviados, no son de Dios. Fijándose más detenidamente, no se ve que sean tan dispares esas dos opiniones [22]. Ciertamente hay oposición entre maestros y maestros y entre comunidad de fieles y grupo de seudoprofetas. Pero lo que está en primer lugar es la oposición entre fieles y falsarios. Y les da un criterio externo de distinción: la obediencia al magisterio jerárquico. Los que son de Dios, oyen (obedecen); los que no son de Dios, no oyen. Luego esos seudoprofetas y sus seguidores, que no oyen a los ministros de Cristo, no son de Dios.

En esto, ἐκ τούτου, en genitivo, significa instrumento: *De esto* que antecede. Es difícil precisar si se refiere a toda la perícopa (1-6)

[21] El tono magisterial, propio de la autoridad apostólica que subyace en toda la epístola, aflora de vez en cuando a la superficie, como en 1,1-4; 4,6.

[22] Brooke atinadamente observa: ἡμεῖς y ἡμῶν se refieren, naturalmente, a los maestros, y gramaticalmente ésta es, sin duda, la más correcta interpretación.

no es de Dios no nos escucha. En esto conocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error.

---

o sólo a la segunda mitad (4-6) o a la primera mitad del v.6. Pero tal vez sea demasiado referirse a las reglas de los v.2 y 3. Por eso, más que una recapitulación, lo que el autor pretende es fijar un nuevo criterio de discernimiento a base de la conducta de los oyentes. En comparación con ἐν τούτῳ, este giro con γινώσκειν [23] parece sugerir un criterio menos obvio, de más amplio alcance que un mero *test*. La confesión de la fe sí ofrece un *test* inmediato de su espíritu. Pero la recepción del mensaje, para que sirva de *test* espiritual, necesita un largo proceso de inteligente observación. El *test* lo constituye aquí el hecho de que un mensaje es bien recibido por los que son de Dios, y el otro solamente por los que son del mundo.

Cabe preguntar: ¿y de quién es *test*: de los oyentes o de los maestros? Lo obvio parece responder: de los oyentes. Aquellos que oyen a los apóstoles tienen el espíritu de la verdad, mientras que los que rehúsan oírles tienen el espíritu del error. Sin embargo, algunos autores (Plummer) lo entienden del espíritu de los maestros. Se conoce que los predicadores tienen el espíritu de la verdad en que les oyen los hijos de Dios, mientras que los falsos profetas se conoce que tienen el espíritu del error en que les oye el mundo. Es un caso más de superposición de planos mentales, o resoluciones paradójicas característicos de Juan. Así como en el pronombre ἡμεῖς, ἡμῶν, incluía a los maestros y a los lectores, de igual modo ahora alumbra un nuevo criterio de doble vertiente: para distinguir el espíritu de los lectores y también el de los maestros.

La palabra *espíritu* no significa el espíritu humano influido por la verdad o la mentira, como πᾶν πνεῦμα en los v.2 y 3. La presencia del artículo τό πνεῦμα indica que se trata de la potencia o numen que les inspira o mueve, como en el v.2 «el espíritu de Dios», y en el v.3 «el del anticristo».

El espíritu de la verdad recuerda al Paráclito que Jesús prometió a sus discípulos en el discurso de despedida (Jn 14,17; 15,26; 16,13; cf. 1 Cor 2,12). No es fácil determinar si el genitivo «de la verdad» expresa el *carácter* de ese espíritu, como en el «Espíritu de la promesa Santo» (Ef 1,13), el «Espíritu de gracia» (Heb 10,29); o bien su *origen*, como en el «Espíritu de Dios» o «espíritu de Cristo» (Rom 8,9.11). Lo cierto es que el Espíritu es la Verdad (5,7), procede de aquel que es la Verdad (Jn 14,6.26) y comunica y enseña la verdad (Jn 16,13).

La locución *el espíritu del error* evita, como en el v.3, una expresión personal para la potencia opuesta, pero señala el influjo satánico que se opone a Dios. La mayoría de las veces, πλάνη significa solamente «error»; pero en unión con el «espíritu de Satán»

[23] ἐκ τούτου, con γινώσκειν, es un *hápax legómenon*. Con otros verbos aparece en Jn 6,66; 19,12, en los cuales su significado no es exclusivamente temporal.

7 **Queridísimos, amémonos unos a otros, porque el amor es de**

puede indicar el momento activo de la influencia diabólica. La traducción que le corresponde es «seducción» o perversión, porque lleva a extravíos morales o de fe (cf. Ef 4,14) [24].

PARTE III: 4,7-5,13

La tercera parte se abre también con un mensaje: Dios es amor (4,7-10), del que se desprende una consecuencia: Respondamos a ese amor de Dios, que comprende dos partes: 1.ª Viviendo la caridad fraterna (4,11-21), y 2.ª unida a la fe en Jesucristo (5,1-13).

Mensaje: Dios es amor. 4,7-10

Aparentemente no hay transición entre este párrafo y lo que precede. De un salto brusco, por medio del asíndeton, el autor ha pasado del tema de la fe al de la caridad. Pero las conexiones lógicas en Juan son tan sutiles a veces, que resulta difícil afirmar en ocasiones la presencia o ausencia de nexo entre dos secciones o versículos. No se demuestra un guión o esquema precedente, como pretende Bultmann [25].

7 Es la tercera vez que formula la misma exhortación: *Amémonos los unos a los otros* [26]. Este encabezamiento no pretende abordar el tema especial del amor fraterno. La idea central ahora es el amor en general, que constituye el sujeto de la oración siguiente: *porque el amor*... Su intención es establecer la línea de separación entre los cristianos y los falsarios, y ésa es el amor. El verdadero cristiano ama, mientras que el que pertenece al mundo, odia a su hermano (3,13; cf. 15,18; Jn 17,14). El mundo puede también amar, φιλεῖν (Jn 15,19); pero ese amor es mentira y es muerte para el hermano (3,12-15; Jn 8,44). Ese carácter *mutuo* se entiende aquí como en 3,11, primariamente entre los cristianos, pero sin excluir el amor a los infieles [27].

La caridad es de origen divino, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἔστιν. Esta fórmula joánica estereotipada es aquí una definición de autenticidad; el verdadero amor procede de Dios, y solamente de Dios; o bien, el único amor digno de este nombre es divino. Este origen divino

24 Cf. BAUER: WB 1212. Brooke y Büchsel admiten ese significado activo aquí. Bauer, en cambio, lo niega.

25 Cf. BULTMANN, *Analyse* 152; WINDISCH, en 4,7; PREISKER, en 4,17, supone otro esquema previo escatológico (p.169ss); cf. E. HAENCHEN, *Neuere Literatur zu dem Johannesbriefen*: ThRs 26 (1960) 16ss.

26 Anteriormente lo dijo en 3,11.23. Nunca en imperativo, que emplea sólo en el giro negativo «no améis», μὴ ἀγαπᾶτε, en 2,15; sino en subjuntivo, ἀγαπῶμεν, que es algo más dulce. Este matiz se acentúa por el apelativo ἀγαπητοί y la aliteración exhortativa ἀγαπητοὶ ἀγαπῶμεν = amados, ¡amemos! Ese matiz de ternura y de energía resplandece en el rasgo que nos cuenta San Jerónimo acerca del evangelista, ya anciano, que siempre repetía a sus fieles lo mismo: Hijitos, amaos los unos a los otros. Y, cansados de oírle siempre lo mismo, le preguntaron la causa, a lo que respondió con esta sentencia bien digna de su autor: «Porque es el precepto del Señor, y si él sólo se observa, basta» *(In Epist. ad Gal.* VI 10: ML XXVI 462).

27 Juan habla sólo de la caridad fraterna, a la cual considera como una forma perfecta de la caridad del prójimo. Cf. A. SUSTAR, *De caritate apud St. Joannem*: VD 28 (1950) 334.

fundamenta la obligación del amor fraterno: «Amémonos mutuamente, porque (ὅτι)...». Ese deberse amor mutuo no es por un título de conveniencia moral o de perfección ideal, sino como un movimiento vital resultante de esa nueva naturaleza [28]. Por eso, si el cristiano se dice que es «el que ama», es porque ama con un amor especial de origen celeste, y con un modo también particular, inspirado por sentimientos divinos, a lo Dios [29]. *Y todo el que ama:* esta expresión general se comprende a la luz de ese horizonte amplísimo. Por eso es improcedente la adición que traen algunos códices de τὸν θεόν o τοῦς ἀδελφούς como complemento de ἀγαπῶν. La universalidad y la individualidad de la aserción πᾶς ὁ ἀγαπῶν sugiere que en ella se comprende toda forma de amor, afectiva y efectiva, a los propios y a los extraños, a los fieles y a los infieles; y que se dice de todo aquel que es caritativo, sea cristiano o pagano [30].

El que ama ha nacido de Dios significa que el renacimiento se conoce en el amor, como en 2,29; 5,1 [31]. El perfecto pasivo γεγέννηται subraya que este nacimiento es un hecho adquirido, un estado que permanece [32]. Luego la caridad no es un don divino como otro cualquiera, una gracia concedida temporalmente y para un estadio cualquiera de la justificación, sino que está intrínsecamente ligada y para siempre a ese renacimiento de Dios. El fiel ama porque ha sido engendrado de Dios. Y ese «engendrar» se entiende en un sentido realista; hay algo físico de Dios en nosotros; somos partícipes de su naturaleza y de su vida. Ὁ ἀγαπῶν y ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ son dos definiciones del cristiano equivalentes. Indican que el nacido de Dios ha recibido una facultad de amar, inherente a la naturaleza divina de que participa. La caridad es fruto de esa «semilla» divina recibida en el bautismo. Según esto, es el mismo cristiano el que es capaz de amar divinamente; no es el Espíritu Santo el que ama en nosotros, como parece deducirse de Rom 5,5. El cristiano por el mismo título de su filiación divina es apto para la caridad.

Y conoce a Dios: con el renacer de Dios está íntimamente ligado el conocimiento de Dios. También para este conocimiento su criterio es el amor. La caridad es la señal de que ha nacido de Dios y

[28] En otros casos, el «ser de Dios» es una definición del cristiano (5,19; cf. 4.4), una garantía de ortodoxia (4,2.3), de fidelidad (4,6) y de virtud: el que hace el bien es de Dios, el que no practica la justicia no es de Dios (3 Jn 11; 1 Jn 3,10). Cf. Spicq, III p.271 not.2.

[29] C. a Lápide explica esa aserción, «la caridad es de Dios», por los motivos siguientes: 1.º Porque la caridad increada dimana naturalmente de la misma Esencia divina... 2.º Porque la caridad nocional es el Espíritu Santo... 3.º Porque la caridad creada es el don más alto y más noble de Dios, según dice San Pablo: «La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo...» (Rom 5,5). 4.º Porque Dios primero nos ha amado (1 Jn 4,19), y amándonos nos enciende en amor hacia El... 5.º Porque la caridad hacia Dios está impuesta por la ley y es recomendada en el Decálogo mismo (cf. Rom 13,9).

[30] Cf. Spicq, III p.272 not.1. Plummer explicita: «Si Sócrates o Marco Aurelio aman a sus semejantes, lo hacen por la gracia de Dios» (p.146). Esa dilección auténtica es una prueba de que pertenecen a Dios. Sobre la universalidad de la frase, cf. 1 Jn 3,9; Jn 3,21.

[31] Sobre el valor de esta expresión, cf. las oraciones con ἔστιν 2,22a.b; 3,10b (cf. a); 4,2b (cf. a) 3a (cf. b).

[32] El cristiano es un «nacido», γεγεννημένος, «de Dios», ἐκ τοῦ θεοῦ (2,29; 3,9; 5,1.4.10.18; Jn 1,13), o «del espíritu», ἐκ τοῦ Πνεύματος (Jn 3,5-6), o «de arriba», ἄνωθεν, ἐκ τῶν ἄνω (Jn 8,23) (3,31).

Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios; [8] el que

le conoce. Esta expresión es entendida por la mayoría de los autores en función de 2,3-5: Sólo el que escucha la palabra de Dios y guarda sus mandamientos, puede afirmar que conoce a Dios; ese conocimiento se consuma y se prueba en la obediencia. Por eso «el que peca... no le ha conocido» (3,6) [33]. Pero, en todos esos casos, Juan habla en el plano moral, el de las obras, que son el signo (ἐν τούτῳ) para discernir si se conoce realmente al Señor. Aquí, por el contrario, se mueve en el plano teologal: es la naturaleza de Dios la que se revela en el que vive la caridad. El que ama, demuestra que es del «linaje» de Dios y está en comunión con El. Aquí no se trata de un conocimiento especulativo. Es el corazón el que conoce (Jer 24,7; 31,31-34). Conocer en lenguaje bíblico es llegar a poseer al ser conocido. Y la caridad es la facultad de unión, la que da al creyente la posibilidad de estar en comunión con Dios y poseerle. Efectivamente, al participio de presente ὁ ἀγαπῶν corresponde el presente γινώσκει: conoce habitualmente. Luego el conocimiento actual y permanente de Dios es concomitante con la dilección fraterna habitual. Todo procede del «renacimiento» de Dios. Los tres actos: «nacer, conocer y amar», están en íntima relación. Engendrado por Dios y participante de su naturaleza, el creyente es apto para amar y para conocer divinamente. El fiel tiene un «hábito» o capacidad de conocer de la misma naturaleza que su capacidad de amar; y ese conocer no puede ser otro que el conocimiento de Dios como Padre amoroso (Rom 8,15; Gál 4,6) [34]. Puesto que ese conocimiento no sólo está impregnado de amor, sino condicionado por él [35], la caridad será, en definitiva, la que mantenga en la comunión con Dios (1,3.6): Hay que amar para conocer a Dios y permanecer unido a El.

8 Es la antítesis del versículo anterior. Pero ahonda más en las raíces divinas del amor. En los párrafos anteriores sobre el amor (3,11.23), éste estaba en función del precepto de Jesús, ἐντολή, ἀγγελία (Jn 13,14; 15,12). Ahora Juan va mucho más lejos. El amor no lo presenta ya como una obligación, ni como una simple fidelidad a un mandato, ni siquiera como un «espíritu»; la idea que sugiere es la de una *exigencia de la naturaleza divina*. Dios es amor. Los fieles, nacidos de Dios, participan de su misma naturaleza. Por eso son capaces de amar como su Padre celestial. La caridad no es sino el ejercicio de esa naturaleza recibida y la prueba de la misma. Este verso habría que glosarlo así: «El que no ama divinamente, no conoce a Dios íntimamente y realmente; más aún, ni siquiera ha

[33] En AT es doctrina común, sobre todo en los profetas, que el conocimiento de Dios se manifiesta en la obediencia y fidelidad a sus mandatos (cf. Os 4,6; 6,6).

[34] M.-E. Boismard lo explica muy bien: «Si la expresión 'ser nacido de Dios' indica que hemos recibido en nosotros un principio de vida que nos hace obrar como Dios, porque ha emanado de Dios; si la expresión 'nosotros permanecemos en Dios y Dios permanece en nosotros' describe la presencia de Dios en nuestra alma, implicada por su acción en nosotros; la expresión 'conocer a Dios' denota la toma de conciencia subjetiva de esta presencia divina, realizada por su acción en nuestra alma» *(La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean:* RB [1949] p.388).

[35] Cf. 1 Cor 8,3: «Si uno ama a Dios, éste es conocido por él».

empezado a conocerle (éste es el sentido del aoristo); todavía más, ni puede conocerle, porque le falta la condición necesaria para conocer, que es la caridad»[36].

Nótese el empleo del verbo γινώσκω en lugar de οἶδα, lo que tiene singular importancia. Pues no es lo mismo llegar por experiencia a conocer a Dios, γινώσκειν τόν θεόν, que saber algo de El, εἰδέναι τὶ περὶ αὐτοῦ. Una inteligencia penetrante podrá *saber* mucho y muy profundamente de Dios, de sus perfecciones y atributos; pero eso es pura especulación, eso no es *conocer* a Dios «como hay que conocerle» (cf. 1 Cor 8,2; Rom 1,28s); γινώσκειν supone una relación personal, basada en una experiencia viva y amorosa; οἶδα es un conocer sin amor, intelectual y frío. Como el de los gnósticos. Ellos sabían mucho de Dios, pero no le «conocían», pues despreciaban arrogantemente a los que ignoraban aquellas exquisiteces intelectuales. Sólo el amor llega a la íntima realidad de las personas y las cosas. Por eso, para el que no tiene corazón, para el que no ama, ὁ μὴ ἀγαπῶν, las realidades le son tan ininteligibles como los colores para el ciego[37].

Porque... Juan llega aquí a la cúspide de su exposición, concentrada en esa frase lapidaria: ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν, *Dios es Amor.* Desde San Agustín, todos han visto en ella la suma del pensamiento joánico y de la revelación[38]. Recordemos los jalones que ha seguido el pensamiento joaneo para llegar a esta sublime afirmación: Debemos amarnos mutuamente...; el amor viene de Dios...; el que ama es que ha sido engendrado por Dios... Dios es Amor. Ya no solamente pone en referencia el amor con su fuente, sino que llega a la máxima aserción: el amor al prójimo y el amor de Dios son de la misma naturaleza, porque la esencia de Dios es amar.

[36] Frente al presente γινώσκει, que asegura al que ama un conocimiento inmediato de Dios, el aoristo οὐκ ἔγνω significa que no ha llegado al principio del conocimiento, pues le falta el medio de conocer, que es la caridad. Nótese cómo el conocimiento es siempre un reconocimiento práctico y una conformación con el objeto, que en este caso sólo es posible al hombre por su natividad de Dios (ZERWICK, *Anal. phil. NT* p.558). No se trata aquí de un aoristo gnómico o futuro, como dicen algunos (cf. BDb 333,1), sino de un aoristo «ingresivo», que sirve para expresar el comienzo de una acción momentánea o «puntual» (cf. BDb 318,1).

[37] SANTO TOMÁS: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem» (2-2 q.1 a.2 ad 2). Cf. C. SPICQ, *L'avenement de la Théologie biblique:* RevScPhTh (1951) p.556ss. San Agustín comenta ese pasaje: «Tangere autem corde, hoc est credere; nam et illa mulier quae fimbriam tetigit, corde tetigit, quia credidit... Tangamus Eum (Christum) si credamus in Eum... Credite et tetigistis. Sic tangite ut haereatis. Sic haerete ut... cum illo permaneatis in divinitate» *(Serm.* ed. Morin Guelf. XIV 2). Cf. CHR. MOHRMANN, *Credere in Deum:* Melanges J. de Ghellinck (Glembloux 1951) p.277ss; TH. CAMELOT, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum:* RevScPhTh XXX (1941) 150ss.

[38] Comenta San Agustín: «Quia Deus dilectio est». «¿Qué más se pudo decir, hermanos? Si en alabanza del amor nada se dijese a través de todas las páginas de esta epístola, si nada absolutamente se dijese en las demás páginas de las Escrituras, y sólo oyéremos esta palabra de la boca del Espíritu de Dios, que «Dios es Amor», ya no deberíamos buscar ninguna cosa más» *(In I Ep. Io.* tr.7,4: ML 35,2031). Y con él los demás autores; p.ej., J. CHAINE: «Palabra sublime que resume todo lo que el cristiano puede saber de su Creador». NYGREN: «Encontramos aquí el más alto punto de la concepción joánica del ágape. El ágape como tal, cualquiera que sea su objeto, es una participación de la vida de Dios. El ágape ha nacido de Dios» (p.134). Sobre el sentido de la expresión «Dios es Amor» cf. B. F. WESTCOTT, *Exkursus* p.166-169; R. SCHÜTZ, *Die Vorgeschichte des Joh. Formel* ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (Göttingen 1917); J. BONSIRVEN; C. H. DODD; R. SCHNACKENBURG, *Exkurs.* 10 p.206-213; E. WALTER, *Wesen und Macht der Liebe* (Friburgo 1955) p.96ss; C. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutest. Theologie* (Düsseldorf 1951); C. SPICQ, *Agape* III p.270-78.

Esta concepción tan profunda y tan límpida es la revelación suprema del amor en el NT (Spicq).

¿Qué sentido tiene esa afirmación: Dios es Amor? Antes de responder fijémonos en su construcción, similar a la de otras dos designaciones joánicas: «Dios es Luz» (1 Jn 1,5) y «Dios es Espíritu» (Jn 4,24). Son fórmulas que ponen de relieve una propiedad esencial de Dios [39]. Constituyen la trilogía definitoria joanea de la naturaleza divina. En los tres casos, el predicado va sin artículo, mientras que el sujeto Θεός lo tiene. Luego el predicado ἀγάπη no está sustantivado. Por tanto, no se puede traducir «el amor es Dios», como hacen varios exegetas [40], pues eso sería hacer del amor un dios, a semejanza del Eros de los griegos. El texto dice «Dios es amor», no como una cualidad que Dios *posee*, sino algo que abarca todo lo que Dios *es*.

El sentido es claro por su relación con el contexto, tanto el que antecede a la frase como el que le sigue. Del contexto antecedente (4,4-6), el sentido inmediato que brota es que el amor se refiere a Dios, como al mundo se refiere el odio. Y el hombre tiene que decidirse por uno u otro: o por el reino de la incredulidad y el odio, o por el reino de la fe, la obediencia y el amor. No hay que buscar sentidos raros al texto. Juan no piensa oponer aquí su idea de Dios-Amor a la del Dios vivo del AT, legislador y juez terrible, porque sencillamente no hay tal oposición [41]. Lo que el escritor intenta es discernir la naturaleza de los hijos de Dios y la de los hijos del diablo (3,9ss), y la primera la infiere de la esencia de su Padre. *Dios por naturaleza es amor:* en El se encuentra la caridad con plenitud como en su fuente. Luego los fieles, engendrados por El, deben también amar, como El.

Pero el contexto posterior: «En esto se manifestó el amor de Dios» (v.9), le presta una significación particular, que muestra todo el alcance del axioma joaneo. En sus altísimas contemplaciones, Juan ha *intuido* el amor como una *manifestación de Dios*, a través de la persona, vida y doctrina de Jesucristo (Mt 11,27; Lc 10,22). Este sentido corresponde al que ἀγάπη tiene en el griego clásico y en los LXX, que siempre lo entienden como una *manifestación de amor*, como una prueba efectiva de amistad [42]. Además es la significación que le da el cuarto evangelio (Jn 3,16) y la 1 Jn (3,18 y 4,9): El «ágape» es la revelación más constante y más prodigiosa del amor de Dios. El amor del Padre, idéntico y uno con el Hijo, se revela gene-

[39] Cf. ed. K. Lee, *The religions Thought of St. John* (Londres 1950) p.32-55.

[40] Cf., p.ej., H. Scholz, *Eros und Caritas* (Halle 1929) p.54; H. Asmussen, *Wahrheit und Liebe* (Berlín 1939) p.108.

[41] Falsamente se ha opuesto el Dios de Israel al Dios-Amor de los cristianos, hasta llegar a decir que «no hay paralelismo real en el AT con la fórmula pregnante de 1 Jn 4,8.16» (Schnackenburg). Cf. Spicq, *Prolegomènes* p.88-129; P. J. Hyatt, *The God of Love in the Old Testament:* To Do and to Teach: Essays in honor of Ch. L. Pyatt (Lexington 1953) p.15-26; G. M. Behler, *Divini amoris suprema revelatio in antiguo foedere data:* Ang 20 (1943) 102-116. Pío XII reivindicó para el AT el carácter de religión de amor (AAS 48 [1956] 317-320). Sobre el amor de Dios en AT cf. G. Quell, s. v. ἰάομαι, en ThWNT, I, 20-34; J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (Altt. Abh. XI-3, Münster 1930), y particularmente R. Criado, *Los símbolos del amor divino en el AT:* Cor Iesu, I (Roma 1959) 413-460.

[42] Cf. Spicq, *Prolegomènes* passim, especialmente p.38.58.70.90.190.201.

no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. [9] En esto se

roso hasta el extremo en los abismos de bondad del Corazón de Jesús, todo benignidad y amor paciente hasta la consumación total de su vida en la cruz. «Quien ve al Hijo ve al Padre» (Jn 10,30), y «Como mi Padre me ha amado, así os he amado yo» (Jn 15,9-10). Tales expresiones extremas en labios de Jesucristo gritan que la caridad es un atributo del Padre, el más manifiesto y el más frecuentemente atestiguado. «Si Dios es justo, fiel, paciente..., todavía más parece amante. El amor no es solamente una de las actividades de Dios, sino que toda su actividad es una *actividad amante*. Si crea, crea por amor; si gobierna, gobierna en el amor; si juzga, juzga con amor. Todo lo que hace es la expresión de su naturaleza, que es amar» (Dodd). Este verso se debería, pues, glosar así: Manifestemos exteriormente nuestra caridad unos con otros, porque este amor efectivo viene de Dios. Quien ama efectivamente, esté seguro de haber nacido de Dios y de conocerle, de poseerle en sí mismo. El que no muestra caridad no ha conocido a Dios, no le posee, porque *Dios es esencialmente manifestación de amor.*

Pero aún hay más: Juan no aplica a Dios un participio como ἀγαπῶν o ἀγαπήσας, sino que dice: Dios es ἀγάπη. No dice tampoco: «En Dios *hay* amor», sino «Dios *es* amor». O sea, el amor es una designación de su ser [43], significa su «plenitud bienhechora». Al contrario del *eros*, que es mero deseo. Dios es en sí mismo amor [44], don y pura comunicación de sí desde toda la eternidad; amor perpetuamente en acto, que se comunica totalmente a su Hijo en una complacencia infinita. Ese amor no es una cualidad abstracta, ni una propiedad distinta de su sustancia, ni siquiera un atributo; es su mismo nombre, que se identifica con la naturaleza misma de Dios: la caridad subsistente. Y la caridad que el Padre manifiesta a los hombres no es más que una prolongación de ese atributo esencial. Esto sólo lo puede conocer el amor «lúcido», el alma que tiene «experiencia» de la caridad; y sólo esa alma creyente y amante al mismo tiempo puede realizar la comunión de naturaleza y de vida con Dios. Porque sólo la caridad de origen divino pertenece al mundo del espíritu, de la luz y de la vida [45].

9 Es el texto joánico que expresa más claramente la epifanía de la caridad [46]. El amor de Dios se manifiesta en la encarnación redentora. Su contenido se condensa en dos fórmulas conjuntas: la manifestación del amor de Dios y el envío de su Unigénito, que

[43] Los comentadores opinan diversamente. Könn (*Glauben und Lieben* p.138) y Bonsirven creen que se trata de una definición propiamente dicha. Para Nygren (p.128.130-131 136.174), el ágape es idéntico a la esencia divina. Luego es también una definición. Para H. Scholz (*Eros und Charitas* p.56), «Dios es el ser para el que existe un amor, que *solamente* se puede predicar de este ser»; es, pues, una definición. Para otros autores es una designación; p.ej., Chaine.

[44] V. Warnack define el ágape como «Da-sein für andere» (o.c. p.248).

[45] Según San Agustín, el cristiano puede tener la certeza de que posee la caridad fraterna y, por consiguiente, la presencia de Dios en sí. Cf. J. Gallay, *La conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in Primam Ioannis de saint Agustin:* RevEtAg (1955) p.1-20.

[46] Cf. C. Spicq, III p.17-19.

manifestó el amor de Dios entre nosotros, en que envió Dios al mun-

---

unidas nos dan la esencia del pensamiento joaneo: el envío del Hijo es la epifanía del amor de Dios.

Ἐν τοῦτῳ se podría traducir: «He aquí cómo» se ha manifestado la caridad; o bien: «Esta es» la manifestación del amor divino. La fuerza de la frase gravita sobre el verbo *manifestarse*, φανεροῦν. La caridad de Dios se ha hecho visible de un *modo sorprendente*, enviando a su Hijo para salvarnos. El sentimiento embarga al que contempla el brillo de esa manifestación.

La locución ἐν ἡμῖν se ha interpretado de varias maneras: a) *En nosotros*, basándose en Jn 17,26: «Que el amor con que me amaste, esté *en ellos*». Así Westcott, Plummer, Brooke, Chaine, quienes entienden el «amor» en función de sus frutos: esa manifestación se referiría a la gracia o al Espíritu Santo dado a los cristianos (Rom 5,5). b) *Hacia nosotros, para con nosotros*, haciéndola equivalente de εἰς ἡμᾶς [47]. Así Loisy, Goguel, Dodd. c) *Para nosotros*, considerándola como un dativo equivalente a: «hacer algo a alguien, en favor de alguien», ποιεῖν τὶ ἐν τινί [48]. Schnackenburg duda entre este sentido y el siguiente. d) *Entre nosotros*, en medio de nosotros. Equivale a ἐν μέσῳ ἡμῶν. Es un sentido local, frecuente en la Biblia cuando se trata de una colectividad (Jn 1,10; 11,11; Lc 22,26-27), exigido por todo el contexto, sobre todo v.9-10: la manifestación del amor de Dios es Jesucristo, el cual «puso su tienda en medio de nosotros», ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Jn 1,14). Esta significación nos parece mejor con Windisch, Charue, Bonsirven, Spicq [49].

El verbo en aoristo *se manifestó*, ἐφανερώθη, indica que el amor divino eterno se ha revelado en un tiempo determinado. En cambio, el perfecto *ha enviado* señala un hecho pasado cuyos efectos duran todavía. Y cuyo autor es el Padre, quien, en su amor a nosotros, toma la iniciativa enviando a su Hijo. Aquí aparecen los dos puntos de vista de la encarnación. En relación con Jesucristo, es una *venida* «al mundo», un hecho histórico realizado de una vez para siempre, y que guarda una actualidad permanente [50]. Desde el punto de vista del Padre es un *envío* [51], misión o delegación. El término delegación dice relación del mensajero al que le envía. Luego la epifanía de Jesucristo está en función de esa delegación del Padre. Es el Padre quien se revela, habla y obra por su Hijo. La unión de esos dos extremos, ὁ θεός εἰς τὸν κόσμον, traduce el contacto de Dios con los hombres por medio de su Hijo.

Y el enviado por Dios no es un emisario cualquiera, sino su propio Hijo, «el Unigénito». Esto expresa todo lo que supone ese gesto del Padre. El μονογενής en la lengua de los LXX significa el

[47] Cf. BDb 218; Mayser, II 2,372.
[48] Cf. BDb 206,3.
[49] Cf. Oepke, art. ἐν: : ThWNT 535,35-39.
[50] Cf. el aoristo ἦλθον 5,6; Jn 1,11; 9,39; 10,10.
[51] Cf. πέμπω Jn 4,34; 5,30; 6,44; y la nota de Westcott sobre 1 Jn 3,5: «Los aspectos de la encarnación», p.124-28.

do a su Hijo unigénito para que vivamos por El. [10] En esto está el

---

«bien amado» por excelencia, además de Hijo único e igual al Padre [52]. Al decir que Dios envía a su Hijo, el AMADO, expresa al mismo tiempo el sumo aprecio que hace de su Enviado, de su «Donado» (ἀποστέλλω, «enviar» es sinónimo de «dar», δίδωμι) y el grado subidísimo de su amor al sacrificar por nosotros al Hijo en quien tiene puestas todas sus complacencias.

La frase final, *para que vivamos por El,* denota el carácter universal de esa extrema generosidad. Dios envía a su Hijo para todos, especialmente para todos los creyentes, que por El van a tener la posibilidad de pasar de la muerte a la vida (3,14) [53]. Con ese fin —ἵνα—el Padre consiente en separarse de su Hijo y enviarlo «al mundo». Esta decisión del Padre muestra que la encarnación es un misterio de amor: es el don del amor de Dios. O, si queremos, un rayo de luz sobre ese misterio insondable de amor que es Dios.

10 Sigue profundizando cada vez más en el misterio del amor de Dios manifestado a los hombres en su Hijo. *En esto está el amor:* a la luz del verso anterior, quiere decir: «En esto consiste la manifestación del amor» o «he aquí la economía del amor». «Agape» conserva su sentido bíblico de manifestación del afecto, de caridad efectiva (cf. Jn 15,13). Pero Juan no se limita a repetir lo dicho; siempre ha de ir más allá. Dios nos ha manifestado su caridad no sólo en enviar su Hijo al mundo, sino en enviarlo para la muerte y en expiación de nuestros pecados. Los tres grandes misterios de nuestra salvación: encarnación, redención, gracia, se presentan aquí como concebidos y realizados por el amor infinito de Dios [54].

No que nosotros... Juan quiere definir en qué consiste el amor. Elige para ello el método antitético, tan de su gusto, oscilante entre un giro negativo y otro positivo. Para de ese modo acentuar la oposición, no de dos partes: Dios y los hombres, en sus relaciones de amor, sino la fecha de su intervención respectiva. En una palabra, lo que subraya en esa antítesis es la iniciativa divina en esa comunión de amor. Lo que la Vg ha expresado tan bien: «quoniam ipse *prior* dilexit nos». Nosotros hemos amado a Dios, en perfecto ἠγαπήκαμεν, como traen algunos manuscritos [55], con un amor estable, consciente, que todavía dura. Pero ese amor nuestro no es más que una respuesta a un amor primero, el de Dios; es una gratitud provocada por las pruebas de «amor que primero nos dio Dios; en todo caso un amor segundo. Sólo El tiene esa calidad inamisible de la iniciativa, de la espontaneidad, de la prioridad. El amor de

---

[52] Sobre el Unigénito cf. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon St. Jean* p.22-23; BUCHSEL: ThWNT IV 745-750; SPICQ, *Prolegomènes* p.42 n.4; p.55 n.7; BAUER en Joh 1,14 (Lietzmann, VI 3.ª ed. 26); A. SURIANSKY, *De mysterio Verbi incarnati ad mentem B. Joh. Ap.* I (Romae 1941) 103-28; STAERK, *Soter* I 106; II 70; BULTMANN, *Theol.* 382.

[53] La conjunción ἵνα puede indicar que este fin sea una nueva manifestación del amor divino, coordinada a la primera; pero parece que señala más bien un resultado que completa y precisa la misión del Hijo. El fin querido por Dios, en esa misión de su Unigénito, es que, gracias a El, los creyentes obtengan la vida (1,2; Jn 1,4; 5,26).

[54] Lo mismo sucede en San Pablo: Rom 5,8; Ef 2,4; cf. Jn 3,16; 1 Jn 3,16.

[55] B Ψ 1739,323.

amor: no que nosotros hayamos amado a Dios, sino que El nos amó primero y envió a su Hijo, [como] expiación por nuestros pecados.

Dios tiene sobre el nuestro una anterioridad cronológica, que es primacía de su naturaleza y señal de su excelencia insigne [56].

Y envió a su Hijo... Pero esa prioridad no es todo ni lo esencial. La manifestación del amor divino se ha verificado en un hecho prodigioso. Dios no se ha limitado a enviar a su Hijo unigénito a la tierra; lo ha enviado con la misión de morir *como expiación por nuestros pecados* [57], para que los mismos que le han ofendido puedan vivir de la propia vida divina (4,9). O sea, el amor de Dios se ha revelado en la forma más alta: la misericordia espontánea y desinteresada: pura gratuidad. La caridad de Dios entrega en manos de los pecadores y abandona a la muerte al Ser más amado. Esa encarnación redentora revela al máximo la inmensidad de la caridad divina y su santidad: nos purifica para poder unirnos a Sí mismo.

Ahora comprendemos el profundo sentido de la expresión *en esto consiste el amor*. Aquí «amor» es término técnico, que significa no simplemente «amor», sino «amor de Dios». Lo que Juan ha querido definir no es el amor en general ni el concepto del amor, sino esa realidad concreta que pertenece a la esencia divina y se llama «ágape». Realidad divina que no admite comparación con ningún afecto humano. Entre el amor humano y el divino no hay diferencia de grado o de extensión, sino de naturaleza. Dios ama hasta ese extremo porque tal es su naturaleza. Y sólo Dios puede amar de ese *modo*.

Si comparamos los verbos de este verso, que tienen por sujeto a Dios («amó», «envió»), con los que se refieren a los fieles (ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν), veremos que no hay comparación posible entre la actividad amorosa de Dios y la nuestra. Los aoristos, que se refieren al primero, sitúan el amor de Dios y su manifestación en un momento determinado y en circunstancias muy concretas, mientras que el perfecto evoca la posesión pacífica de la caridad por los fieles, sin nada semejante al acto sacrificial del amor de Dios.

[56] Entre los semitas, el «primero» no sólo significa prioridad, sino también superioridad, excelencia y, en consecuencia, privilegio. Cf. Núm 18,8-19; Gén 43,33.

[57] El sustantivo ἱλασμὸς no se encuentra en NT más que en esta carta en 2,2 y 4,10, y en los dos casos con el complemento περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. La fórmula une los conceptos de propiciación de Dios y expiación de los pecados, refiriéndose a la virtud del sacrificio de la cruz (cf. Heb 2,17). La locución presente τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμόν pone de relieve que la persona de Jesucristo constituye la propiciación aquí en favor de los fieles, en 2,2 en favor del mundo entero. San Juan evocaría aquí la mediación «ontológica» de la persona de Jesús y su obra como Salvador (cf. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* [París 1952] I p.304-5; L. MORRIS, *The Apostolic Preaching of the Cross* [Londres 1955] p.125-85).

[11] Queridísimos, si Dios nos amó así, también nosotros debemos amarnos unos a otros. [12] A Dios nadie lo ha visto jamás; si nos ama-

---

Vivamos la caridad fraterna. 4,11-21

Esta perícopa es una nueva exposición del amor fraterno, la tercera y última.

11 *Si Dios nos amó así,* de esta manera tan prodigiosa [58], entonces [59] nosotros debemos también amarnos unos a otros.

La conclusión lógica de la prótasis, «si Dios hasta tal punto, tan realísimamente nos ha amado», sería esta apódosis: «amémosle nosotros a El también». Y, sin embargo, la que saca es esta otra: «amémonos unos a otros». Porque sólo al ejercitar la caridad con los prójimos puede tener nuestro amor los caracteres de gratuidad, espontaneidad y prioridad del amor divino. Sólo al amar a sus hermanos puede el cristiano amar *como* Dios. Y esto como una *obligación* estricta: Quien ha conocido y se ha beneficiado de la insigne generosidad del amor de Dios, entregando a su Hijo a la muerte por nosotros, está absolutamente obligado [60] a usar de semejante generosidad con sus hermanos.

12 La definición de la caridad fraterna se completa por la adición de un nuevo elemento, ya conocido: la comunión con Dios. Si tenemos mutua caridad, estaremos unidos unos con otros, y por ello con Dios. Al motivo de la «redamatio», o deber de responder al amor de Dios con la caridad fraterna (4,11), se agrega el de la comunión con Dios, que es el acorde fundamental de toda la carta. Pero hay una dificultad para esta comunión: El prójimo es visible (4,20), pero *a Dios nadie le ha visto jamás* (Jn 1,18; cf. 6,46), ni le puede ver (1 Tim 6,16; Col 1,15) [61]. Y, sin embargo, el alma desea verlo y poseerlo íntimamente [62]. Ese conocer y poseer íntimamente a Dios se alcanza en esta vida por la caridad, que es posesión común del Padre y de sus hijos. Los cristianos que aman están en comunión de ser y de vida con Dios, y esa inmanencia recíproca les permite un verdadero conocimiento de Dios (Jn 14,17).

El acento no carga sobre «Dios» y «unos a otros», situados en los extremos de la frase, sino sobre los verbos «ver» y «amar». Luego

[58] Eἰ con indicativo supone que la condición se ha cumplido (Jn 15,20) y significa «ya que» (cf. ABEL, 67f; cf. 79n); introduce un mandato o deber (Jn 13,14). Οὕτως significa primero «de igual manera», «de modo semejante»; después pasa a la idea de exactitud: «exactamente, fielmente», «realmente, ciertamente». Y el contexto le da un valor cualitativo: «de tal modo, tan prodigiosamente».

[59] Este καὶ equivale a wau del hebreo, y significa «entonces, pues». Aparece así mejor el matiz de consecuencia lógica que tiene la apódosis. El pronombre ἡμεῖς, usado enfáticamente ante el verbo, acentúa el matiz de «también».

[60] El verbo ὀφείλειν supone una obligación rigurosa.

[61] Esa frase la sitúan algunos al principio del v.20; y su presencia al principio del v.12 la creen accidental. Cf. R. J. H. SCHUTT, 1 *Jn IV* 12a: ExpT 64,8 (1953) p.239-240; W. E. MOORE, 1 *Jn* 4,12a: ibid. 65,1 p.2930.

[62] Dice Santo Tomás *(C. Gent.* III 25): «El fin de la criatura espiritual es necesariamente conocer a Dios por un acto intelectual»; y (c.37): «La última felicidad del hombre no reside más que en la contemplación de Dios». Cf. H. HANSE, *«Gott haben» in der Antike und im frühen Christentum* (Berlín 1939).

mos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor alcanza en

lo que se acentúa no es el objeto del amor: Dios y el prójimo, sino la oposición entre «contemplar» y «amar». Por el amor, no por la contemplación, es como se alcanza la comunión con Dios. El apóstol combate aquí aún más claramente el pretendido conocimiento inmediato de Dios de los gnósticos (cf. 4,7d.8a) y su contemplación extática (?) por el solo esfuerzo humano [63]. La expresión joánica elimina la idea gnóstica de la perfección como un conocimiento superior de la Divinidad. La dilección [64] fraterna es la que realiza la comunión con Dios, y ésta, como aquélla, es un don totalmente gratuito de Dios. Por eso va «Dios» en cabeza como sujeto: No somos nosotros los que permanecemos en Dios [65], es Dios quien permanece en nosotros [66] puesto que la causa de la comunión, el amor, procede de El. Y en tanto permanece El en nosotros, en cuanto conservamos y ejercitamos la caridad. Si amamos..., permanece. La correspondencia entre los dos presentes de duración o continuidad es exacta.

Y su amor...: esta frase cierra el curso del pensamiento. De dos maneras se puede entender, según se considere el genitivo αὐτοῦ como subjetivo [67] o como objetivo [68]. Si fuera subjetivo, nosotros seríamos los receptores del amor de Dios, y el sentido de la frase sería: El amor que Dios nos ha manifestado por la misión de su Hijo reporta todos sus frutos y llega a su perfección cuando los cristianos se aman efectivamente unos a otros. La caridad fraterna es el último término del amor divino que nos ha transmitido Jesucristo. En cambio, si fuera genitivo objetivo, la frase significaría que nuestro amor respecto de Dios no llega a su perfección más que cuando amamos a nuestros hermanos. Esta interpretación concordaría con el sentido sinóptico del segundo mandamiento, igual al primero (Mt 22,39; Mc 12,31); es decir, con ese único amor teologal de doble objeto: Dios y el prójimo, del que penden la ley y los profetas. E implicaría una consecuencia: El amor de Dios crece con la práctica del amor al prójimo. Esta concepción no está en armonía con el contexto; pero no se debe prescindir de ella, porque en sí misma es muy verdadera.

Una tercera interpretación parece ser la más exacta. Αὐτοῦ es un genitivo de cualidad [69] o complexivo, que abarca al subjetivo

[63] Cf. Bousset-Gressmann, *Rel. des Jud.* 356 y 399; Volz, *Eschatol.* 418; Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen* 170ss; Bonsirven, *Judaïsme* I 160.

[64] El presente de subjuntivo ἀγαπῶμεν indica un «hábito» durable.

[65] Como había dicho antes en 2,6; 3,6,24a y dirá en 4,13a.15b.16c. Aquí, en 4,12, el sujeto es «Dios».

[66] El presente μένει indica continuidad. Cf. A. R. George, *Communion with God in the NT* (Londres 1953) p.204ss; G. Pecorara, *De verbo «manere» apud Ioannem*: DTh (1937) p.159-171, quien distingue siete sentidos en μένειν especialmente: «intime connecti et veluti conglutinari cum aliquo; firmiter adhaerere alicui et cum illo familiariter uti». Item. WB, en esa voz. Item. Ch. V. Heris, *Le mystère de Dieu* (París 1946) p.145-152.

[67] El genitivo subjetivo es el obvio a la primera lectura. Lo defienden Brooke, Charue, Bonsirven, R. Schütz (p.4-6). Cf. Schnackenburg, p.215 not.4.

[68] Sostienen que es genitivo objetivo Belser, Camerlynk, Wendt, Vrede, Windisch, Plummer, Hauck, Ambroggi, Chaine, Dodd, Moffatt, A. Ross.

[69] Es la tesis de Schnackenburg, Spicq, Zerwick, que lo llama genitivo «generaliter determinans» (*Graec. Bibl.* n.25), y Sustar, que lo llama complexivo (VD 28 [1950] 263).

nosotros su perfección. [13] En esto conocemos que permanecemos en

---

y al objetivo. Significa propiamente el «amor divino» en sentido «plenior». Porque está esencial (4,8) y sobreeminentemente en Dios, quien lo derrochó en la redención (4,10) (gen. subjetivo); y de él participan los fieles, impeliéndoles a amar a sus hermanos y a Dios mismo (gen. objetivo). Así subraya la tesis general de la perícopa: Ese amor es el que hace posible la comunión estable entre Dios y todos los nacidos de El. «Si nos amamos, Dios permanece en nosotros» (v.12b).

Este amor divino «plenario» *alcanza su perfección en nosotros*[70]. *Perfección* significa la perfección del amor durante nuestra condición de viatores. Al amor divino lo participamos nosotros ya aquí abajo en su realidad esencial, en su plenitud, sin mezcla de sombras ni titubeos. Se le podría llamar con Spicq «la caridad en estado puro» o «la caridad verdadera», que diría Juan[71]. Esa verdadera caridad efectiva es la que nos da la seguridad de que Dios y su amor están realmente en nosotros. Y no solamente de que están, sino de que actúan. El amor de Dios se presenta en toda la perícopa, pero particularmente aquí, a la vez como estático y dinámico: es realidad y es realización, es don y es inhabitación, es complacencia y sacrificio total. San Agustín amonesta: «Ama a aquel que por ti comenzó a inhabitar, para que, habitando más perfectamente, te haga perfecto». Y en otro lugar: «*Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum:* Abraza al Amor, que es Dios, y abrazarás a Dios por el amor. Este mismo amor es el que asocia a todos los buenos ángeles y a todos los siervos de Dios por el vínculo de la santidad, y el que nos une mutuamente a ellos y a nosotros, uniéndonos a aquel que está por encima de nosotros»[72]. La dilección fraterna—y ésta es la gran lección de este versículo—nos da la certeza de que Dios permanece en nosotros con la presencia transfigurante de su gracia y de que ésta brotará incesantemente hasta las cumbres consumadas de la santidad.

13 Ahora recuerda el otro criterio de certeza de esa inmanencia divina: la presencia en nosotros del Espíritu Santo, de que ya habló en 3,24b. Algunos (Loisy, Windisch) han considerado a todo el verso como una glosa de la frase «Dios permanece en nosotros» (v.12b). De todos modos es una desviación del tema de la caridad, ocasionada por la alusión a la inmanencia del v.12. Seguramente es un giro estereotipado, como en 3,24, para discernir los cristianos verdaderos de los gnósticos. La semejanza de los dos v.4,13 y 3,24 es manifiesta. Pero en 3,24 este criterio del Espíritu Santo está en conexión con la guarda de los mandamientos, mientras

[70] Esta perfección o τελείωσις, cuando se trata del amor, supone primero la ἕνωσις, o reducción a la unidad (Jn 17,21-23); después una plenitud o πλήρωμα (Rom 13,10; Gál 5,14; Ef 3,19); y, por fin, una realización efectiva (1 Jn 4,12).

[71] La construcción perifrástica del participio perfecto pasivo τετελειωμένη acentúa la condición estable del «amor», la permanencia actual y eficaz de su inmanencia inefable en nuestra alma.

[72] San Agustín, *De Trin.* VIII 8,12.

El, y El en nosotros, en que nos ha hecho don de su Espíritu. 14 Y nosotros hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado al Hijo [como] salvador del mundo. 15 El que confiese que Jesús es el Hijo

---

que aquí se relaciona con el precepto del amor fraterno [73]. Juan no se refiere aquí, como tampoco en 3,24, a las manifestaciones carismáticas, sino más probablemente a un testimonio interno del Espíritu en el alma (cf. Rom 8,16). Nótese la sucesión de los tres temas, la caridad (v.12), la posesión del Espíritu divino (v.13) y la fe (v.15), como signos de la comunión con Dios. En esa asociación o acumulación de criterios se conoce al maestro incansable en instruir a sus fieles contra las falsas doctrinas circulantes.

14 Continúa la interrupción del tema de la caridad, que reaparecerá en el v.16. En estos dos v.14 y 15, la digresión corre a cargo de la fe. El evangelista habla enfáticamente en plural, «nosotros», como en el prólogo (1,4), en nombre de los demás apóstoles, testigos oculares inmediatos de Cristo. Todos ellos juntos «han contemplado» (τεθεάμεθα) a Jesucristo en su carne mortal, y *dan testimonio* de ello (μαρτυροῦμεν). Pero la idea del testimonio ha desbordado al primer verbo y le ha impedido ordenar sintácticamente la frase y expresar bien el complemento de «contemplar». Queda, pues, dominando la idea del testimonio: Son testigos que han visto con sus ojos al Hijo, y en el Hijo al Padre, y han reconocido en esa venida del Hijo la gran prueba de amor del Padre. Aquí reluce la obra salvífica de Dios. A éste lo llama Padre, a diferencia de Jn 3,16, porque aquélla depende de la fe en el Hijo y por la idea de amor aneja al Padre. Y al Hijo lo designa con el título de *Salvador* [74]. Salvador se llamaba en el AT a Dios, como libertador del pueblo escogido (Is 17,10; Miq 7,3, etc.). En el NT se atribuye también a Dios (Lc 1,47; 1 Tim 1,1, etc.), pero más frecuentemente se aplica a Jesucristo (Lc 2,11; Jn 4,42; Act 5,31; 2 Pe 1,1; 1,11; 2,20, 3,2). En el lenguaje profano se aplicaba también corrientemente al emperador. Juan elige aquí este predicado por ser el más indicado contra los gnósticos, que no tenían por necesaria la salvación por la sangre de Jesucristo. Esa locución *Salvador del mundo*, que en Jn 4,42 tiene un alcance universal (la conversión de los samaritanos) y en las epístolas pastorales y la 2 Pe destaca la singularidad del Salvador [75], aquí acentúa el hecho de la salvación. Naturalmente que van implícitas las ideas de la Persona: su Hijo, y de la universalidad de la salvación: Es salvador no sólo de los judíos y de los «ilustrados» gnósticos, sino de todos los hombres.

15 La fe en Jesús es un presupuesto necesario para la fe en el amor de Dios hacia nosotros. Pero la fe y el amor como condiciones y signos de la comunión con Dios no se pueden separar uno de

[73] Existen otras diferencias: en 4,13, la locución ἐκ τοῦ Πνεύματος depende de διδόναι, «dar», y, por tanto, se ha de entender como un genitivo partitivo (cf. BDb 169,2); mientras que en 3,24 depende de γινώσκειν, «conocer». La otra diferencia es pequeñísima: en 4,13 se usa el perfecto δέδωκε, y en 3,24 el aoristo ἔδωκε.

[74] Cf. F. J. Dölger, *Ichthys* I 406ss; A. Deissmann, *Licht vom Osten* p.311ss; W. Bousset, *Kyr. Chr.* p.240ss; W. Staerk, *Soter* I p.72ss; II p.69s; F. Büchsel: JhS p.44-46.

[75] Cf. H. Windisch, *Zur Christologie der Past:* ZNTW 34 (1935) 213-38.

de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. [16] Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios entre nosotros tiene. Dios es amor,

otro. La profesión de fe *Jesús es el Hijo de Dios*, por su relación con la voz «Hijo» del versículo anterior, muestra que el título «Hijo de Dios» tiene al mismo tiempo un sentido cristológico y soteriológico. El primero, en cuanto que en Jesús reconocemos al Hijo del Padre, y el segundo, en cuanto ha sido enviado para dar la vida a los hombres (v.9).

16 Entramos en la segunda parte de esta gran perícopa sobre la caridad (4,7-5,3). Este versículo aparece al mismo tiempo como conclusión o resumen de lo anterior [76] y como transición al nuevo pasaje que constituye la cumbre doctrinal de la epístola [77].

El comienzo tan enfático: *Y nosotros*, se refiere precisamente a los Doce [78], que han sido los testigos oculares de Cristo (cf. 1.1; 4,14) y los primeros en creer. Juan subraya de modo insistente la certeza de su conocimiento del amor divino, manifestado en Jesucristo, por medio de esos dos verbos: *conocer* y *creer*. Γινώσκειν no es especular teoréticamente, sino *reconocer*, comprender en su totalidad y en su raíz, descubrir en Jesús al Verbo de Vida a través de sus obras y de sus palabras, acogerle y ser acogido por El. Ese reconocimiento progresivo lleva a la fe. Πιστεύειν expresa esa acogida y esa adhesión, subrayando la objetividad y seguridad de ese conocimiento [79]. Sobre su pensamiento proyecta todavía su sombra la profesión de fe del v.15. La unión de los dos verbos sirve para dar a su afirmación un valor superlativo (cf. Jn 17,8), el cual se intensifica aún más por el uso del perfecto. Los perfectos indican un hecho pasado cuyos efectos continúan [80]. La certeza adquirida en otro tiempo no se ha debilitado ni perdido; al contrario, perdura aún hoy, es actual y permanente, es total y absoluta. «Nosotros estamos plenamente convencidos y totalmente persuadidos»; «creemos con toda nuestra alma». Nuestro conocimiento no es meramente especulativo, como la gnosis de los falsos maestros, sino *resultado de una experiencia personal*, fruto tanto del corazón como de la inteligencia. Semejante conocimiento es infalible, como debe ser el de los apóstoles, columnas de la Iglesia [81].

[76] La mayor parte de los comentadores, desde Westcott a Windisch y Preisker, hacen un corte en el verso y refieren 16a a lo que precede y 16b a lo que sigue. Pero el verso constituye una unidad densa y con valor propio (Calmes, Bonsirven, Schnackenburg, Spicq).

[77] Porque define el objeto adecuado de la fe y presenta al cristianismo en su aspecto más específico.

[78] Tal es la opinión de Spicq. Para Fr. Hauck, «nosotros» designa aquí primariamente a los apóstoles y después a todos los verdaderos cristianos. Se puede admitir. En cambio, son inadmisibles las opiniones de H. Asmussen: «el escritor y los lectores»; y de R. Schnackenburg: «Los cristianos en general, entre los cuales se incluye el autor».

[79] El descubrimiento de Dios en Jesucristo podría prestarse a una falsa ilusión. Pero, si se funda en las obras y las palabras de Cristo, está bien cimentado. Para Juan, creer en Dios es primero estar persuadido de su existencia, y segundo, de la veracidad de sus comunicaciones al hombre (cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel* [Cambridge 1953] p.179ss). Parece que la fe en 1 Jn 4,16 une los matices del AT y del NT: fidelidad, estabilidad y confianza-adhesión: los apóstoles se fiaron del amor de Dios hasta radicar en él su vida (cf. C. F. Burney, *The Gospel in the Old Testament* [Edimburgo 1921] p.129ss).

[80] Sobre el valor teológico del perfecto, cf. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux* p.366-7.

[81] San Pedro emplea también esos dos verbos para dar mayor fuerza e intensidad a su profesión de fe (Jn 6,70), inspirándose quizá en Isaías 43,10.

y el que permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios permanece en él.

El objeto de esa fe es «el amor» [82] en el sentido bíblico y clásico de «manifestación de amor» (cf. v.9-11). La adición «*que Dios nos tiene* a nosotros» expresa el carácter cristiano de esa caridad que brota de Dios, se revela en Jesucristo y se nos comunica a los hombres. El presente «tiene» indica que Dios posee esencialmente ese amor dinámico de modo permanente. La locución ἐν ἡμῖν alude a su manifestación concreta *entre nosotros* [83]. *Dios es amor:* renueva la afirmación de 4,8. El sentido propio es *Dios es amor manifiesto,* y manifiesto en Jesucristo (1 Jn 4,9; cf. Jn 1,14; Heb 1,3). La fe consiste en descubrir en el Unigénito—«Dios entre nosotros»—el amor del Padre, que nos da al Hijo y se nos da en el Hijo.

Creer que «Dios es amor manifiesto entre nosotros» no es solamente confesar que ese amor se revela en Jesucristo; es darle acogida, unirse a El, vivir en El. A esto llama Juan *permanecer en el amor.* La palabra *amor* va aquí precedida del artículo; eso le da valor demostrativo: Permanecer en *este* amor manifiesto de Dios, que es Jesucristo. Pero no va seguida de complemento ninguno que limite su objeto [84]. *El que permanece en el amor* es una definición del cristiano. Cristiano es que el que se adhiere a Jesucristo, manifestación del amor divino, y se inserta en su economía de salvación, guardando sus mandamientos (Jn 15,9-10), sobre todo el de la caridad fraterna (Jn 13,34). Es una fórmula equivalente a la anterior «creer en el amor que Dios tiene entre nosotros» (o sea Jesucristo). O sea, antes decía «creer en Cristo», ahora «permanecer en Cristo». Son dos fórmulas evocadoras del encuentro existencial de los hombres con Dios en el Amor encarnado, que es el Verbo hecho hombre.

Esto explica esa fórmula recíproca de inmanencia. La inhabitación mutua y permanente constituye la esencia de la comunión con Dios. Es la fórmula plena de esa comunión. Anteriormente habló de ella como fruto del Espíritu (3,24; 4,13), de la fe (4,15) de la guarda de los mandamientos (3,24) y del ejercicio de la caridad fraterna (4,12). Ahora define su naturaleza: permanecer en el amor es permanecer en Dios, puesto que Dios es amor.

¿En qué consiste esa inmanencia? En las relaciones personales que se establecen entre el fiel y Dios por la caridad. Amar es, pri-

[82] «El amor», τὴν ἀγάπην, es complemento de «hemos conocido»; «creer», πιστεύω, no se usa con tal acusativo-objeto (cf. MOULTON-THUMB, 103 not.2). Los dos verbos forman como una sola expresión, con ese único régimen en acusativo; son como un acto complejo único e indivisible (BONSIRVEN), en el que prepondera el conocimiento. Al decir «hemos creído en el amor...» sugiere que la fe halla a la caridad «viniendo de Dios» (v.7), la recibe y se la incorpora; ya es «la caridad con nosotros» (v.17).

[83] La locución ἐν ἡμῖν, que en el v.9 dependía de «se manifestó», aquí depende de «tiene». Schnackenburg en 4,9 fluctuaba entre los dos sentidos, el local y el de dativo, aunque se inclinaba más por el local; en 4,16 la considera decididamente como dativo. Nos parece mejor la misma versión en los dos casos: «entre nosotros».

[84] Ni le hace falta. La expresión está completa. Sobre ella escribe Dodd: «La expresión 'permanecer en el amor' es más sugestiva que exacta.»

17 En esto el amor llega a su perfección con nosotros, en que ten-

---

mero, estar *presente el uno al otro*[85]; segundo, ser el *uno para el otro*, y, por último, ser el *uno en el otro*. La inmanencia recíproca no es, pues, una fusión de dos personas libres y autónomas en una sola; es una «asimilación» de los fieles a Dios. Y la que realiza esa asimilación o «configuración»[86] es la caridad. Si a Dios no le podemos ver aquí abajo (4,12), por lo menos podemos tener la certeza de estar unidos a El. Basta creer en el amor: Creamos en Jesucristo, legado y sacramento del amor del Padre, y estemos seguros de permanecer en el amor.

Este v.16 es una de las cumbres de la contemplación joánica y quizá la expresión más perfecta de su mensaje. Anuncia, en efecto, al Dios-Amor, revelado en Jesucristo; exige de los fieles el ejercicio de la caridad según su insuperable ejemplo, y les promete la comunión con ese Dios-Amor, en quien nuestro amor tiene su origen, su fuerza y su recompensa.

17 Esa caridad soberana que une a Dios produce diversos frutos en el corazón humano. El primero, el sentimiento de seguridad delante de Dios. Nuestra situación no es definitiva; estamos salvados sólo en esperanza (Rom 8,24), y sobre nosotros se cierne la amenaza del juicio final. El temor de ser condenado es incompatible con la caridad. Esta tiene fuerza suficiente para ahuyentarlo, y con tanta mayor eficacia cuanto más perfecta es. Sólo la caridad consumada, ἡ τελεία ἀγάπη (v.18), nos logra la plena confianza.

En esto: denota, como siempre, «un signo», que aquí hace referencia no a lo que precede[87], o sea a la inmanencia en Dios, sino a lo que sigue: la confianza en Dios. Y de lo que sigue se refiere a la cláusula inmediata con ἵνα, no a la segunda oración con ὅτι (cf. 3,16; 4,9.10.13). Ese ἵνα es explicativo o epexegético[88] (cf. 2,27; 3,1; 5,3; Jn 15,8). El sentido es: «En esto se reconoce que ha llegado a su máxima perfección el amor difundido en nuestros corazones (Rom 5,5), en la audaz confianza que engendra en nosotros». El sujeto de esa aserción no es el cristiano, sino el *amor;* por eso la frase resulta más sugestiva: «El amor» con el artículo, o sea el amor de Dios, el que designa su esencia y El nos comunica.

La *consumación*, τελειοῦσθαι, no significa la máxima prueba de amor que Dios nos da; eso ya se ha dicho en 4,9-10; ni tampoco el más alto grado de amor, sino la calidad interior de esa *perfección*. Es un amor tan intenso, tan pleno, que nos urge (2 Cor 5,14), nos invade, domina cada vez más nuestras facultades.

[85] El señor está presente, συμπάρεστι, a los hombres en el ágape, dice San Cirilo de Alejandría (*In Jn* 9: MG 74,156).
[86] San Pablo dice συμμόρφους, «conformes fieri» (Rom 8,29); συμμορφιζόμενος, «configuratus» (Flp 3,10).
[87] Como prefieren Westcott y Plummer, para quienes la caridad perfecta consistiría en la comunión mutua de Dios y el hombre.
[88] Cf. Zerwick, *Graec. bibl.* n.290. Tales oraciones epexegéticas con ἵνα, en lugar del infinitivo con acusativo, se usan cuando se trata de hechos aún no realizados (cf. BDb 394; Radermacher, 190-92). Otros autores, como Ambroggi, creen equivocadamente que ἵνα es consecutivo, y que, por tanto, «en esto» se refiere a lo que antecede.

gamos confianza en el día del juicio; porque como es El, somos nos-

Con nosotros, μεθ' ἡμῶν [89], llega a esa plenitud cualitativa. El amor divino alcanza su máxima intensidad y eficacia *con nuestra cooperación*, o sea, cuando todos nuestros pensamientos y afectos se han sometido activamente a su imperio. A la inmanencia recíproca en la caridad, a esa comunión vital del fiel con Dios y de Dios con el fiel (v.16), corresponde una aportación de la propia caridad. Es una operación de dos, en que la parte principal y original corresponde a Dios.

Una audaz *confianza* delante de Dios es el fruto de esa co-consumación. La παρρησία es un sentimiento de osadía santa, mezcla de libertad y de confianza, una íntima seguridad [90] ante cualquier superior, interlocutor e incluso perseguidor que nos reprenda o condene. Es un insigne privilegio del cristiano, válido aun ante el supremo Juez. La perspectiva del *día del juicio* causa pavor a cualquiera [91], porque todos tenemos mucho de qué arrepentirnos (cf. 3,20), y si la sentencia es condenatoria, no hay apelación. Esa inquietud ante un juicio futuro [92] desaparece bajo el influjo benéfico de la caridad. La dilección fraterna que realiza la comunión vital con Dios (4,16), va desalojando poco a poco el temor, de modo que cuanto más crece la caridad, mayor es también la confianza y la seguridad.

¿Esa confianza se promete sólo para el futuro *día del juicio*, o se puede considerar ya presente? La lectura que trae el texto, en dativo, ἐν τῇ ἡμέρᾳ, se refiere al día del juicio. Y, lógicamente, esa serenidad valdrá ante todo ante el tribunal del último día. Para que valiera para el momento presente, debería estar en acusativo, εἰς τὴν ἡμέραν. Ahora bien, en la *koiné* las preposiciones ἐν y εἰς son intercambiables. Además, el subjuntivo presente ἔχωμεν supone que el cristiano posee ya en el momento presente la actitud espiritual propia del último día (cf. 2,20). El v.18 confirma esta opinión: El amor perfecto excluye desde ahora todo temor. Además, si Cristo ha venido para liberarnos ya ahora del «temor de la muerte» (Heb 2,15), también nos libera ahora del temor del juicio [93]. «Evidentemente esta confianza escatológica, si se puede decir, preexiste en esperanza». Por último, si la caridad es actual, el senti-

[89] La preposición μετὰ con genitivo, más que el significado local «en medio», «entre» (cf. Mc 1,13; Lc 22,37) o «respecto de», como algunos piensan asimilándola a la preposición hebrea *'et*, tiene el sentido de acompañamiento (Jn 4,27; 1 Tim 4,14), de unión eficaz (Act 2,28) y de cooperación (Jn 15,27). Así, los milagros realizados por Cristo y los apóstoles muestran que Dios estaba «con ellos».

[90] En sentido psicológico, no en el de los predestinacianistas. Preisker ve aquí de nuevo un trozo de su «esquema escatológico». Sobre la «fiducia» o Παρρησία cf. Jn 2,28; 3,21, con bibliografía en nota 92.

[91] El «día del juicio» es un término tomado de la escatología tradicional judía y sinóptica.

[92] San Juan piensa ahora en ese acontecimiento final. No hay contradicción con los pasajes Jn 3,19; 12,31; 16,8, que describen ese juicio como presente. Los textos Jn 5,24; 12,48, señalan el paso de esa concepción de un juicio presente a la de un juicio futuro.

[93] Diversos autores lo reconocen: Charue, Windisch, Preisker, Bonsirven. Sto. Tomás, en II-II q.19 a.2, distingue tres modos de temor: servil o temor de la pena, propio de esclavos; filial o temor de la culpa, propio de hijos, e inicial o temor intermedio, que está al principio del temor filial y tiene algo de temor servil. Sobre la dialéctica del temor y del amor en ascética, cf. Obras del P. La Palma (BAC 261) pp.378-379, notas 61 y 65.

miento de confianza que ella engendra en nosotros también lo será. Luego el cristiano, despojado de todo temor servil, mira ya con tranquilidad y confianza el día, terrible para los que no aman, en que Cristo pronunciará la sentencia eterna. El cristiano no está sin reproche, pero está sin temor, dice acertadamente Spicq. Esta psicología de la confianza ya la había inculcado el Señor a los apóstoles en sus discursos de despedida (Jn 14,1.17; 16,33). Y Juan, que había exhortado a sus fieles a esa plena confianza el día de la parusía (1 Jn 2,28), fundándose en la unión con Cristo, insiste ahora en la misma como fruto de la dilección fraterna. San Beda ve aquí un medio de controlar nuestros progresos en la caridad: «Aquel que apenas se ha convertido a penitencia teme ser condenado como injusto el día del juicio, cuando aparezca el justo Juez. Pero, progresando en la virtud, aprende a no temer lo que antes temía, incluso a desear que venga el Deseado de las gentes...» [94].

Porque como El es...: esa condición privilegiada de los fieles necesita un motivo suficiente que la justifique (ὅτι). Es el que da esta frase un tanto enigmática, a la que los códices glosan de diverso modo y los comentadores interpretan también de varias maneras. Algunos la ponen entre paréntesis, como una glosa. Pero la expresión, plena de sentido, no lo permite. *El*, ἐκεῖνος, se refiere ciertamente a Cristo, como casi siempre en esta epístola (2,6; 3,3.5.7.16). El será el Juez el día de la parusía (2,28; Jn 5,22). A *El es* no hay que añadir nada [95], como tampoco a su correlativo *nosotros somos* [96]. Las adiciones propuestas debilitarían enormemente el valor de esos dos verbos en presente. De las interpretaciones dadas [97], la mejor es ésta: *Lo mismo que El es, somos también nosotros en este mundo.* Todo el peso carga sobre el verbo *ser*. No se trata de comparar cualidades o virtudes, ni siquiera estados o modos de ser, en el cielo ni en la tierra, sino simplemente: «Como El es, somos nosotros» [98]. La comparación tiene lugar entre el *ser* de Cristo y nuestro ser. Cristo es Dios-Hombre; nuestro ser de cristianos es huma-

[94] ML 93,111.

[95] Algunos códices tardíos agregan «como El es inmaculado y puro», καθὼς ἦν ἐν τῷ κόσμῳ ἄμωμος καὶ καθαρός. Es la lectura que sigue Ecumenio, quien traduce así: «Lo mismo que El fue santo y sin tacha en este mundo, así lo *seremos* (ἐσόμεθα, como leen algunos) también nosotros en el mundo». Esta interpretación supone muchos sobrentendidos y anacronismos.

[96] Algunos agregan ἐν Θεῷ y ἐν τῇ ἀγάπῃ por referencia al v.16. Entre ellos Windisch y Preisker. El sentido sería: como El está ahora en el cielo, así permanecemos nosotros ahora en este mundo firmes en el amor, en perfecta comunidad con Dios.

[97] Las diversas interpretaciones son: *a)* Plummer y Hauck: El cristiano en medio del mundo se ha hecho por el amor *semejante al Hijo de Dios encarnado* y constante en el amor del Padre. *b)* Bengel: Brooke, Chaine, Schnackenburg: se ha hecho *semejante al Cristo celeste*. *c)* Dodd: Como *Cristo es arquetipo de la comunión con Dios*, así el cristiano debe moldearse según ese modelo. *d)* A. Ross: Como *Cristo está separado del mundo*, así debe estar el cristiano. *e)* V. Harnack: «Nuestra comunidad de destino» en la muerte y la resurrección con Cristo autoriza nuestra confianza ante el tribunal de Dios. *f)* Bonsirven y Spicq: *Como El es en el cielo, somos nosotros analógicamente en el mundo*. Es la preferible.

[98] A propósito de este «cómo», San Beda se pregunta: «Pero ¿de qué modo puede el hombre ser como Dios?», y responde: «El cómo no siempre indica igualdad, sino que a veces indica semejanza... Si nosotros estamos criados a imagen y semejanza de Dios, ¿por qué no podemos decir que somos *como* Dios? La semejanza que existe entre nosotros y Dios está en la caridad» (ML 93,111).

otros en este mundo. [18] En el amor no hay temor, mas el amor per-

no-divino [99]. Los fieles tenemos un «ser cristiano», una estructura cristiana íntima semejante a la suya; ahora *en este mundo* invisible; pero sabemos que, cuando El aparecerá, le seremos semejantes (3,2). Nuestra lenta transformación o configuración con la imagen de su Hijo (Rom 8,29) culminará con la manifestación de Cristo, pues entonces «apareceremos con El en su gloria» (Col 3,4). Y cuando Cristo dice: «Yo soy», acompaña siempre a esa afirmación una exhortación a la paz y a la confianza: «No temáis» [100]. Es que esa «conformidad» o semejanza con el Señor de la gloria es razón más que suficiente para no temer ni en el día del juicio. Somos como El, porque llevamos en nuestro interior esa «semilla divina» del bautismo, cuyo signo es la caridad. Y esa analogía ontológica influye tanto más en nuestro sentimiento de confianza cuanto que no se trata de la imitación, siempre deficitaria, de un modelo, sino de una «asimilación», que llegará a su término en la gloria, es decir, cuando nuestra filiación divina, ya realizada, adquiera la plena posesión de sus derechos en el cielo (Gál 4,7). La esperanza cristiana tiene aquí su más sólido fundamento, pues queda eliminada toda diferencia entre el presente y el futuro: La filiación divina no excluye el juicio futuro, pero garantiza contra una sentencia de condenación (Sant 5,9) [101]. Somos otros Cristos. No tenemos, pues, más que continuar siendo lo que somos... para llegar a la perfección.

18 Este versículo continúa el anterior, dándonos la explicación psicológica de la perfección del amor. El amor es perfecto cuando ha logrado eliminar el temor. Se trata, pues, de la perfección subjetiva del amor. Objetivamente, el fiel sabe que, como nacido de Dios, no tiene que temer en el último juicio; pero subjetivamente la reacción espontánea de todo hombre delante de Dios es el temor [102]. Y aunque esté bautizado y se sepa hijo de Dios, ese temor no queda instantáneamente vencido. Para que quede totalmente desterrado, hace falta que el amor invada todas las facultades del hombre, superiores e inferiores; que modifique todas sus reacciones y llegue a adquirir la nueva mentalidad que corresponde a su condición de hijo de Dios, de modo que pueda decir con San Pablo: «Caritas urget nos», la caridad nos apremia (2 Cor 5,14) [103]. Ese es el *perfecto amor*, ἡ τελεία ἀγάπη, el amor perfecto en su

[99] Cristo se designa a sí mismo frecuentemente con la frase misteriosa «Yo soy», aludiendo a su naturaleza trascendente.

[100] Cf. Mt 14,27; Lc 24,36; Jn 6,20. Cf. J. BRINKTRINE, *Die Selbstaussage Jesu* Ἐγώ εἰμι: Theologie und Glaube (1957) p.34-36.

[101] No hay, pues, contradicción entre la perspectiva de un juicio escatológico (Jn 5,24; 17,48) y la declaración actual de un juicio soteriológico (Jn 3,19ss; 12,31; 16,8ss). Jesús guarda, preserva y salva «hasta el último día» a los que el Padre le ha dado (Jn 6,39).

[102] En el texto, «ágape» va precedido del artículo. Designa, por tanto, el amor propiamente divino.

[103] San Juan no aborda aquí el problema del temor y del amor como motivos de la vida moral, tan discutido en el rabinismo (cf. BONSIRVEN, *Judaïsme* II 45-47; MOORE, *Judaism* II 98ss; BÜCHSEL, *Exkurs* p.75-78; R. SANDER, *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum*: BWANT IV 16 (Stuttgart 1935) p.125ss; E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder*, passim. Mucho menos alude al influjo del temor en la psicología religiosa, como algunos insinúan; p.ej., O. PFISTER, *Das Christentum und die Angst*. (Zürich 1944) p.18ss.

fecto echa fuera el temor, porque el temor implica castigo; el que teme no ha alcanzado la perfección en el amor.

---

esencia, que ha tomado posesión no sólo de la inteligencia y de la voluntad, sino también de la sensibilidad. Y la razón es clara: El amor une con Dios (4,16) y engendra esa confianza atrevida del hijo con su padre (4,17); el temor, en cambio, separa, aleja. Son, pues, sentimientos incompatibles [104].

La frase siguiente nos dice por qué el temor es incompatible con el amor: porque implica *castigo*. Es el llamado φόβος κολαστικός, «timor gehennae» o «temor servil». Es el temor propio de los esclavos, opuesto al temor filial. Aquéllos sirven por temor al castigo; los hijos, temiendo no hacer cumplidamente la voluntad de su padre. Este es un temor santo (ἁγνός, Sal 19,10), puro («castus», dice San Agustín), noble, pues nace del amor del bien. En cambio, el temor servil es προκαταρκτικός, como dice Ecumenio, purificador, porque limpia al alma de sus impurezas y la poda de sus malas inclinaciones [105]. A la luz del contexto es como la explicación ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει adquiere su claro significado: «*Porque el temor* contiene, *implica*, separación, *alejamiento*, desconfianza de Dios». Todo lo opuesto a la παρρησία o confianza propia de los hijos de Dios [106].

La última aserción: *El que teme no ha alcanzado la perfección en el amor*, puntualiza la enérgica afirmación primera: No hay temor en el amor. Esa expresión abstracta se vierte a un lenguaje concreto. En vez del temor, dice *el que teme*, claramente contrapuesto al «que tiene confianza», παρρησίαν ἔχωμεν del v.17. Este v.18d es una antítesis del v.17b [107]. El pensamiento joaneo es claro y terminante: El que teme se deja llevar de una reacción servil y egoísta; su temor encierra no sólo inquietud, sino incertidumbre y falta de confianza [108]. Esto enfría la amistad con Dios. Al amor perfecto de los hijos (4,16) no tienen acceso esos tímidos egoístas con espíritu de esclavos. Juan, pues, no condena todo temor, ni absolutamente el temor servil (Bonsirven). Sólo dice que es incompatible, no con el amor en general, sino con el amor perfecto [109].

[104] Βάλλειν, reforzado por el adverbio ἔξω, equivale a ἐκβάλλειν ἔξω (Lc 4,29; Jn 6,37; 9,34; 12,31; Act 7,58), mucho más enérgico que el simple ἐκβάλλειν, que significa echar, arrojar (Lc 6,22; Jn 2,15; Mt 21,12), expulsar, eliminar un cuerpo extraño (Mt 5,13; 7,4) o a los demonios (Mt 8,31; 17,19).

[105] El verbo κολάζω significa primeramente «cortar», «podar», y después «faltar», privar (cf. P. Fay, 120,5; B. G. U. I 249,4). El sustantivo κόλασις significa, consecuentemente, «poda, falta, privación».

[106] Ἔχειν (κόλασιν) significa «contener, encerrar, implicar». J. Schneider (κόλασις: ThWNT 3,815-817) traduce literalmente esta frase así: «El temor tiene tormentos», que no cuadra con el texto.

[107] Nótese que esta frase final: «El que teme...», no depende de ὅτι, como la oración anterior.

[108] Esa reticencia en la confianza es de uso en el griego clásico (Demóstenes, I *C. Boeotios* 39,3; C. Spoud, 41,2) y en el del NT (Act 11,12; Mc 11,23; Rom 4,20).

[109] San Agustín comenta: «Timor nos est in caritate. Sed in qua caritate? Non in inchoata. In qua ergo? Sed perfecta, inquit, caritas foras mittit timorem» *(In I Ep. Io.* IX 4): ML 35,2047).

[19] Nosotros amamos porque El nos amó primero. [20] Si alguno dice: «Amo a Dios», y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no

---

19 *Nosotros amamos...:* el apóstol vuelve ahora la mirada a sus cristianos y afirma: «Nosotros no tememos, porque *tenemos esa caridad perfecta* [110]. Este «nosotros» engloba al escritor y a sus fieles [111]. Ellos aman con un amor verdadero [112], pleno de confianza, sin temor [113]. Y expresa la razón: *Porque El primero nos amó* [114]. Si Dios, que es caridad, nos manifestó primero y con tal generosidad su amor sin límites, y nos invitó a su intimidad (4,16), ¿cómo no responderle con una confianza entera? [115].

20 La afirmación precedente podría sonar demasiado presuntuosa. ¿Quién podrá afirmar que ha llegado al amor perfecto? Tal vez algún iluso gnóstico, que asegure arder en amor de Dios y no ama a sus hermanos. Por ello, Juan recuerda el criterio infalible de la verdadera caridad: El amor de Dios y el del prójimo no se pueden separar (Mt 25,40; 1 Jn 3,10.11.14.16). *Si alguno dice:* enuncia una hipótesis general. Bajo ella se refiere a cualquiera de los falsos maestros que ignoraban el abecé del Evangelio: la caridad fraterna. *Amo a Dios* era una frase del catecismo que todos sabían de memoria. *Odiar* es sinónimo de *no amar* (3,15) [116]. El que diga: «Amo a Dios», y no ama al prójimo, es un *mentiroso*, o sea, no es verdad que ama a Dios. Este es tan mentiroso como el que dice «Yo le conozco» y no guarda sus mandamientos (2,4) [117]. Este pecado tiene para Juan gravedad especial; no es sólo uno de los pecados capitales, ni aun es sólo un pecado mortal; es pasarse al bando del diablo, que es padre de la mentira (Jn 8,44), en contra de Dios; es cerrarse voluntariamente la comunión con Dios y la eterna salvación [118]. Con una intensidad semejante a la de Jesús contra los hipócritas fariseos, condena aquí Juan al «mentiroso» (cf. 1,10; 5,10).

La prueba de que miente sigue inmediata: *Pues el que no ama*

110 Algunos comentadores unen el v.19 a lo que sigue. Pero la construcción idéntica de los tres v.17.18 y 19 con ὅτι, aboga por la unidad de los tres versículos.

111 El sentido de la frase es: Nosotros *poseemos* de hecho la caridad (que Dios nos da); nosotros somos capaces de ejercer esta caridad. Cf. Lauck, *Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes* (Friburgo 1941) p.513.

112 La mayor parte de los exegetas opinan que ἀγαπῶμεν está en indicativo. Es el sentido que le hemos dado. Sin embargo, Bonsirven, Schnackenburg, Charue, Konn, Nygren, Ambroggi, creen que es un subjuntivo exhortativo: «Amemos», «diligamus», que traduce la Vg.

113 Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν es la lección primitiva, sin complemento ninguno. Algunos ms. han agregado diversas adiciones, que recoge la Vg: «Nos *ergo* diligamus *Deum*».

114 Πρῶτος tiene un sentido comparativo. En la *koiné* equivale a πρότερος. Cf. Jn 1,15.30; BDb 62; Radermacher, 71s.

115 San Agustín comenta: «En efecto, ¿cómo podríamos nosotros amarle si El no nos hubiese amado el primero? Amándole, nos hemos hecho sus amigos; pero son enemigos los que El ha amado para hacer de nosotros sus amigos» *(In I Ep. Io.* IX 9).

116 Cf. Spicq, *Prolegomènes* p.83 n.3; 183; 199 n.2.

117 Si hubiese escrito «miente», ψεύδεται, la proposición sería condenada como falsa (cf. Rom 9,1; 1 Tim 2,7; 1 Jn 1,6; Sant 3,14); pero aquí el falso, el que se contradice, es el creyente, quien peca contra la luz (Jn 8,55).

118 La severidad de la condenación joanea se comprende a la luz del antagonismo entre los hijos de la luz y los de las tinieblas, la vida y la muerte, el espíritu de verdad y el espíritu de mentira, que caracterizan la literatura joánica, sobre todo la primera epístola; esa visión tajante y discriminatoria es la que alienta también en los manuscritos de Qumrân *(Règle* III 13-IV 26). Cf. Fr. Nötscher, *«Wahrheit» als theologischer Terminus in dem Qumran-Texten:* Festschrift V. Christian (Viena 1956) p.83-92).

ama a su hermano, al que ve, no puede amar a Dios, al que no ve.

---

a su hermano, al que ve... Juan no dice «aquel a quien *puede ver*», sino «aquel a quien *continuamente* tiene delante de los ojos». El perfecto ἑώρακε significa un estado duradero que continúa una acción pasada: el prójimo está permanentemente cerca de nuestra mirada y de nuestro sacrificio; paralelamente Dios está constantemente lejos. Toda la frase gira alrededor de esos dos términos contrapuestos, «al que ve», «al que no ve»; el visible, el invisible. De ella se han dado varias interpretaciones: *a)* Visible-invisible evoca una *desproporción psicológica: lo fácil* y *lo difícil*. Quien no es capaz de realizar lo más fácil, amar al prójimo visible, no hará lo más difícil, amar a Dios invisible. Así lo entienden la gran mayoría de los exegetas tradicionales. *b)* La *desproporción es ontológica: lo ínfimo* y *lo infinito*. Quien no puede hacer lo más pequeño, no hará lo más grande [119]. Spicq parece inclinarse por esta opinión. *c)* Ese par «visible-invisible» es casi sinónimo de *controlable-incontrolable*. La desproporción, por tanto, se refiere a la mensurabilidad. Si el amor de Dios es meramente interno, un sentimiento sería incontrolable; por eso, amar a Dios equivale a cumplir los mandamientos, y, ante todo, el de la caridad fraterna. Y éste es controlable; en cualquier momento podemos comprobar nuestra entrega al prójimo. Es la interpretación de Hauck. *d)* Se trata de una *imposibilidad* radicada en la *naturaleza* de la caridad y prescrita por la voluntad divina: A Dios no se le puede amar efectivamente sino en el prójimo, porque El es invisible, y el prójimo visible; y Dios no quiere ser amado sino en el prójimo. La frase gira sobre el verbo δύναται, «puede»; no sobre los adjetivos «visible-invisible». El que no ama a su hermano, *no puede* amar a Dios, en virtud de una ley establecida por el mismo Dios. No se trata, pues, de una imposibilidad psicológica, del alma del creyente; sino de una imposibilidad física, que brota de la naturaleza de la caridad. Esta versa sobre un doble objeto: Dios y el prójimo, pero tan indisolublemente unidos, que del uno se puede concluir el otro» (Nygren). Y a su concepto pertenece el ser efectiva: «ágape» significa «manifestación de caridad», «prueba de afecto». Y a Dios invisible no podemos manifestarle nuestro amor sino en el prójimo visible (cf. Mt 25,40). Así, no amar al hermano es no amar a Dios, como «ver a tu hermano es ver a Dios», según suena la bella máxima de Clemente de Alejandría, que debía ser un *agraphon* de Cristo [120]. Además se trata de una prescripción categórica de Dios, formulada como un mandato (ἐντολή) que nos han transmitido Jesucristo y sus apóstoles (ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ). Dios no quiere ser amado excluyendo a los hombres; Dios quiere ser amado en nuestros semejantes. El sentido de la frase es: El que

119 Es un argumento *a fortiori, a minori ad maius:* de tal estado, obligación o disposición, se pasa a otro estado o disposición. Lo usó Jesucristo (Mc 2,9ss) y San Pablo (Rom 5,9-10; 1 Cor 9,12; 2 Cor 3,8; Heb 10,27-30) y era usual en el rabinismo (cf. STR.-B., *Einleitung in Talmud und Midrasch* [München 1930] 97).

120 Cf. *Stromata* I 19: MG 8,812 y II 15: 1009. La frase está en un contexto sobre la caridad y como una extensión del «conócete a ti mismo».

[21] **Y este mandato tenemos de El: que el que ama a Dios, ame también a su hermano.**

---

no ama (= odia) al hermano, no puede amar a Dios [121]. Esta última interpretación, más exacta, abarca las otras tres. De modo que la glosa de toda la frase sería: El que no ama a su hermano, a quien constantemente tiene ante los ojos, y a quien le es más fácil amar, por ser más pequeño, y porque en cualquier momento le puede exteriorizar su amor, no puede amar a Dios, siempre invisible, no sólo porque le será más difícil y aun imposible, porque Dios es infinito, sino además porque el amor de Dios y del prójimo son inseparables, y sobre todo porque la voluntad de Dios ha dispuesto que el amor hacia El no tenga otra expresión que el amor al prójimo.

21 *Y este mandato...:* a esa vinculación íntima del amor de Dios al del prójimo, por la misma naturaleza del ágape, se añade ahora el argumento extrínseco de que es un *mandato de Dios.* La conjunción καὶ indica la estrecha conexión con el verso anterior. Es expresa voluntad de Dios, manifestada de manera categórica bajo la forma de un mandato [122], que nos ha transmitido Jesucristo y los apóstoles: *El que ama a Dios, ame también a su hermano* [123].

CAPITULO 5

El c.5 es inseparable del c. 4. Se puede considerar dividido en dos partes. La 1.ª (v.1-13) es complemento del c.4. Lo que resta (v. 14-21) es el epílogo.

La fe debe ir unida a la caridad. 5,1-13

Trata de la fe [1] como presupuesto básico de la caridad [2]. Se desarrolla así: *a)* Notas del creyente (v.1-4); *b)* cuya fe descansa en el testimonio de Dios (v.5-9); *c)* de la respuesta del hombre depende su salvación (v.10-12); *d)* alimento a los fieles (v.13).

[121] «Cada vez que el NT emplea los términos ἀγαπᾶν-ἀγάπη, hay que traducir «manifestación de amor» y hay que sobrentender «de la manera más eficaz» (C. Spicq, *L'agape dans le NT:* SPag II [1959] p.447).

[122] La partícula ἵνα va más allá del simple contenido del mandato. Apunta hacia un fin (Westcott). ¿Es que Juan lo ve todo como producto de los decretos divinos, indicando siempre una intención o fin de la voluntad divina? Así lo insinúa Plummer. Esa conjunción ἵνα está aquí en lugar de un infinitivo completivo detrás de los verbos *imperandi* (ἐντολή). Equivale a «que» (cf. Zerwick, *Graec. bibl.* n.288).

[123] Los sinópticos no transmiten ese mandato (cf. Spicq, *Analyse,* I p.137ss). El cuarto evangelio dice que amar a Dios es observar sus mandamientos (Jn 14,15; 21; 15,10), y el primero de ellos es el amor fraterno (Jn 13,34; 15,12).

[1] Mientras la perícopa 4,7-21 se desarrollaba según el esquema «amor, fe, amor» (7-12; 13-16; 17-21), la presente (5,1-12) sigue el esquema «fe, amor, fe» (1a; 1b-4; 5-12).

[2] La fe es un criterio nuevo, aunque ya en 4,2 la ha nombrado; lo que a propósito de la fe tiene que añadir, lo dirá en 5,4b y 5,5.

5 [1] Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ha nacido de Dios. Todo el que ama al que engendró, ama también al que ha nacido de

---

Notas distintivas del que cree. 5,1-4

En estos cuatro versos se resume magníficamente la vida del creyente. El que cree en la divinidad de Jesucristo: ha nacido de Dios (v.1a); ama a sus hermanos, hijos del mismo Padre (v.1b-2); observa los mandamientos (v.3), y vence al mundo (v.4).

1 La primera afirmación es que el creyente ortodoxo es hijo de Dios [3]. La ortodoxia consiste en profesar que Jesús es el Cristo, en el sentido explicado (2,22; 4,2.3); es decir, es *Mesías* e *Hijo de Dios*. Creer esto es aceptar el AT y el NT; es confesar la divinidad de Cristo y su encarnación (cf. Jn 11,27; 20,31), es reconocerle como enviado del Padre y Salvador del mundo (cf. Jn 4,29.42) y sometérsele y vivir unido a El. Esta fórmula de fe es la contrarréplica positiva de 2,22. En ella se resume la esencia del cristianismo. Su misma brevedad indica que no quiere detenerse en ella. Lo esencial para él es nuestro nacimiento de Dios. La fe es una causa dispositiva del mismo [4] (Jn 1,12; cf. Rom 1,16-17; 3,22; Gál 2,16) y la caridad una consecuencia que lo revela, lo mismo que el fruto da a conocer al árbol.

Enlazada con esa aserción sigue esta otra: *el engendrado ama a su progenitor*, que en seguida sobrepasa, para afirmar: *y el que ama al progenitor, ama al engendrado de él*, o sea a su hermano [5]. La consecuencia es clara. Luego todo el que cree, ama a los hijos de Dios, sus hermanos. Este argumento a favor de la dilección fraterna lo toma, pues, de las relaciones naturales entre padre e hijos; la falta de amor fraterno aparece, por tanto, como algo antinatural.

El *engendrado de Dios* es una designación del cristiano, con la diferencia, respecto de la generación humana (cf. Jn 1,13), de que el nacido de Dios sigue dependiendo de El, no deja de recibir el ser y la vida de su Padre celestial. Este es el alcance del participio perfecto pasivo τὸ γεγεννημένον. La condición de «engendrado de Dios» se ha adquirido para siempre; el cristiano sigue renaciendo incesantemente de Dios, está en una dependencia permanente de su Padre.

El giro *el que ama a su progenitor* evoca la piedad filial, el respeto y amor hacia aquel de quien se recibió el beneficio primero de la vida y del ser. Ese amor natural, fundado en lazos de carne y sangre, se eleva enormemente cuando se trata de la piedad filial hacia el

[3] La expresión es idéntica a 2,29; 3,3.4; 4,2.3.7; 5,1b.4.18.

[4] Zerwick *(Analyse)* dice que la fe es un efecto, y Baur que es una consecuencia de la filiación divina. Brooke, que el escritor no afirma si la fe es causa o resultado del nuevo nacimiento. Ese punto no está presente en sus pensamientos.

[5] Plummer ve aquí un sorites irregular. El griego ἀγαπᾷ no es un subjuntivo exhortativo; es preferible el indicativo.

El. [2] En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios, cuando

---

Padre del cielo, que nos hace el beneficio permanente y total de la vida eterna. Ὁ ἀγαπῶν expresa ese amor lúcido, definitivo y divino con que el creyente se une consciente y voluntariamente en cuerpo y alma a su Progenitor divino [6]. La consecuencia inmediata es que «el que ama a su progenitor ama a todos los nacidos de él» [7]. Pero la mente del apóstol va más allá. Entre los nacidos de Dios y su Padre celestial hay más que una mera semejanza. Ellos no son una mera imagen del modelo, sino que todos ellos poseen la misma naturaleza del Padre (Hebr 1,3). De modo que Dios está naturalmente presente, sigue viviendo en cada cristiano. Y el amor sabe descubrir a Dios en todos los nacidos de El. Luego el fiel ama a todos los cristianos «por amor de Dios». Y se sabe unido a ellos por la misma naturaleza y la misma gracia. Son, pues, todos hermanos en el sentido más real. Hay entre ellos una verdadera «filadelfia» [8]. Todo, pues, indica que la fe instaura nuevas relaciones de hermandad entre los cristianos, radicadas en el mismo ser del bautizado.

2 Nos da otro signo, *en esto conocemos*, de la autenticidad del amor fraternal. En 4,20-21 dio como señal del amor de Dios el amor del prójimo. Pero éste puede fingirse. Podemos distribuir entre los pobres las riquezas, y no tener verdadera caridad (1 Cor 13,3). Hace falta un criterio para distinguir el amor fraterno, y ése no es otro que el amor de Dios [9].

En esto se refiere a lo que sigue [10]. Pero surge inmediatamente la dificultad de que se da como criterio un sentimiento oculto e incontrolable: el amor de Dios [11]. A eso se responde: 1.º, que ἀγαπᾶν aquí, como en general (4,20), conserva su sentido clásico de manifestar, de probar el amor. No es un mero sentimiento. Y 2.º, el texto precisa inmediatamente que la *práctica de los mandamientos* es la prueba cierta del ágape. Se podría decir que tenemos aquí un signo de un signo. La observancia de los preceptos es, en definitiva, el signo del verdadero amor de Dios y del prójimo [12]. La consecuencia es evidente: El creyente que guarda los mandamientos, sabe—en ese mismo acto de fidelidad u obediencia— que su amor de Dios es

[6] San Agustín (ML 35,2053-55) y Windisch (con duda) refieren τὸν γεγεννημένον a Jesucristo, como en 4,21. Ven aquí una alusión a la generación eterna del Unigénito. Pero el contexto deja intuir que se trata de los hijos adoptivos de Dios. Y, además, Jesucristo se designa por Ἐκεῖνος.

[7] Brooke, Büchsel, Dodd, restringen, sin razón, esa afirmación a la vida familiar, de donde por analogía o eminencialmente se trasladaría a las relaciones del cristiano con Dios.

[8] Cf. Spicq, *Analysis* I p.211ss; II p.316ss; III p.305.

[9] Esta es la contrapartida de 4,20. Aquí, en 5,1, el amor de Dios es el criterio del amor del prójimo.

[10] Cf. 2,3; 4,9.13.17; Jn 13,35. B. Weiss, Dodd, Schnackenburg lo refieren a lo que precede (cf. ἐκ τούτου 4,6). En realidad, se puede considerar también como una transición.

[11] Insisten en esa dificultad Baumgarten, que ve aquí como la cima de la «manera juguetona e ingeniosa» del autor; y Büchsel, que supone gratuitamente que este v.2 se dirige contra los gnósticos.

[12] Ὅταν puede considerarse: 1) Como sinónimo de ἐάν: *si*. «Si amamos a Dios, amaremos también necesariamente a los hijos de Dios». 2) Pero, en la *koiné*, ὅταν con indicativo, presente o futuro, es una conjunción temporal que indica repetición: «cada vez que», «siempre que». 3) Juan usa ὅταν con indicativo significando «cuando», «en el momento que» (cf. Jn 7,27; Ap 4,9; 8,1).

amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos; [3] porque éste es el amor de Dios: guardar sus mandamientos. Y sus mandamientos no son pesados.

---

auténtico (cf. 2,3; 3,24). E *ipso facto* sabe también con certeza que su amor del prójimo es verdadero. Más aún, que es de la misma naturaleza divina que su amor de Dios [13]. «Pocos textos hay tan decisivos—dice Spicq— sobre el carácter sobrenatural del amor del prójimo en la Iglesia de Jesucristo». Unicamente el «virtuoso» puede tener caridad hacia el prójimo. El ágape no existe más que en un alma consagrada a Dios.»

3 Subraya la última frase del v.2 confirmándola (γάρ) y ampliándola. La construcción αὕτη... ἵνα, *este es el amor de Dios: que observemos los mandamientos*, evoca (cf. Jn 17,3; cf. 6,29) un ideal al que se ha de tender con un esfuerzo incesante. Ese ideal se encuentra ya en el AT (Sab 6,18), y el Señor lo repitió con frecuencia (Jn 14,15.21.23; 15,10) y San Juan en esta carta lo inculca también varias veces (2,3-6; 3,22-24; 5,2). Es el eco del axioma evangélico de las «obras» (Mt 7,21.24), tanto más exigido en el amor cuanto que éste es «realización», ejercicio y conformidad con el querer divino.

Sus preceptos no son pesados: estas palabras dan alas a esa fidelidad mostrando la libertad de alma del que obedece y la facilidad interior en cumplir lo mandado. La ley antigua se fundaba en el temor; la ley nueva, en el amor. Los fariseos habían agravado aquélla con una serie de cargas pesadas (Mt 23,4; cf. Lc 11,46). Jesús anuncia que su yugo es suave, y su carga ligera (Mt 11,30) [14]. Juan en su vejez habla por experiencia: El reino de Dios exige grandes esfuerzos; la puerta que conduce a la vida es angosta (Mt 7,13), y la fidelidad hasta el final es una gran victoria (5,4; cf. Rom 9,19.23). Juan argumenta *ex natura rei*. El cristiano no es un esclavo movido por el temor; es un hijo de Dios, que corre por el camino de los preceptos con el alma dilatada por la alegría del amor [15]; y es el *amor precisamente* inflamando la fe, el que aligera el peso de los mandamientos [16]. El acto de amor es un precepto (cf. 3,16; 4,11) ciertamente en cuanto exigencia de la naturaleza de Dios en nosotros (4,8-16); pero es también una fuerza divina infundida en el alma del que cree, una vida inmanente cuya expansión es necesariamente alacre y alegre [17].

[13] El texto habla de «preceptos» en plural, no de «precepto».

[14] Cf. G. Lambert, *Mon joug est aisé et mon fardeau leger:* NRTh (1955) 963-969. Y sobre la distinción rabínica entre mandamientos fáciles y difíciles, cf. Str.-B., I 901-905; Bonsirven, *Le judaïsme* II 73ss.

[15] Cf. Rom 12,21. Filón sabiamente observa: «Dios no te pide nada pesado, ni complicado, ni difícil, sino absolutamente simple y fácil. Es sencillamente amarle a El como a un bienhechor» *(De Spec. leg.* I 299).

[16] Dice San Agustín: «La regla de la caridad, hermanos míos, su fuerza, sus flores, sus frutos, su belleza, su encanto, su pasto, su bebida, su alimento, sus abrazos, ignoran la saciedad. Y si ella tiene tantos encantos para nosotros que somos peregrinos, ¿cuál no será nuestra alegría cuando estemos en la patria?» *(In I Ep. Io.* tr.10,7).

[17] San Basilio la llama ἀγαπητικὴ δύναμις *(Reg. fus.* tr.20: MG 31,908). Y San Agustín explica: «In eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur» *(De bono viduitatis* 26: ML 40,448). Y comentando 1 Jn 5,4 es donde San Agustín escribió: «Ama y haz lo que quieras» (ML 35,2033; *In I Ep. Io.* tr.7,8).

[4] **Porque todo el nacido de Dios vence al mundo; y ésta es la vic-**

---

4 Con acento triunfal aduce aquí la razón profunda de esa ingravidez de los mandamientos. *Todo el que ha nacido de Dios* [18], *vence*, en presente, esto es habitualmente, en cualquier tiempo, *puede vencer al mundo*, esto es las concupiscencias que inducen a pecado (2,16), y, por tanto, a la violación de los mandamientos. Luego para el justificado, mientras está en gracia, los preceptos de Dios son fáciles. El pensamiento joaneo se vuelve ahora de nuevo a esos dos campos o banderas que se disputan al hombre: la luz y las tinieblas. Sólo a medias se refiere la frase a la lucha moral. Los gnósticos habían separado el campo moral del campo religioso. Para el cristiano sólo hay una lucha contra el enemigo de Dios. La inmoralidad y la incredulidad juntas constituyen el «mundo», detrás del cual está el malo. La victoria sobre el mundo nos lleva de nuevo a la fe (cf. 4,1-6).

En una expresión magnífica y solemne afirma que la *victoria que ha vencido al mundo es nuestra fe;* es decir, que la victoria sobre el mundo se ha hecho realidad por la fe. En la primera parte del versículo atribuía la victoria a nuestro nacimientos de Dios, es decir, a la gracia de la justificación; ahora a la fe, porque la fe es la raíz de la justificación (D 801). En casos semejantes empleaba el perfecto (2,13-14; 4,4). Aquí aparece un participio de aoristo, νικήσασα. ¿Cuál es su sentido? Lingüísticamente equivale al perfecto [19], aunque en el estilo narrativo se mezclen los tiempos. Por ser participio, el tiempo puede quedar indeterminado [20], o bien equivale al presente. Es la traducción de la Vulgata: «Haec est victoria quae vincit mundum...». Es un caso de uso proléptico del aoristo. Por la vivacidad del discurso se considera como realizada una cosa futura [21]. La locución es, pues, una redundancia del presente anterior «vence». El engendrado de Dios no solamente posee fuerzas para vencer al mundo, sino que, por el hecho de creer, ya ha conseguido realmente la victoria.

El aoristo νικήσασα no se refiere, pues, a la expulsión de los anticristos verificada últimamente [22]. Aquélla fue una victoria de la fe de los verdaderos cristianos sobre los renegados; pero no era una victoria definitiva, aunque para acentuar la superioridad de los fieles emplease el perfecto (4,4) «habéis vencido». La lucha proseguía contra aquellos solapados e ilusos. Por eso lo más probable es que esta victoria de ahora se refiera fundamentalmente a la victoria sobre el mundo obtenida por Jesucristo (Jn 16,33; Ap 3,21; 5,5), que se repite en los cristianos unidos a El (cf. Ap 12,11) [23]. *Victoria*

[18] En griego es neutro πᾶν τὸ γεγεννημένον. Hay que entenderlo concretamente como masculino: «Todo el que...».
[19] Cf. ABEL, 55 t.1 p.258.
[20] De suyo, en el participio de aoristo no está el tiempo muy acentuado (MM 217). Pero en los participios sustantivados, según Abel (73d nota p.322), se conserva el carácter temporal.
[21] Cf. ZERWICK, *Graec. bibl.* n.192 p.59.
[22] Sin embargo, ésta es la interpretación de Ambroggi.
[23] Esta es la interpretación de Schnackenburg y de García de Orbiso. Νικᾶν ocurre

toria que ha vencido al mundo: nuestra fe. 5 ¿Y quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? 6 Este es el

---

está tomada aquí en el sentido de causa de la victoria, lo mismo que Jesús se llama resurrección (Jn 11,25) porque es causa de la resurrección. La fe es al mismo tiempo la victoria y el vencedor (Plummer). Por eso Pablo aconseja armarse con el escudo de la fe (Ef 6,16); y Pedro invita a resistir firmes en la fe (1 Pe 5,8) [23 bis].

El testimonio de Dios. 5,5-13

Esta perícopa es una exposición de la fe. A ésta había aludido antes brevemente como signo de discreción de espíritus (4,2). Después (4,15s) se remitió a la fe como fundamento de la recta inteligencia de la caridad en cuanto manifestación y exigencia de Dios. Ahora, para afianzar en sus fieles la certeza de su victoria sobre el mundo, dedica este pasaje a los fundamentos de la fe, o sea al testimonio divino.

5 El v.4 declaró que el hombre justificado—el nacido de Dios—triunfa del mundo, y la causa de esa victoria es la fe: esa fe viva que lo ha incorporado a Jesucristo.

Pero el apóstol no exhorta a sus fieles al martirio, a la profesión de fe en circunstancias extraordinarias, sino a apartarse de la falsa doctrina de los seudoprofetas. Lo que acentúa no son las promesas que aguardan a los vencedores, sino la pureza y ortodoxia de su fe, en una palabra, su contenido. La fe tiene un contenido intelectual, un objeto, unos artículos. Antes había dicho, en general, que los cristianos triunfan del mundo por la fe; ahora dice cuál es el artículo de fe que les da esa victoria: creer que *Jesús es el Hijo de Dios*. Con ello no excluye los demás artículos de fe, ni dice que ése baste para la salvación eterna; sólo recuerda el artículo que es *esencial* y *específico* de nuestra fe cristiana. Pero su temperamento afectivo, exaltado por el pensamiento de la victoria (es la tercera vez que en tan breve espacio usa el verbo *vencer)*, se comunica al lenguaje, que toma la forma de una interrogación retórica: «*¿Quién* es el que vence al mundo *sino* el que cree?» Este giro intensivo da énfasis a su afirmación: *el que cree*, y nadie más, *que Jesús es Hijo de Dios*, obtendrá esa victoria [24].

6 Precisa mejor el objeto de la fe: que Jesús es Hijo de Dios, e indica los testimonios que atestiguan su dignidad. Comienza una sección profunda y difícil.

El que ha venido es Jesucristo. Es una definición íntimamente relacionada con la fórmula solemne del versículo anterior. Insiste una vez más en la identidad del Jesús histórico con el Hijo de Dios,

sólo una vez en Jn, seis veces en 1 Jn, diecisiete veces en el Ap. En el resto del NT sólo cuatro veces. Νίκη es la única vez que sale en el NT.

[23] bis. Sobre la fe en este texto, cf. N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique* p.201ss.

[24] Es la misma afirmación de 4,15. En 1 Jn, el título de Hijo es sinónimo del título de Cristo (cf. 2,23 con 22; 5,5 con 1).

que vino por agua y sangre, Jesucristo; no en el agua sólo, sino en el

---

verdad central de la fe cristiana. La fe en esa verdad es la única que puede vencer al mundo y alcanzar la vida eterna. La presencia enfática del demostrativo al principio de la frase, seguida del nombre completo «Jesucristo», subraya que en Cristo, y sólo en Cristo, está lo decisivo de la fe; de El, y sólo de El, se dice que *vino en agua y sangre*. «Venir» en el Evangelio evoca la venida del Verbo por la encarnación (Jn 1,11). «El que vino», aplicado a Jesucristo, incluye la idea de su misión, su venida como legado divino. El participio de aoristo ὁ ἐλθών indica que se trata de un hecho pasado. Esa manifestación histórica del Verbo se acompaña de ciertos elementos, es decir, *agua y sangre y Espíritu*. Van construidos con διά y genitivo. La preposición διά con genitivo significa: 1) *por, a través de*, indicando movimiento a través de un lugar; 2) *con*, cuando designa circunstancias que *acompañan* a una acción (cf. Rom 2,23; 8,25); 3) *por medio de, mediante*, cuando se refiere al instrumento con el que lleva a cabo la acción [25]. ¿Cuál de estos significados es el que aquí prevalece? El de compañía: «*con* agua y sangre». pues esos elementos aparecen en el v.7 como testigos. El agua, la sangre y el Espíritu constituyen el cortejo triunfal que acompañan al Salvador en su venida; cada uno de esos elementos es una circunstancia histórica casi personificada, que da testimonio de que Jesucristo es Hijo de Dios. No se excluye el que esos elementos (por lo menos el agua y la sangre) tengan también valor instrumental, como insinúa la partícula ἐν en la frase que sigue (6b).

No en agua solamente, sino en agua y sangre, esta frase sigue dependiendo de ἐλθών del v.6a. El artículo indica que se trata de la misma agua de antes; la preposición ἐν, con un verbo de movimiento (ἐλθών), no tiene un sentido estático, sino más bien, siguiendo el gusto semítico, un sentido instrumental: *por, con* [26]. El agua y la sangre fueron usadas por el salvador como medios de salvación. Ese sentido instrumental explicaría también el uso del artículo después de ἐν. Por lo demás, διά y ἐν se complementan: διά se refiere a la manifestación histórica, y ἐν al sacramento que permanece [27]. Διά indica «el medio por el cual», y ἐν «la esfera en la que Jesucristo llevó a cabo su obra».

¿Qué significan *el agua, la sangre y el Espíritu?* Varias interpretaciones se han sugerido: 1.ª Designan *distintos hechos históricos* del Mesías. El *agua* es una alusión *al bautismo de Jesucristo* en el Jordán, en que el Padre testifica que Jesús es su Hijo muy amado, y el Espíritu Santo, descendiendo y permaneciendo sobre El, corrobora el mismo testimonio. La sangre significa la pasión y muerte de Jesús, en la que se manifestó también su divinidad con

[25] La preposición διά, después de un verbo de movimiento, «venir», parece conservar su significación primitiva local: *a través de*. Así A. Klöper, B. Weiss Häring. Cf. Bauer, WB 325.

[26] Ἐν tiene claramente sentido instrumental, indicando una circunstancia concomitante. Cf. BDb 298,4; Oepke: Th WNT II, 5e4,32-35.

[27] Cf. Bonsirven, p.230 not.1.

agua y en la sangre; y el Espíritu es el que testifica, porque el Espíritu

---

diversos milagros, y el centurión confesó que era Hijo de Dios (Mt 27,54). El bautismo con agua y la muerte con sangre encuadran toda la vida pública de Jesús y subrayan su significación redentora. El bautismo de Cristo, con su divina proclamación como Hijo de Dios, y el despliegue del Espíritu sobre El, no es sólo la simple apertura, sino además la explicación de su misión. Y la muerte sangrienta en la cruz no es sólo el punto final de su pasión, sino la razón de ella. Al decir que el Hijo de Dios «vino por agua y sangre», se puede muy bien entender como que El cumplió su misión por el bautismo, con que comenzó su actividad pública, y por la muerte sangrienta, con que la terminó. Esta es la interpretación más acreditada desde Beda a Westcott, Brooke, Bonsirven, Schnackenburg, García de Orbiso. 2.ª Aluden al *mismo hecho histórico*: la lanzada, por la que el agua y la sangre brotaron del costado abierto de Cristo. Es la interpretación sugestiva de San Agustín; pero, a pesar de su encanto, no parece muy sostenible.

Los dos pasajes Jn 19,34 y 1 Jn 5,6 no se explican mutuamente. Es verdad que son los dos únicos pasajes en que aparecen juntas sangre y agua, referidas a Cristo. Pero nótese el cambio de orden. El evangelio dice que brotó primero sangre y luego agua; aquí el orden es inverso: agua y sangre. El evangelio, además, refiere la efusión de agua y sangre al cuerpo muerto de Jesús, mientras que la epístola hablaría más bien del Cristo vivo, que «vino por agua y sangre». Y, sobre todo, ¿cuál es el sentido, en esta interpretación, de la enfática frase sobreañadida, «no en agua sólo, sino en agua y sangre»? De la herida del costado brotó sangre. Esto es lo normal. Lo extraordinario es que brotase agua. Por eso el evangelio dice «exivit sanguis et aqua». Para que la epístola hiciera referencia clara al evangelio, debería decir: «Este es el que derramó sangre y agua; no sangre solamente, sino sangre y agua».

3.ª Es una interpretación simbólica: el agua y la sangre son figuras o símbolos de la purificación y la redención.

4.ª Es también simbólica, pero más concreta: agua y sangre serían figuras de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Es una interpretación a cuyo favor hay una poderosa corriente desde Tertuliano [28]. La fórmula «agua y sangre» es demasiado insólita para señalar simples acontecimientos y demasiado concisa para no ver en ella una alusión sugestiva al agua y sangre que manaron del costado herido de Cristo y son el símbolo del bautismo y de la eucaristía [29].

La adición *no con agua solamente, sino con agua y sangre*, aboga preferentemente por la primera interpretación. El apóstol combate en ella un error de Cerinto y de los seudoprofetas, que admitían que el eón de Cristo vino a Jesús en el bautismo, pero lo abandonó en la pasión. Cristo, por tanto, según ellos, vino por agua y

[28] Cf. TERTULIANO, *De bapt.* 16: ML 1,1217.
[29] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans S. Jean*: SPag II p.203.

en agua: precisamente en el bautismo fue cuando el Verbo de Dios se unió a Sí mismo a Jesús-hombre; pero negaban que la persona divina compartiera la actividad de Cristo, «por» y «en» la sangre. Según eso, no hubo redención, pues sólo padeció el simple hombre Jesús. Juan insiste enfáticamente: *no sólo en agua, sino en sangre*: el Hijo de Dios fue bautizado, y el mismo Hijo de Dios fue crucificado y muerto [30].

Sin embargo, aunque la interpretación de las manifestaciones históricas de Cristo sea fundamental, no excluye a las otras. Las cuatro se complementan [31]. Los exegetas modernos repiten que el v.6 se refiere a los hechos históricos del bautismo y la muerte de Jesús, mientras que en el v.7 predomina el valor figurativo, que tiñe también de un doble sentido al v.6 [32]. La frase se desliza del doble sentido histórico hacia el sentido sacramental, o sea del agua y sangre, como sucesos de la vida de Jesús y como signos de realidades eclesiales, hacia los dos sacramentos: bautismo y eucaristía. El mismo Tertuliano pone en conexión unas y otras sentencias: «El había venido a través de agua y sangre, como había escrito Juan, a fin de ser bautizado en el agua y glorificado por la sangre, para hacernos a nosotros en igual manera llamados en agua y escogidos en sangre. Estos dos bautismos, que El hizo brotar de la herida de su costado llagado, los hizo brotar para que aquellos que creyeran en su sangre pudieran ser bañados en el agua; y los que hubieran sido bañados en el agua, pudieran de igual manera beber la sangre». Y San Beda coincide en la misma combinación de lo histórico y lo sacramental [33].

Al final el versículo dice: *Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la Verdad*. Se trata del Espíritu Santo, que aparece como *único* testigo dando testimonio de Cristo [34]. El Espíritu testifica en favor de Jesús que éste ha venido como Hijo de Dios y Redentor. Y ese testimonio del Espíritu no se refiere al pasado (al bautismo y a la pasión), sino a su testimonio constante y actual en la Iglesia, de la cual es el alma (cf. Jn 15,26; 16,10) [35]. El Espíritu Santo es el gran comentador que interpreta los acontecimientos referentes al Mesías, dando testimonio de El (P. W. Keppler). En efecto, la muerte de Jesús, por sí misma muda y causa de turbación y escándalo para los judíos (Jn 14,1-29), cobra sentido por el Espíritu. El convence de su injusticia al mundo, enemigo de Cristo (Jn 16,10), y evidencia la victoria de Jesús sobre el príncipe de este mundo (Jn 14,30; 16,33). El Espíritu es apto para esa actividad testifical, *porque el Espíritu es la Verdad* [36]. El posee la verdad divina

[30] Cf. García de Orbiso, p.784; Plummer, p.159.

[31] A. Greiff *(Die drei Zeugen in 1 Joh 5,7*: ThQ 114 [1933] 465-480) ha intentado explicar el pasaje desde la liturgia de la misa bautismal.

[32] Cf. P. W. Keppler, *Geist, Wasser und Blut* l.c., y H. Braun, *Literar-analyse* p.291; Zur Erklärung von 1 Jn 5,6-13: ThQ 68 (1886 3-25).

[33] Tertul., *De Bapt.* XVI: ML I c.1217.

[34] Καί significa *y*, copulativa de oraciones; no «también», como traduce Bonsirven.

[35] No se refiere al pasado, porque entonces el verbo iría en aoristo o en imperfecto, pero no en presente, τὸ μαρτυροῦν.

[36] El texto que traen algunos códices y recoge la Vulgata, *quoniam Christus est veritas*, seguramente recordando a Jn 14,6, no conviene al contexto. Cf. Lagrange, *Crit. text.* 566.

es la verdad. [7] **Pues tres son los testificantes:** [8] **el Espíritu, el agua y la**

---

y la comunica fielmente. Cristo lo llamó espíritu de verdad (Jn 14,17; 15,26; 16,13). Y conviene llamar así al que ocupa el puesto de Cristo y es su vicario—dice Tertuliano—, el que será desde ahora, exteriormente en la Iglesia e interiormente en los corazones, el testigo de la verdad. Si el Espíritu es la verdad, no puede testificar nada falso; luego el testimonio que da de la venida de Jesucristo en agua y sangre es verdad y debemos creerlo [37].

El v.6, con sus tres partes, representa una confesión unitaria de Cristo. Sobre ella han proyectado su sombra, incluso en los manuscritos, los versículos siguientes [38].

7 *Pues tres son los testificantes.* En el pensamiento joaneo se verifica un desplazamiento que culmina en el v.8ss. A pesar de la estrecha unión con el v.6, por medio de ὅτι = pues [39], la atención del autor se la lleva esa idea del *testimonio.* Este tiene un amplio uso tanto en las cartas del apóstol como en su evangelio [40]. Y es que el Señor, al exigir la fe, o sea la adhesión y plena confianza en su persona, presenta siempre testigos de su credibilidad. El testimonio en San Juan está esencialmente ordenado a la fe; es un llamamiento o invitación para creer [41]. Se acomoda así al uso de la ley mosaica, que para tener por verdadero un hecho exigía por lo menos dos testigos concordes (cf. Dt 17,6; 19,15; Jn 8,17). Aquí se aducen tres para mayor abundancia. Y, en vez del verbo o el sustantivo, emplea el participio de presente μαρτυροῦντες, como antes en el v.6 hablando del Espíritu. Esto indica que el testificar es sólo una actividad; pero una actividad, esencial y capital, de estos elementos (Bonsirven).

El texto dice *tres son los testificantes,* en masculino, y a continuación, al enumerarlos, los tres son del género neutro. Ello se explica porque el Espíritu se considera como una persona del género masculino, que atrae hacia sí y personifica a los otros dos. O bien porque en este v.7 se daría una regla general: «Porque tres testigos son más que suficientes», para luego en seguida en el v.8 especificar cada uno de ellos (Schnackenburg).

8 Enumera los tres que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre. Y los tres testifican lo mismo: la filiación divina de Cristo y su misión redentora. El nuevo giro del pensamiento es claro: antes el agua y la sangre eran factores históricos que jugaban un papel importante en la venida de Cristo; sólo el Espíritu testificaba. Aho-

Sobre la verdad en este texto cf. N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (Paris 1965) p.81s.

[37] El testimonio del Espíritu se ilumina por los textos paralelos de Jn 15,26; 14,26 y 16,13. Cf. I. DE LA POTTERIE, *La notion johannique de témoignage:* SPag II p.205 not.4.

[38] Cf. SCHNACKENBURG, p.233 not.1.

[39] La subordinación por ὅτι es a veces muy laxa. Cf. BDb 456,1; BAUER: WB 1072,3b. Aquí es mejor considerarla ilativa.

[40] El verbo μαρτυρεῖν y el sustantivo μαρτυρία son frecuentes en Juan. En la primera epístola sale el verbo seis veces, y el sustantivo otras seis. En la tercera epístola sale el verbo tres veces, y el sustantivo una vez. En el evangelio, 33 veces el verbo y 14 el sustantivo.

[41] Cf. H. STRATHMANN, Μάρτυς: ThWNT IV 470-520; I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans S. Jean:* SPag 2 (1959) 193-208.

sangre, y los tres coinciden en lo mismo. [9] Si aceptamos el testimonio

---

ra, de la mano del Espíritu (H. Strathmann), el agua y la sangre se presentan como elementos o conceptos con valor de testigos, no como eventos. Los tres están puestos de relieve por el artículo que les precede. Así se señala el carácter privilegiado de su testimonio. Los tres forman un bloque testificando continuamente (participio de presente).

¿En qué sentido se dice que testifican el Espíritu, el agua y la sangre? Los tres testimonios están yuxtapuestos, pero el testimonio del Espíritu precede al del agua y al de la sangre. El agua y la sangre designan el bautismo y la eucaristía, recibidos al entrar en la Iglesia [42]. El Espíritu designa un don prebautismal, una especie de unción prebautismal en el rito sirio, que no es otra cosa que la gracia de fe del catecúmeno, que acepta la palabra de verdad [43]. Existe toda una tradición de los sacramentos de iniciación, en la que los tres elementos aparecen en este orden: 1.º, la unción del Espíritu, como símbolo de la fe; 2.º, el bautismo, y 3.º, la eucaristía inmediatamente después del bautismo. Los tres testimonios, el del Espíritu, el del agua y el de la sangre, o en otras palabras, el de la fe, el del bautismo y el de la eucaristía, al entrar en la Iglesia, tienden al mismo fin [44], coinciden en dar la misma testificación: εἰς τό ἕν. Late cierta coherencia o solidaridad entre ellos; cierto encadenamiento natural, por generalización progresiva, hacia el mismo resultado: revelar la filiación de Jesús (objeto de la fe) y hacer participar de ella a los creyentes (por los sacramentos). El testimonio del Espíritu nos hace creer que Jesús es el Hijo de Dios (v.5-10); el bautismo y la eucaristía nos hacen vivir de la vida divina que existe en el Hijo (v.11).

9 Dominado por la idea del testimonio, pone ahora frente al de los hombres el testimonio de Dios. Si aceptamos el testimonio de los hombres, hecho en debida forma por dos o tres testigos concordes, con más razón debemos aceptar [45] el testimonio de Dios, que *es mayor* [46]. Se arguye *a minori ad maius:* Si no rehusamos *creer* a los hombres que testifican según la ley, mucho menos podemos rehusar creer el testimonio de Dios, que, procediendo de la misma Verdad, no puede ser falso. La condición es real (εἰ con indicativo). Dios ha dado testimonio, y esto se subraya explícitamente en v.9b. Si Dios ha testificado, hay obligación de aceptar su testimonio. Pues ante el testimonio de Dios no puede uno quedar indiferente: o se acepta

[42] Cf. W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des 1. Johannesbriefes* (Tübingen 1957) 2.Exk. «Geist, Wasser und Blut», p.147-182; F.-M. Braun, *L'eau et l'Esprit:* RevTh 49 (1949) 19-22.

[43] Cf. I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi:* B 40 (1959) 12-69.

[44] La versión «Los tres están de acuerdo» es insuficiente, porque no se trata únicamente de una concordancia de testimonios en plan jurídico, sino de un movimiento o dirección hacia el mismo fin u objeto. Es el sentido que tiene siempre en Juan la locución εἰς ἕν (Jn 11,52; cf. 17,11.21.22 y 17,23).

[45] Λαμβάνομεν hay que entenderlo literalmente: «aceptar como válido y obrar consecuentemente».

[46] Μείζων aquí significa «tiene una fuerza obligatoria mayor»; en cambio, en Jn 5,36 «es más digno de fe».

de los hombres, el testimonio de Dios es mayor; pues éste es el testi-

o se rechaza, y con eso decide cada uno su propia salvación (v.10). Ese testimonio divino versa sobre el mismo objeto que han atestiguado ya el Espíritu, el agua y la sangre (v.7-8), y que ya profesa la comunidad cristiana: Jesús es el Hijo de Dios (v.5). El testimonio de Dios da a esa profesión la máxima autoridad y una validez absoluta. Toda desviación herética está previamente condenada. La voluntad y el poder de Dios se encuentran detrás de esa fe en Cristo y le conceden la victoria sobre el mundo.

La forma de expresión es típicamente joánica. Con énfasis afirma: *Pues éste es el testimonio de Dios*[47]*; que* Dios *ha testificado acerca de su Hijo*[48]*;* o sea, el valor de este testimonio es que es testimonio de Dios sobre su Hijo. El perfecto μεμαρτύρηκεν hace pensar en una intervención divina cuyos efectos perduran: Dios ha testificado con un testimonio *válidamente duradero* o permanente. La colocación al final de «su Hijo» da a estas palabras una fuerza especial (Brooke).

Ahora se plantea la cuestión: ¿Cuál es ese testimonio de Dios? ¿Cuándo y cómo ha testimoniado Dios de su Hijo? El presente pasaje no da ninguna noticia de ello; solamente repite el hecho (v.10). A semejanza del evangelio, en el sermón apologético (Jn 5, 36-40), en que Jesús contrapone al testimonio humano de Juan el Bautista el testimonio mayor de su Padre y de las Escrituras, lo decisivo no es el modo o manera, sino el hecho del testimonio divino.

Ahora bien, ese mismo hecho del testimonio de Dios ha sido objeto de vivas discusiones. Para unos es un testimonio distinto de los precedentes [49]; para otros se trata del mismo testimonio [50], pero con cierto progreso conceptual. Hay una continuación y una profundización, según el estilo contemplativo joaneo. Como en el evangelio, Juan reduce igualmente en la epístola los diferentes testimonios a uno solo, el del Padre; el testimonio de Dios no es más que un resumen de los tres testimonios del Espíritu, el agua y la sangre, pues a través de la fe y los sacramentos, que aquéllos significan, es Dios el que testifica. En Juan se constata una tendencia a la generalización, a la reducción a la unidad. Los tres testimonios precedentes se sintetizan en el testimonio de Dios. El v.9 viene a ser una conclusión o resumen de los versos precedentes. Sobre el momento concreto en que Dios testificó de su Hijo, el tiempo del verbo nos da una preciosa orientación. Los tres testigos (v.7s), lo mismo que el Espíritu (v.6), testifican en presente: μαρτυροῦντες. En cambio, aquí el testimonio de Dios está en pretérito, μεμαρτύρηκεν,

[47] El primer ὅτι es ilativo, y el segundo declarativo; αὕτη se refiere a lo que sigue. Es la lección más aceptada. El sentido es éste: «Debemos escuchar a Dios, pues, en efecto, hay un testimonio de Dios, y es éste».

[48] No hay repetición ni tautología, sino mera redundancia semítica. Su sentido es claro: «Pues hay un testimonio de Dios; Dios, en efecto, ha testificado de su Hijo».

[49] Así A. Klöpper, J. Huby, Schnackenburg y Bonsirven.

[50] Así P. W. Keppler, Westcott, Vrede, Chaine, Ambroggi, I. de la Potterie. Esta opinión parece preferible.

monio de Dios, que ha testificado acerca de su Hijo. [10] **El que cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio en sí mismo. El que no cree a**

---

y el mismo tiempo repite más adelante el v.11. Luego Juan se refiere, por una parte—pretérito—, al testimonio histórico que el Padre dio de su Hijo durante su vida pública, desde el Jordán a la cruz (v.6a); y por otra parte—perfecto—, al testimonio de sus efectos presentes en la vida de la Iglesia por la fe y los sacramentos. Así, en virtud de esa tendencia generalizadora o unificadora, Juan, en esta cúspide de su pensamiento, abarca complexivamente todo el conjunto de testimonios pasados y presentes: exteriorizados en la vida de Cristo y en la actual economía de los medios de salvación en la Iglesia.

10 Ahora muestra las consecuencias de aceptar o rechazar el testimonio de Dios. En una antítesis típica contrapone el creyente al incrédulo y la honra que el primero da a Dios frente a la difamación que de Dios hace el segundo. *El que cree en el Hijo de Dios* [51], es decir, en la divinidad de Cristo, atestiguada por el Padre, *tiene el testimonio en sí.* «El testimonio», τὴν μαρτυρίαν, es *el* testimonio por antonomasia, o sea el testimonio de Dios, como si ya no hubiera otro testimonio. La locución «tener el testimonio en sí» significa *haber recibido* el testimonio de Dios como verídico y *llevarlo en sí* como prenda de salvación [52]. ¿De qué testimonio se trata ahora? Algunos modernos [53] piensan en un testimonio interior del Espíritu, que identifican con la atracción del Padre de que habla el evangelio (Jn 6,44). Pero el testimonio del Espíritu es sólo uno de los aspectos del *testimonio de Dios,* que tiene un alcance más amplio. Para otros, más acertados, el testimonio de Dios designa la *revelación objetiva* de Dios *asimilada por la fe.* No es, pues, un testimonio interno [54], que habla desde dentro, sino el testimonio externo de Dios *interiorizado* [55] y apropiado por el creyente. En efecto, al creyente es al que Dios se comunica; el creyente es el que puede dar una respuesta a ese testimonio divino; en el creyente es donde el testimonio divino puede llegar a ser fuente de vida.

En cambio, el que no cree a Dios, le hace mentiroso. Creer va construido aquí con dativo; significa «fiarse de», «creer a», «dar fe», aceptar el testimonio [56]. El negativo ὁ μὴ πιστεύων es una expresión general e indefinida (cf. 3,10-14; 4,8-20; 5,12). La locución ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ significa, pues, «quienquiera que, todo el que no da fe a Dios, el que no le acepta como testigo». *Le ha hecho un mentiroso,* y le sigue haciendo, porque, en virtud del perfecto, ese juicio inicial permanece en pie. Es el mismo veredicto que lanzó el apóstol

[51] «Creer» y «recibir el testimonio» son sinónimos. Aquí πιστεύειν tiene un sentido pleno: designa la fe plenamente desplegada, que ha alcanzado la comunión vital.

[52] Algunos mss. agregan τοῦ θεοῦ. No es necesario.

[53] BONSIRVEN, F.-M. BRAUN, BROOKE, CHAINE; KLÖPPER, HUBY, TH. PREISS; *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* (Neuchâtel 1946).

[54] Μαρτυρεῖν y μαρτυρία se refieren siempre en Juan a un testimonio externo.

[55] Cf. PLUMMER; SCHNACKENBURG; I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans S. Jean* p.207.

[56] Algunos mss., en vez de θεῷ, dicen υἱῷ. Pero esta lección no concuerda con el contexto, que habla no del autotestimonio de Jesús, sino del testimonio de Dios.

Dios, le hace mentiroso, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo. [11] Y éste es el testimonio: que Dios nos ha dado la vida eterna, y esta vida está en su Hijo. [12] El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo no tiene la vida.

---

contra los que dicen: «No hemos pecado» (1,10). *Porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo.* Aquí πιστεύω se construye con εἰς y acusativo, indicando la dirección y el contenido de la fe: la filiación divina de Jesús. Al rechazar el testimonio de Dios sobre su Hijo, se han juzgado a sí mismos y se han condenado a muerte eterna. Aquí se percibe un eco de Jn 3,18. Los dos perfectos indican que las consecuencias de aquel acto perduran. Y, con su aguda antítesis, el versículo incita a la decisión, como Jn 3,18. Al hombre sólo le queda, o creer en la divinidad de Jesucristo, y esto es prestar homenaje a la veracidad divina (cf. 3,33), o rehusar recibir el testimonio de Dios, y esto es un insulto permanente contra Dios y caer en la muerte eterna.

11 La consecuencia de la aceptación del testimonio divino es la posesión de la vida eterna. Para declararla repite primero la frase, de estilo joaneo: *Este es el testimonio*, que, según el contexto, se refiere a lo que sigue. Su sentido es: «en esto consiste el testimonio externo de Dios, cuando se lo ha apropiado internamente el creyente». El apóstol no da una definición del testimonio, ni va a describir su objeto (contra Belser). Ese ya lo sabemos. Simplemente va a señalar la importancia o significación que tiene «para nosotros» (ἡμῖν de la oración siguiente). En efecto, al aceptar a Jesús como Salvador, *Dios nos dio la vida eterna* (cf. 1,2). El texto no dice: nos ha sido ofrecida o prometida, sino dada. El creyente posee ya la vida eterna como un don divino permanente. Es el germen de vida divina, la gracia que madurará en la gloria [57]. Y en seguida aclara: *Y esta vida está en su Hijo;* o sea, nos ha sido *dada a los creyentes con* y *en* su Hijo [58]. La vida eterna tiene su asiento y su fuente en el Hijo, que es «Autor de la vida» (Act 3,15): el Hijo de Dios encarnado, según exige el contexto, «lleno de gracia» (sinónimo de vida), de cuya plenitud todos hemos recibido (Jn 1,14), que da la vida eterna a quien le oye (Jn 5,24); no el Verbo antes de la encarnación, de quien se dice: «en El era la vida» (Jn 1,4), como pretenden algunos. Dios, al testificar de su Hijo, no sólo hace una declaración solemne de la dignidad oculta de Jesucristo, sino también una proclamación de Jesús como Salvador, obligatoria para nosotros, de modo que, al aceptarlo como tal, Dios nos regala con la vida eterna que se encierra en Cristo.

12 Es la última consecuencia y una deducción de lo anterior. Si en el Hijo está la vida, *el que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo, no tiene la vida.* Es una antítesis pregnante magnífica. Para subrayar con el mayor énfasis posible el papel decisivo de Cristo, emplea la fórmula que originariamente le sirvió para seña-

[57] La frase es decisiva. Su construcción es sintomática. El complemento directo va en cabeza para subrayarlo de modo visible. Literalmente suena así: «Vida eterna nos dio Dios».
[58] Cf. los giros Jn 3,15; 16,33; 14,30 (negativo). Cf. OEPKE: ThWNT II 539,15ss.

[13] Os escribo estas cosas a vosotros, que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis la vida eterna.

---

lar la perfecta comunión con Dios (2,23). Como la comunión con Dios sólo se puede alcanzar mediante la unión con Cristo, el «poseer a Dios» lo realiza Juan por el «poseer a Cristo» [59]. *Tener a Cristo* es tanto como estar unido a El por la fe y la caridad. Ese tiene *la vida* en el pleno sentido de la palabra. La locución está en estrecho paralelismo con la fórmula soteriológica del evangelio: *El que cree en el Hijo, tiene la vida eterna* (Jn 3,15.16.36; 20,31) [60]. Esta frase deberá resonar en los cristianos como grito de combate contra los anticristos (v.5-6), al mismo tiempo que como seguridad de que su fe había vencido al mundo (v.4).

13 Algunos modernos [61] lo consideran como la conclusión de la carta: unas palabras alentadoras que vienen a asegurar a los fieles la posesión de la vida eterna: *Estas cosas os escribí*. Es un aoristo epistolar, equivalente al perfecto o presente (cf. 2,21.26). *Estas cosas* se refiere a toda la epístola, no sólo a lo que antecede, particularmente a los últimos versos sobre la fe en el Hijo de Dios y la posesión de vida eterna, sino también a lo que sigue.

Para que sepáis: el fin que pretende es hacer plenamente *conscientes*, εἰδῆτε, a sus lectores de que poseen la salvación eterna, pues de la alegre consciencia de su posesión nace la fuerza para defender ese supremo bien. Y agrega la razón: ellos tienen fe, que es la condición fundamental para recibir esa vida divina, y precisamente fe en el *nombre*, es decir, en la persona del Hijo de Dios, portador de la vida divina (cf. Jn 1,12; 2,23; 1 Jn 3,23).

Epílogo. 5,14-21

Es la última perícopa. Para algunos es un *postscriptum* o apéndice, análogo al c.21 del evangelio, incluso de otro autor [62]. Las conjeturas llegan al extremo de suponer que no fue la misma mano la que hizo la adición al evangelio y a la epístola. Pero no pasan de conjeturas. En efecto, Tertuliano cita los v.16, 17 y 18 [63] y el v.21 [64]; y Clemente de Alejandría cita los v.16 y 17 [65], y los dos escritores mencionan a Juan por su nombre. Luego al final del siglo II esos versículos formaban parte de la epístola. Las hipótesis contrarias, suponiendo como improbables del apóstol la división de los pecados en «pecados de muerte» y «no de muerte» (v.16-17), lo tajante del v.19 y el aviso final contra la idolatría (v.21), no tienen gran

[59] «Tener a Cristo» es para H. Hanse una formación analógica: ThWNT II 823.

[60] La parte negativa de la antítesis, como en el v.10, tiene un sentido general e indefinido: «Todo el que no tenga; quien quiera que no tenga al Hijo». La adición «de Dios» que los mss. griegos agregan al «Hijo», no es ni fortuita ni pleonástica (Plummer): El que posee al Hijo, conoce que El es el Hijo de Dios; el que no lo posee, necesita recordar de quién es Hijo este Jesús que ha sido rechazado.

[61] Así Bultmann, *Redaktion von 1 Joh* 189ss.

[62] Así Bultmann, que atribuye a una «redacción eclesiástica» posterior estos últimos versos.

[63] *De pudic.* 19: ML 2,1074.

[64] *De corona* 10: ML 2,110.

[65] *Strom.* 2,15: MG 8,1003.

[14] Y ésta es la confianza que tenemos con El: que, si le pedimos

peso. En contra es de notar que la conexión de este pasaje con la primera parte del capítulo es tan íntima, que no hay razón para pensar en una adición a la obra original, hecha por el mismo Juan. Realmente la conexión es tan estrecha, que para algunos comentadores la verdadera conclusión son los cuatro últimos versículos, e incluso para otros sólo el verso final. El estilo y dicción, desde el principio hasta el fin, son joaneos; y en cuanto a las ideas, aquí reaparecen las fundamentales ya conocidas. Los dos temas que pueden llamarse nuevos: la súplica por el hermano pecador (v.16) y el aviso contra el culto a los ídolos (v.21), se explican por el curso peculiar del pensamiento joaneo, que progresa *asociativamente:* un pensamiento desemboca en otro por *asociación.* Esto nos daría la clave de la arquitectura de esta perícopa. Es unitaria, pero no es sistemática, como es usual entre nosotros. Hay una palabra que domina sobre las demás: οἴδαμεν, que se repite hasta cinco veces. Parece la voz del bajo de un concierto, sobre la cual se elevan figuras melódicas aisladas, que se atraen mutuamente. La voz del apóstol a través de οἴδαμεν quiere hacer conscientes a los lectores de su felicidad, al estar unidos con Dios en Cristo, y de las fuerzas divinas de que disponen, como la mejor defensa contra las influencias perniciosas de fuera (cf. 2,21-27) y como el más firme apoyo de su caminar en medio del mundo (cf. 2,12-17).

Comprende tres partes: *a)* confianza en la oración (v.14-17); *b)* la condición del cristiano (v.18-20); *c)* aviso contra los ídolos (v.21).

Confianza en la oración. 5,14-17

14 Lo primero que el apóstol excita en sus fieles es la *confianza* atrevida *con Dios.* Por cuarta y última vez toca la carta el tema de la osadía, παρρησία: dos veces al hablar del día del juicio (2,28; 4,17), otra al hablar de nuestro trato con Dios en la oración (3,21), y aquí (5,14). En este caso es una oración de intercesión. El amor a los hermanos nos impulsa a pedir por ellos. Es una locución típica joanea con αὕτη en cabeza: *ésta es la confianza que tenemos con El;* y ὅτι indicando el objeto de esa confianza: *que si le pedimos algo, nos escucha.* Esa seguridad descansa en la certeza de que seremos oídos: el «sabemos» que reclama el sentido, aparece en el versículo siguiente [66]. Con una limitación: siempre que nuestras peticiones sean *según su voluntad.* Sobre esta condición carga el acento de la frase. Ella señala al hijo de Dios el recto camino para que sea despachada probablemente su oración. Y en ella está la *novedad* que aporta la presente aserción. Recuerda el orar «como es debido» de San Pablo (Rom 8,26). El que pide para satisfacer las codicias (Sant 4,3) pide mal. En cambio, el que ora para «cumplir la voluntad de Dios», que decía el ciego de nacimiento (Jn 9,31),

[66] Ἐάν τι αἰτώμεθα indica una condición supuesta realizada. Equivale a «siempre que le pidamos algo, cada vez que le pidamos cualquier cosa».

«algo» según su voluntad, nos escucha; [15] y si sabemos que nos escucha en lo que le pedimos, sabemos que tenemos todo lo que le hemos pedido.

[16] Si alguno ve a su hermano cometer un pecado no de muerte,

---

ése es oído. *Oír* significa que Dios nos escucha y concede lo que le pedimos (Jn 11,42), y no sólo en los asuntos espirituales (cf. Jn 15,7), sino también en los temporales y privados (Jn 16,23). El justo es oído por la absoluta conformidad de su voluntad con la de Dios (cf. Prov 10,24).

15 Y no solamente la certeza de ser oídos, sino también la certeza de poseer ya las peticiones que hiciéremos a Dios.

La confianza equivale a un saber, a una experiencia personal de que nuestra oración es oída. A esa experiencia corresponde la certeza (otra vez οἴδαμεν) de que lo pedido lo poseemos ya. Ha habido un progreso real en el curso del pensamiento. La palabra *tener*, que el apóstol usa de preferencia refiriéndose a la comunión presente y real con Dios, la emplea también aquí. Con la misma seguridad con que el creyente *tiene* a Dios (2,23) y tiene la vida eterna (5,12), tiene él también todo lo que ha pedido, porque Dios en todo le da participación. Naturalmente, aquí se refiere a los bienes espirituales, porque se mueve en el círculo de la comunión con Dios, y porque de las cosas temporales carece cuando las pide. Esa fue la actitud de Jesús con su Padre (Jn 11,41-42), y es la que El quiere de sus apóstoles (Jn 16,26-27) [67].

16 Esa oración general se reduce ahora a la intercesión concreta y perentoria por el hermano pecador. El hermano es cualquier cristiano. El que intercede es también cualquier fiel. En la comunidad cristiana es una prerrogativa común a todos; no es algo reservado a los más conspicuos: patriarcas y profetas, como en el AT. El texto ofrece numerosas dificultades. La primera, el sujeto de los dos verbos αἰτήσει y δώσει. En griego son paralelos, y su sujeto debe ser el mismo: el creyente. Pero el hombre no puede dar la vida, y menos la eterna; eso sólo lo puede hacer Dios. El mismo Jesucristo, la vida eterna que da es la que recibió del Padre (cf. Jn 5,26; 10,29; 17,2). El creyente es poseedor, ἔχει, de la vida, pero no es dador de ella. Esta dificultad fue sentida desde antiguo por Tertuliano, San Hilario, San Ambrosio, y de ella se hacen eco muchos autores modernos, como Bonsirven, Schnackenburg..., quienes la obvian suponiendo que tiene lugar un violento cambio de sujeto: el que dará la vida es Dios; algunos mss. agregan «Deus»; o bien ponen el verbo en pasiva: «dabitur», como dice la Vg. Sin embargo, muchos comentadores (Brooke, Chaine, Büchsel, Ambroggi, Plummer...) admiten el mismo sujeto para los dos. En su favor está el pasaje paralelo de Sant 5,20: «el que convierte un pecador..., salvará su alma». Además nótese que no dice que le dará τήν ζωήν = la vida eterna, sino simplemente ζωήν = vida. Esa

[67] Ἐάν τι del v.14 tiene valor conclusivo: «puesto que». Es un vulgarismo en lugar de εἰ (cf. BDb 372 nota 1; ZERWICK, *Graec. bibl.* 231). Y ὅ ἐάν del v.15 es igual a ὅ τι ἐάν (cf. BDb 107 final y nota): «lo que pidiéremos».

pida y le dará vida [digo] a los que pecan no de muerte. Hay pecado

falta del artículo indica que no le dará la vida divina, sino sólo que en su línea restaurará o aumentará sus fuerzas. El futuro αἰτήσει tiene valor de imperativo = pida. Y va sin complemento: ὑπὲρ αὐτοῦ = por él, o sea, está usado absolutamente.

Otra dificultad es el cambio de número: del singular «a el» (le da vida) pasa inmediatamente al plural = «a los que pecan». Este participio es una aposición enfática, extraña, pero no rara en Juan (cf. 1 Jn 5,13; Jn 1,12). No hay, pues, que sustituirla por un singular, como hicieron algunos mss. y los tres autores citados: Tertuliano, Hilario, Ambrosio y la Vg, «peccanti». Este participio tiene un sentido restrictivo: eso vale «para los que han pecado, pero no de muerte».

La gran dificultad está en el concepto del pecado *ad mortem*. San Juan habla como de cosa conocida. Cuatro veces sale la expresión en este pasaje. ¿Qué significa? πρός con acusativo indica ordenación a la muerte, pero no sucumbir de hecho bajo sus garras (cf. Jn 11,4; 4,35). «Muerte», por su oposición al concepto joánico de «vida», significa la *muerte espiritual* eterna. Primitivamente, en el AT, «pecado de muerte» significaba una culpa, a la que se castigaba con pena de muerte (Dt 26,26) o con la exterminación (Núm 18,22). ¿Qué es «pecado de muerte»? Varias son las interpretaciones de los comentadores antiguos [68]. San Agustín es el que da la mejor interpretación: pecado *ad mortem* es el del hermano apóstata que combate la fraternidad, a condición (agregó más tarde) de que le sorprenda la muerte en ese estado de perversidad [69]. San Beda sigue a San Agustín: concretamente es el *pecado de los anticristos y falsos profetas*, que *se separaron de la comunidad cristiana para combatirla* [70]. Es la explicación que más concuerda con el tema general de la epístola. Ciertamente que era gravísimo el pecado de aquellos apóstatas obstinados, que negaban pertinazmente la filiación divina de Jesús, no amaban a sus hermanos, y, por tanto, tendían naturalmente a la muerte eterna. Esta es la opinión más extendida entre los modernos. La siguen Bonsirven, Chaine, Chorne..., pero no es tan segura. Tampoco se puede asegurar que designe la apostasía, el homicidio e idolatría, como sostiene Windisch; ni los pecados de la «vía de la muerte» de *Did.* 1-5, como cree R. Seeberg; ni la apostasía y desprecio de los mandamientos de Dios, que dice Poschmann. Tampoco se puede identificar sin más con los pecados contra el Espíritu Santo (Mt 12,31-37; Mc 3,29); ni con los pecados que la epístola a los Hebreos llama «irremisi-

[68] Tertuliano, después de haber caído en el montanismo, lo identificaba con los pecados irremisibles por la penitencia eclesiástica: homicidio, idolatría, apostasía y blasfemia (*De pudic.* 19 y 2: ML 1,1020 y 985). Tras él siguen numerosos Padres abundando más o menos en las mismas ideas: Orígenes (*Homil. in Ex.* X 3: MG 12,372), San Hilario (*In Ps.* 140,8: ML 9,828), San Ambrosio (*De paenitentia* 1,10: ML 16,480ss), San Juan Crisóstomo (*In Ps.* 49,7: MG 55,251), San Jerónimo (*Adv. Iovin.* 2,30: ML 23,328). A Lápide en su comentario trae amplia información y discusión.

[69] *De sermone Domini* 1,22,73: ML 34,1266; *Retract.* 1,19,7: ML 32,616.

[70] ML 93,117.

de muerte; de éste no digo que ruegue. [17] Toda injusticia es pecado,

---

bles» (6,4-8; 10,16-31), como hacen algunos exegetas, aunque guardan cierta analogía en su gravedad. Ni, en general, con el pecado mortal. Si Juan (16,9) llama a la incredulidad «el pecado» por antonomasia, la expresión absoluta «hay pecado de muerte», sin artículo, no permite restringir el «pecado de muerte» al de incredulidad. Pecado *non ad mortem*, al contrario, es una falta que por su naturaleza no conduce a la muerte. Pero no ha de equipararse a nuestro concepto, que es posterior, del pecado venial o pecado «cotidiano» de San Agustín, pues entonces no sería necesaria esta exhortación. Se trata más bien de la tibieza (cf. Ap 3,1s), que exige una conversión en regla.

El eje de interés de todo el período no está en la remisibilidad o irremisibilidad de tales pecados, en la posibilidad o imposibilidad de conversión de tales pecadores. Lo que en primera línea inculca San Juan es la oración por ellos. El no trata de la μετάνοια del hombre, sino de la disposición de Dios para el perdón por la intercesión fraterna. Los hermanos son en cierto modo «paráclitos» en la tierra, como Cristo lo es en el cielo (2,1). El versículo se glosaría así: «Si alguno ve a un hermano caer en la tibieza (pecado que no es de muerte), que ore y le alcanzará vida (= fuerzas); digo si caen en pecado que no es de muerte. Pues existe un pecado que tiende a la muerte. Por éste no digo que ruegue» [71]. Aunque la construcción es algo dura, el pensamiento del apóstol es claro: no manda orar por ese pecador, pero tampoco lo prohíbe. Tampoco dice que las oraciones que se hagan espontáneamente en favor de esos pecadores no sean oídas; ni afirma que existan pecados absolutamente imperdonables. Sólo exhorta a que pidan por los que caen en pecados que no son de muerte, porque su oración será eficaz [72]. En toda hipótesis, pecado de muerte designa no un acto, sino un hábito o estado pecaminoso libremente escogido, y en el que se persiste, o sea una oposición constante contra Dios. En el lenguaje de la epístola es la preferencia deliberada de las tinieblas frente a la luz, de la mentira contra la verdad, del mundo contra Dios.

17 Es una advertencia para que no se cometan fácilmente pecados «no de muerte».

Toda injusticia: cualquier descuido o desorden *es pecado,* y se ha de evitar solícitamente [73]. Aquí late una condenación de la doctrina gnóstica, que no tenía por pecado los defectos del cristiano. Para Juan no es una bagatela el desprecio de los mandamientos, usual entre los gnósticos.

Pero no todos los pecados son iguales: hay pecados por fragili-

[71] Nótese el cambio de verbo. Antes αἰτάω = pedir; ahora ἐρωτάω = rogar, menos suplicante (cf. Jn 14,16); la petición parece ahora tener cierto aire de presunción (PLUMMER).

[72] El papa San Gelasio dice: Hay un pecado «ad mortem» para los que perseveran en el mismo pecado; y hay un pecado «non ad mortem» para los que se alejan del pecado. Pero no hay pecado por cuya remisión no ruegue la Iglesia o que por su divina potestad no pueda absolver en los que se alejan de él o perdonar en los que hacen penitencia (D 167).

[73] Πᾶσα delante de ἀδικία indica una acción concreta, no un estado general (contra BAUER).

pero hay pecado no de muerte. [18] **Sabemos que todo nacido de Dios**

dad, que basta confesarlos para que se nos perdonen. Negarlos es una herejía: son los *pecados no de muerte*. He aquí una refutación anticipada del rigorismo de los montanistas y novacianos [74].

Condición del cristiano. 5,18-20

El curso de la epístola hacia su fin no es rápido. Ideas ya conocidas se vuelven a subrayar y a condensar en estos tres versículos [75]. Los tres empiezan por el término sobresaliente οἴδαμεν, *sabemos*, que expresa la certeza confiada y alegre de la condición cristiana [76] (cf. 5,13). El apóstol se siente *uno* con los cristianos; forman un «nosotros» en la afirmación y en la negación: en la unión con Cristo y con Dios y en la separación del pecado, del mundo y del maligno [77].

18 La mención del pecado le lleva a recordar algo esencial en la condición ideal del cristiano: su impecancia. Afirma en términos generales el hecho de que *no peca*, no que no pueda pecar, por tener una naturaleza superior, como decían los gnósticos. Frente a las tesis heréticas de 1,8.10 alienta el mismo tono exhortatorio a no pecar de 2,1. Si el cristiano no peca, es porque *ha nacido de Dios*, es ónticamente otro en virtud de su nacimiento de arriba (cf. Jn 1,12; 3,3.5; 1 Jn 2,29; 3,1.9; 5,1); lleva en sí el nuevo principio de vida del Espíritu divino (Jn 3,6; 1 Jn 3,9). El perfecto *ha nacido* indica que perduran en él los efectos de la generación divina adoptiva; y el presente *no peca* expresa con énfasis que vence el pecado, que debe y puede vencerlo cooperando con las fuerzas que le da la gracia (1 Jn 2,29; 3,7; 4,7).

Esa categórica aserción se confirma por el giro positivo que sigue: *antes bien el que nació de Dios, se guarda a sí mismo*. Es una frase difícil. Hay doble lección en dos palabras: γεννηθείς y γέννησις; ἑαυτόν y αὐτόν. Críticamente valen las primeras: γεννηθείς y ἑαυτόν. Las segundas parecen ser una simplificación [78]. Γεννηθείς puede referirse: *a)* al cristiano; *b)* o bien a Jesucristo. Modernamente muchos la refieren a Jesucristo [79]. Así dan diferente significado a los dos términos diferentes: γεγεννημένος = el cristiano, y γεννηθείς = Jesucristo. Pero se opone la gran objeción de que en

[74] Autores como Harnack y Büchsel omiten la negación οὐ delante de πρὸς θάνατον, siguiendo algunos mss. y versiones latinas; pero está exigida por la crítica textual. La conjunción καί que une 17a y 17b tiene sentido adversativo: «pero» (cf. BDb 442,1).

[75] En estos últimos versículos, dice Haupt, tenemos un énfasis final, exponiendo los principios fundamentales de la epístola: la comunión con Dios a través de Jesucristo; que esa comunión nos protege del pecado, y que ella nos pone en total oposición con el mundo.

[76] Este οἴδαμεν no recuerda ningún conocimiento íntimo escatológico (Geheimwissen), como dice gratuitamente Preisker.

[77] Este triple «sabemos» concuerda con el «sabemos» de Jn 21,24, y confirma la idea de que ambos son de la misma mano del apóstol.

[78] Siguen ἑαυτόν Weiss, Soden, Merk, Volgels. Y γέννησις la siguen Cromacio de Aquilea (ML 20,339), la Vulgata (que traduce «sed generatio Dei conservat eum», lo que supone que es el mismo germen vital, la gracia [3,9] quien lo guarda), y entre los modernos Harnack. En contra están Lagrange y la mayoría.

[79] Wohlenberg, Loisy, Plummer, Büchsel, Bonsirven, Charue, Ambroggi...

no peca, sino que el nacido de Dios se guarda a sí mismo, y el maligno no le toca. [19] Sabemos que somos de Dios, mas el mundo entero está

---

ningún otro pasaje se nombra así a Jesucristo, y, además, aquí cuadra muy mal en el contexto. Parece más sugestiva la interpretación que lo refiere al cristiano. Así los dos participios, el primero en perfecto y el segundo en aoristo, se refieren al mismo sujeto: el cristiano (cf. Jn 1,13; 3,3-5). Así lo entendieron los comentadores griegos, y entre los modernos Schnackenburg y Bauer. No hay dificultad, pues el participio de aoristo sólo indicaría el hecho de la generación divina: «El que nació una vez de Dios».

En cuanto al pronombre, los que leen αὐτόν dan dos interpretaciones: una pasiva y otra activa. Para los primeros, el papel del cristiano es meramente pasivo. Son los que refieren γεννηθείς a Jesucristo. Traducen así: «el nacido de Dios» (= Jesucristo) lo guarda (a él, αὐτόν, al cristiano). Es la interpretación de la Vg: «generatio Dei conservat eum» = «la generación (γέννησις) divina, la semilla divina, lo guarda». Schnackenburg, en cambio, piensa en una actitud del cristiano plenamente activa; y el pronombre αὐτόν lo refiere a Dios. Su versión es: «El que nació de Dios (el cristiano), le es fiel (= se mantiene fiel a Dios)». Pero esta locución es muy singular. Existe una tercera versión, la de los que leen ἑαυτόν, quienes atribuyen al cristiano una actitud reflexiva: «se guarda a sí mismo». Más que reflexiva, supone una actitud precavida y, por tanto, de colaboración con Dios. Es la de los comentarios antiguos. Y nos parece la mejor: en la impecancia del cristiano cooperan la intervención salvadora de Dios y la respuesta solícita del hombre.

Esa es la razón de que *el maligno no le toque*. Sobre el hombre unido con Dios, el demonio no tiene poder ninguno. Lo cual no quiere decir que el cristiano esté libre de tentaciones; éstas mostrarán la flaqueza del enemigo ante el poder del creyente.

19 Sin conjunción ninguna enuncia el segundo hecho de que los cristianos tienen certeza: *Sabemos que somos de Dios y que todo el mundo yace bajo el malo*. Como de costumbre, las divisiones no son nítidas. Eso que dice, en parte está ya anticipado en el versículo anterior; y ese versículo anterior en parte está repetido en éste. «Ser de Dios» es el resultado de «nacer de Dios» (v.18a) y de «permanecer en Dios» (v.18b); y «yacer bajo el Maligno» (v.19b) equivale a «ser tocado de él» (v.18c). Aparecen de nuevo los dos bandos irreconciliables: Dios y el mundo. Y cada bando con su caudillo: Dios y el demonio [80]. La oposición no es exacta, pues no dice que el mundo sea del Maligno, como los cristianos son de Dios; eso supondría una unión física y una como generación. Solamente dice que domina al mundo, abarcándole todo. «Todo el mundo» significa la Humanidad pecadora, todos los hombres que han rehusado la salud de Cristo y han caído bajo el poder de Satanás. Es la palabra negra que designa a aquellas comunidades del Asia Menor

[80] El Malo aquí es masculino, no neutro, por el paralelo con el v.18 y su antítesis con Dios, el «Verdadero» (v.20).

sujeto al maligno. [20] **Pero sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al Verdadero; y esta-**

---

que habían caído en herejía, idolatría y odio a sus hermanos. Κεῖμαι encierra la idea de yacer en tierra, inmóvil, paralizado, muerto por el pecado.

20 Enuncia el tercer hecho de que tienen conciencia los cristianos. En los dos versículos anteriores, el creyente, como hijo de Dios, estaba cierto de progresar bajo la protección divina hacia la impecabilidad de Dios, mientras que el mundo incrédulo yace bajo el poder del demonio. Ahora *sabe* por revelación divina, con una ciencia iluminada por la fe, que su condición privilegiada de cristiano se debe a Cristo. Al cristiano, por la naturaleza divina que ha recibido en herencia y por la lucha moral contra el pecado en que se debate, le separa del mundo un abismo cada vez más profundo. Incluso en la esfera intelectual, en la que los gnósticos creían tener la supremacía, el cristiano, por la gracia de Cristo, es superior. Por primera vez aparece el Hijo de Dios como adversario de Satán. Así llega al máximo tanto el contraste entre la comunidad cristiana y el mundo dominado por Satán como la certeza jubilosa de nuestra victoria sobre él (el tercer οἴδαμεν). La conjunción adversativa δὲ indica esa oposición = «pero», al mismo tiempo que resume a modo de conclusión = «y» (cf. Heb 13,20.22)

Los cristianos se saben salvados por Cristo de dos maneras: primero, por su venida en la encarnación, y segundo, por su unión viva con El. *El Hijo de Dios ha venido* al mundo (Jn 16,28). Esa es la esencia de la fe cristiana (4,2; 5,6). Ese hecho histórico decisivo se expresa con un término de enorme resonancia religiosa, ἥκει, que los sinópticos reservaban para la parusía. Sólo aparece en otro caso y unido a ἐξῆλθον en Jn 8,42. Ese acontecimiento se produjo ya en el tiempo, pero sus efectos se dejan sentir en los que creen: ἥκει encierra la idea de «está aquí».

Y el primer efecto de esa epifanía (1,2) es que *nos ha dado la* διάνοια, o facultad de reconocer al Verdadero. Διάνοια designa una inteligencia nueva, un poder o aptitud especial del entendimiento para percibir las cosas sobrenaturales[81]. El contenido de esa ciencia sobrenatural es el conocimiento de Dios. No es un conocimiento especulativo, sino un conocimiento unitivo, anticipativo de la visión; una adhesión total del hombre a Dios por la fe, el amor y la obediencia [82]. Literalmente «que nosotros podamos continuamente reconocer» (γινώσκομεν). Lo que subraya con énfasis es la *apropiación* o *posesión* de ese conocimiento. Γινώσκειν es más que hallar al único Dios verdadero; es entrar en la comunión con Dios (cf. 2,3.13; 3,1; 4,6.7). A Dios lo llama *el Verdadero* (Jn 17,3; 7,2.8) ὁ ἀληθινός; una expresión peculiar con que en el judaísmo distingue al Dios verdadero de los dioses falsos, a que aludirá en

---

[81] Διάνοια sólo se usa en San Juan. Ἵνα con indicativo designa el objeto de διάνοια (cf. Jn 17,3).

[82] Cf. J. ALFARO, *Cognitio Dei et Christi in Io:* VD 39 (1961) 89.

mos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el Dios verdadero y la vida eterna.

---

el v.21 (cf. 2,8); no designa al que no puede mentir (Tit 1,12). Dios es el Verdadero, genuino, por excelencia, porque es el principio y la fuente de toda luz, de toda verdad.

Esa unión con Dios se reafirma aún con más claridad en la oración siguiente: *Y estamos en el Verdadero,* en su Hijo Jesucristo [83]. No sólo tenemos la capacidad de «reconocer a Dios», sino que *estamos,* nos encontramos de hecho ya en comunión de vida con El. Este «estar en Dios» recibe realidad *por y en Jesucristo.* Aun cuando aparezca como una aposición, el giro significa «en cuanto que, en la medida en que nosotros estemos incorporados a su Hijo Jesucristo». Esa locución final, *en su Hijo Jesucristo,* es una abreviación intencionada que pone en lugar prominente el nombre completo *Jesucristo* (cf. Jn 17,3; 1 Jn 1,3; 3,23; 5,6a.13). Jesucristo no es sólo el que revela al Padre (5,20 b; Jn 1,18), sino también el que da la vida (1,2; 5,11), el continuo mediador cerca del Padre (1,3c; Jn 1,16; 14,10.23; 17,21). Con ello se expresa con máxima claridad lo más típicamente cristiano, el principio cristológico, por decirlo así, de la teología joánica. Todo lo que los cristianos poseen de dones reales divinos, «verdad, gracia, vida, espíritu», se lo deben al Hijo, y precisamente porque es el Hijo unigénito de Dios, de cuya plenitud todos hemos recibido (Jn 1,16).

Una última aserción explica por qué Jesús nos une a Dios: porque *El es el Dios verdadero y la vida eterna* [84]. A Cristo se aplica ahora el mismo predicado «verdadero» que antes se aplicó a Dios. Esto ha dado lugar a disputas. Pero no hay que atormentarse mucho para hallar el recto sentido: en la teología joánica se aplica a veces un predicado divino a Jesucristo (Jn 1,1; cf. 1,18; 20,28). En este pasaje, el «sensus plenior» llega a un grado extraordinario, pues el artículo delante de «verdadero» indica que hay plena identidad sin limitaciones. Y esto no sucede por casualidad al final de la carta, en la cima de esa conciencia victoriosa de la fe, como tampoco es casual el que en el evangelio al principio (1,18) y al final (20,28) irradie la luz de la divinidad de Jesús en todo su esplendor. Precisamente porque Jesús es el «verdadero Dios», cercano y accesible en su figura humana, es también «vida eterna». La falta del artículo indica que este predicado le corresponde como algo ilustrativo de su esencia: Jesucristo es vida eterna para nosotros los creyentes (cf. 5,11).

Todo el v.20 forma una unidad cerrada, un pequeño compendio de cristología joánica. La comunión con Dios ha llegado a ser para nosotros una realidad permanente por y en Jesucristo. Aquí tenemos la testificación más clara y más enérgica de la divinidad de

[83] Es una oración independiente del ἵνα anterior. La Vulgata la traduce como dependiente: «et simus in vero Filio eius».

[84] El pronombre οὗτος se refiere indudablemente a Jesucristo. Pero lo ponen en duda Harnack, Holtzmann-Bauer, Brooke, Windisch, Dodd. Bultmann atribuye la frase a un «imitador».

21 **Hijitos, guardaos de los ídolos.**

Jesucristo. No solamente es Hijo de Dios, sino el Dios verdadero y Vida eterna.

21 La epístola no termina con un saludo o buen deseo, como es lo usual, sino con una advertencia extraña: *Hijitos, ¡guardaos de los ídolos!* Desde las alturas de la comunión con Dios, el apóstol desciende a la realidad, en la que no escaseaban formas variadas de idolatría que se infiltraban entre los cristianos; sobre todo el culto a los emperadores (cf. Ap 2,14.20; 9,20; 21,8; 1 Cor 5,2; 10,1-7; Gál 5,12). Εἴδωλα significa más bien los dioses paganos. No usa el verbo τηρεῖν (5,18), sino φυλάσσειν (2 Tes 3,3). Los dos los usa Juan en 17,12 (cf. 12,25.47). El imperativo de aoristo hace más perentoria la advertencia: «Una vez por todas guardaos y no tengáis nada que ver con los ídolos». El uso del reflexivo ἑαυτά con la voz activa, en lugar de la voz media, da más fuerza a la orden de tener cautela y esfuerzo personal. La construcción es frecuente en Juan (1,8; 3,3; Jn 7,4; 11,33.55; 13,4; 21,1; Ap 6,15; 8,6; 19,7). Con este grito de alarma, el apóstol cierra la epístola, tan vibrante de afecto y tan rica de doctrina. Algunos códices latinos ponen un «amén» final.

SEGUNDA Y TERCERA EPISTOLAS DE SAN JUAN

INTRODUCCION

Carácter literario

Después de la 1 Jn se encuentran en el canon del NT dos breves escritos, llamados las epístolas menores de San Juan. A pesar de su brevedad, su forma epistolar es muy marcada. Responden claramente a la estructura de la carta propiamente dicha, pero al modo cristiano, tal como se encuentra en San Pablo [1]. En efecto, tienen un protocolo, que indica el nombre del remitente y el de los destinatarios, con los saludos correspondientes; y un escatocolo o despedida. Se diferencian, además, de la primera en que no son anónimas: las dos aparecen suscritas por «El Anciano» (El Presbítero), que es el apóstol San Juan. No se dirigen a un grupo de comunidades, sino está destinada cada una a una sola iglesia. La de 2 Jn se llama «Dama Electa». La 3 Jn se dirige a un cristiano llamado Gayo, de una de las comunidades de Asia Menor. Tiene un carácter más personal.

Autenticidad

Las dos son del apóstol Juan. Lo demuestran:

A) *El testimonio de la tradición.*—Dada su brevedad y el carácter estrictamente personal de 3 Jn, no debieron difundirse tanto como otros escritos del NT. Su calidad de simples billetes o esquelas de circunstancias, sin gran doctrina dogmática o moral, contribuyó a que pasaran fácilmente inadvertidas para los primeros recopiladores de los escritos canónicos. A pesar de ello, los datos de la tradición que nos han llegado a su favor desde la mitad del siglo II son más que suficientes: 1) El *Canon de Muratori* (c.160), después de haber hablado de 1 Jn en la línea 26ss, en la línea 68ss dice: «superscriptio Ioannis duas in catholica habentur»; lo que probablemente hay que leer así: «suprascripti Ioannis duae praeterea inter catholicas epistolas habentur». Por lo menos conocía dos epístolas de Juan. 2) San Ireneo († 202), que en las cuestiones referentes a San Juan goza de especial autoridad, cita dos veces la 2 Jn y como obra de Juan discípulo del Señor, a saber: 2 Jn 7,11 [2]. E Ireneo era discípulo de San Policarpo, discípulo de San Juan. El segundo parece utilizar en su *Epístola ad Filip.* 7,1 la 2 Jn 7. 3) Clemente de Alejandría cita 1 Jn 5,16, diciendo: «Juan en su epístola mayor»... [3]. Luego parece conocer otra carta menor. 4) En el mismo Oriente

[1] Cf. O. Roller, *Das formular der paul. Briefe:* BWANT IV 6 (1933) 57ss.
[2] *Adv. haer.* I 16,3; III 16,8: MG 7,633.927.
[3] *Stromata* II 16,76: CB II 148. MS 8,1003.

son citadas las dos epístolas menores explícitamente por San Dionisio de Alejandría [4], San Atanasio [5], San Gregorio Nacianceno [6], San Epífanio [7], el Concilio de Laodicea, c.60 (hacia 360-365), San Cirilo de Jerusalén [8]. 5) Tertuliano, en Africa, parece citar 2 Jn 7 en *De carne Christi* [9]. El Concilio de Cartago de 256, en el que un obispo, Aurelio, citó como de la Sagrada Escritura 2 Jn 10s. El canon de Mommsen, de hacia el 360, enumera también las tres epístolas de San Juan. Y el concilio plenario de Hipona de 393 y los Cartaginenses de 398 y de 419 citan también las tres epístolas [10].

Frente a esos testimonios unánimes encontramos los silencios de San Cipriano, de Teodoro de Mopsuestia y de San Juan Crisóstomo. Y las dudas de Orígenes, de Eusebio, de San Jerónimo y de Anfílocuo de Iconio († hacia 400). El primero, Orígenes, nos transmite las dudas, que él no compartía, sobre la autenticidad de 2 y 3 Jn [11]. Eusebio, cerca de un siglo después, supone las dos epístolas del apóstol en su *Demonstratio evangelica* [12], que antes en la *Historia Eccl.* [13] las había atribuido a Juan el Presbítero. San Jerónimo se hace eco de las dudas críticas de su tiempo, para después utilizarlas como canónicas y escritas por el apóstol Juan [14]. Anfílocuo de Iconio manifiesta el mismo desacuerdo [15]. Pero todas esas incertidumbres cesaron hacia el siglo v. Solamente después en el siglo XVI resucitaron aquellas tergiversaciones con los reformadores Lutero, Ecolampadio, Calvino y sobre todo con Erasmo e incluso Cayetano. La cuestión quedó definitivamente resuelta el 8 de abril 1546, por el Concilio de Trento en su sesión IV, que definió [16] como de fe el canon de los libros sagrados, entre los que cuentan las tres epístolas de San Juan.

B) *La crítica interna.*—Ha llegado a las conclusiones siguientes: 1.º A atribuir las dos epístolas a un autor único. Son dos hermanas gemelas. La semejanza de lengua, de estilo, de las fórmulas empleadas; la identidad de su principio y de su fin, indican que el autor de las dos es el mismo. Sólo varía la parte central, porque su materia es diversa. Incluso se ha hecho la equivalencia de una carta con otra versículo a versículo [17]: 2 Jn 1 = 3 Jn 1; 2 Jn 4 = 3 Jn 3 y 4; 2 Jn 12 = 3 Jn 13 y 14; 2 Jn 13 = 3 Jn 15. Además, el autor de las dos se llama «El Anciano» (El Presbítero). 2.º A atribuirlas al mismo autor de la 1 Jn. Entre la 2 Jn y la 1 Jn, las semejanzas son también abundantes. En la sinopsis hecha por Chaine se ve que

[4] Cf. Eusebio: HE VII 25,11.
[5] *Epist. fest.* 39: MG 26,1437.
[6] *Carm.* I 12,37. MS 37,474.
[7] *Haer.* 76,5. MS 42,562,
[8] MG 33,500; Ench. Bibl. n.10.
[9] ML 2,791.
[10] Cf. Ench. Bibl. 3 n.16-20.
[11] *In Iohannem* 5,3: CGS IV 101 (fragmento conservado por Eusebio en HE VI 25,7-20).
[12] III 5,88: MG 22,216.
[13] III 25,3: MG 20,270.
[14] *De vir ill.* 9,18: ML 23,625 y 637, y *Ad Paul. Epist.* 53,8: ML 22,548.
[15] *Carm.* Liber II 2,8.
[16] Ench. Bibl. n.57-60.
[17] Un elenco de las semejanzas de las dos epístolas entre sí, con la 1 Jn y con el cuarto evangelio, Chaine, I 232-235.

casi todos los versos de la 2 Jn tienen su paralelo en la 1 Jn. Así, cf. 2 Jn 1 y 1 Jn 3,18; 2 Jn 2 y 1 Jn 2,14; 2 Jn 5 y 1 Jn 2,7; 2 Jn 7 y 1 Jn 4,12; 2 Jn 9 y 1 Jn 2,23. Entre 3 Jn y 1 Jn, las semejanzas son menores, por su materia diversa; pero en ella se encuentran expresiones joaneas características. Así, cf. 3 Jn 1 y 1 Jn 3,18; 3 Jn 3 con 1 Jn 1,6.7; 2,11; 3 Jn 11 con 1 Jn 3,6.10. Bonsirven dice que para entenderlas debemos colocarnos en la atmósfera doctrinal de la gran epístola. Y críticos tan serios como Puech, fundándose únicamente en las razones literarias, llegan a concluir con seguridad la identidad de autor de las tres epístolas [18]. 3.º Y a atribuirlas al mismo autor del cuarto evangelio. En efecto, muchas locuciones típicas joaneas se encuentran en el evangelio y en las cartas. P.ej., «andar en la verdad» (2 Jn 4,9; 3 Jn 3 cf. con Jn 8,31; 18,19; 12,46); «Cristo vino en carne» (2 Jn 7 cf. con 1 Jn 4,2); «no os escribo un mandato nuevo, sino el que tenemos desde el principio» (2 Jn 5 cf. con 1 Jn 2,7 y Jn 13,34); «sabes que nuestro testimonio es verdadero» (3 Jn 12 cf. con Jn 8,14; 21,24). Es tal la semejanza con el evangelio, que Chaine ha llegado a decir que «las tres epístolas forman un bloque con el cuarto evangelio. En ellos se encuentra la misma teología expresada en el mismo estilo y en la misma lengua».

Todo esto clama la identidad de autor de todos estos escritos joaneos. La genuinidad apostólica de estas dos epístolas menores es, pues, un corolario del origen apostólico de la 1 Jn y del evangelio.

La objeción principal que se le ha hecho a esta afirmación es que el autor se llama a sí mismo «El Anciano», Ὁ Πρεσβύτερος. Diversos críticos modernos, como Harnack, Von Soden, Bousset, Brooke, Windisch, Charles..., se apoyan en ese título para negar la autenticidad apostólica y joanea de las cartas, pues creen que ese título no convenía a un apóstol. Con ello reproducen las dudas e incertidumbres que refieren Orígenes, Eusebio y San Jerónimo. Todas nacían de una exégesis poco segura de un proemio bastante discutido de Papías de Jerusalén, que hablaba de otro Juan Presbítero, distinto del apóstol, y la presunción aumentaba por la existencia de un doble sepulcro de Juan en Efeso. Pero el sentido obvio del texto de Papías [19] es que la voz πρεσβύτεροι en plural se aplica a los apóstoles Andrés, Pedro, Felipe, Tomás y Juan, de los que el autor tuvo alguna noticia directa o indirecta; y en ese contexto el término ὁ πρεσβύτερος, en singular, se atribuye a Juan, discípulo del Señor, para distinguirlo de otro discípulo del Señor de nombre Aristión. Para el obispo de Hierápolis, por tanto, el término «presbítero» en ese contexto es sinónimo de apóstol. Y el único entre los presbíteros, discípulos de Cristo, que sobreviven y dan testimonio (λέγουσιν) en la época en que Papías recibe esas informaciones, es Juan, el presbítero por excelencia, o sea el apóstol, a quien ese título cuadra magníficamente no sólo por su ancianidad, sino sobre todo por su dignidad. En las comunidades cristianas primitivas había colegios de «presbíteros», pero jamás la

[18] A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* I (París 1928) 438.
[19] Eusebio: HE III 39,3; Funk, I 352.

expresión concreta «el Presbítero», con artículo, designó en su origen a ningún miembro particular del «presbyterium». Y si el término designase una función jerárquica, debería seguirse de un nombre propio para distinguirse de los demás. Pero, además, al fin del primer siglo el nombre era común y de amplio significado. «Presbíteros» y «epíscopos» parecen términos equivalentes en la literatura de los Hechos y de las Epístolas paulinas, para indicar, o bien simples sacerdotes, o bien los que han recibido la plenitud de sacerdocio (obispos). Por eso no llama la atención, antes es fenómeno normal, que el apóstol San Pedro, escribiendo a los presbíteros, se llame a sí mismo συμπρεσβύτερος (copresbítero) (1 Pe 5,1) y San Pablo se dé a sí mismo el calificativo de πρεσβύτης (anciano) en la epístola a Filemón 9. Luego es natural que San Juan, ya de edad tan avanzada, que era voz corriente entre los discípulos que no moriría antes de la venida del Señor (Jn 21,23), se llame a sí mismo ὁ πρεσβύτερος «el anciano» por excelencia, y ése llegue a convertirse en nombre propio suyo, perfectamente conocido de sus fieles. Esto revela también su modestia y discreción; en vez de nombrarse directamente, recurre a un circunloquio. «El discípulo a quien Jesús amaba» del evangelio, en las cartas menores es «El Anciano». Ya Dionisio de Alejandría [20] notó esta reserva del autor y vio en ella un argumento a favor de la unidad de autor de las epístolas y el evangelio [21]. Además, la autoridad que le conceden las cartas conviene muy bien al apóstol superviviente de los Doce. En efecto, él tiene el derecho de visita sobre sus iglesias; les da órdenes, las juzga, las alaba, se reserva el derecho de intervenir directamente; su palabra no se discute (el caso de Diotrefes, orgulloso y rebelde, es claramente una excepción). Y, además, si no hubiesen sido de Juan, seguramente esos dos billetitos no se habrían conservado, como dice Chaine. En definitiva, ese título «El Presbítero» milita en favor de la tesis tradicional.

Canonicidad

Las epístolas segunda y tercera de Juan son deuterocanónicas, porque desde su origen no fueron consideradas por todos como inspiradas; pero al fin la Iglesia las consideró como verdadera y auténtica palabra de Dios, y los Concilios Tridentino y Vaticano las declararon libros inspirados. Eusebio de Cesarea las incluye en su canon entre los escritos «antilegomena» (discutidos) [22].

Los testimonios a favor de su canonicidad ya se han citado antes.

Tiempo y lugar de composición

Nada se sabe cierto. Como 2 Jn es un resumen de 1 Jn, se supone escrita un poco después de la 1 Jn. De la 3 Jn no consta nada. Luego ambas se debieron de escribir entre el año 95 y el 100.

[20] Eusebio: HE VII 25,7-11.

[21] Cf. Chaine, p.237. Sobre el presbítero Juan y sus relaciones con el apóstol, cf. P. Ambroggi: ScCatt 69 (1930) I 301-314.389-396. Sobre todo el problema, cf. R. Schnackenburg, p.263-267.

[22] HE III 25,3. Cf. M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du NT* (París 1933) p.87-92.

El lugar fue probablemente Efeso, donde, según es tradición, consignada por San Ireneo, vivió San Juan los últimos años de su vida. Efeso era la cabeza política de la provincia romana de Asia, y en lo eclesiástico la metrópoli de las iglesias de aquella región. Algunos, como Vrede, han pensado que el apóstol dirigiera esas cartitas desde otra iglesia cercana, durante alguna visita, pues en las dos habla de su próxima llegada (2 Jn 12; 3 Jn 13ss).

Aparte se reseñan los destinatarios y división propia de cada carta.

Bibliografía selecta

Además de los estudios generales, consígnanse aquí en particular:

P. Ambroggi, *Giovanni Apostolo e Giovanni Presbitero: une persone o due?:* ScCatt 69 (1930) I 301-314.389-396; B. Bresky, *Das Verhältnis des 2 Joh zum 3 Joh* (Münster 1906); F. J. Dölger, *Domina Mater Ecclesia und die «Herrin» in 2 Joh:* AntCh 5 (1936) 211-217; H. J. Gibbins, *The Second Epistle of St. John:* Exp VI 6 (1902) 228-236; *The Problem of the Second Ep. of St. John:* Exp VI 12 (1905) 412-424; E. Haenchen, *Neuere Literatur zu den Johannesbriefen. Das Problem des 2. und 3. Joh:* TR 26 (1960) 267-291; J. Marty, *Contribution à l'étude des problèmes johanniques. Les petites épîtres II et III Jean:* RevHR 91 (1925) 300-311; R. Schnackenburg, *Der Streit zwischen dem Verfasser von 3. Johannesbrief und Diotrephes, und seine verfassungsgeschichtliche Bedeutung:* MüTZ 4 (1953) 18-26; W. A. Schotwell, *An historical and exegetical Study of II and III John* (Dis. South. Bapt. Seminary 1950); H. H. Wendt, *Die Beziehung unseres 1 Joh auf den 2 Joh:* ZNTW 21 (1922) 140-146; *Zum 2. und 3. Joh:* ZNTW 23 (1924) 18-27; A. Feuillet, *Introd. a la Biblia* II (Herder 71-Barcelona 1965) 628-633.

SEGUNDA EPISTOLA DE SAN JUAN

Destinatario

Está dirigida a ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, «Electa Dama» y sus hijos. Las hipótesis, como la de A Lápide, que identifican esa destinataria con una noble cristiana llamada «Electa» o «Kyria» (Señora), insigne bienhechora de la comunidad, o en cuya casa se reuniesen los cristianos, no se pueden sostener a la luz del contexto. Ese nombre simbólico designa a la Iglesia, o bien a la Iglesia universal o mejor a una iglesia particular. Dom Chapman piensa en Roma a causa del paralelismo con 1 Pe 5,13; pero por el contexto se dirige a una iglesia particular de la provincia de Asia, personificada como señora o esposa del Señor (Cristo). El nombre de *Señora* es un nombre honorífico que le conviene a la Iglesia como sociedad espiritual y esposa de Cristo. Y el de *Electa*, porque se compone de elegidos por Dios.

En favor del sentido colectivo abogan: el uso tanto del singular (v.4.5.13) como del plural (v.6.8.10.12) al dirigirse el apóstol a ella; el que todos los fieles amen a sus hijos (v.1); el que algunos de sus hijos (algunos cristianos) haya encontrado Juan que caminan «de verdad» (v.4); el que su hermana (otra iglesia local) sea llamada también «la Elegida» (v.13). San Pedro llamaba también a la Iglesia romana con el título de «Coëlecta» (1 Pe 5,13).

Ocasión y fin

Por las recomendaciones que hace, se supone que a esta iglesia amenazaban los mismos seductores y anticristos y los mismos errores doctrinales y morales que trata en la 1 Jn. En efecto, «muchos no confiesan a Jesús venido en carne» (v.7); otros «van más allá y no se mantienen en la doctrina de Cristo» (v.9).

Y con ocasión de la visita que le han hecho algunos de los miembros de esa iglesia elegida (v.4), consolando su corazón de padre por el buen ejemplo de vida cristiana que daban, les escribe esta carta para mostrar su vivísima alegría y al mismo tiempo ponerlos en guardia contra las falsas doctrinas de los seductores. Aunque tenía muchas cosas que decirles y esperaba hablarles personalmente pronto en su visita pastoral, su celo y amor de padre se adelanta impaciente con estos avisos «en papel y tinta». Su contenido, tan semejante al de la primera epístola, hace de este billete un precioso resumen de ella.

[1] El presbítero a la Señora Elegida y a sus hijos, que amo en verdad; no sólo yo, sino también todos los que han conocido la verdad, [2] a causa de la verdad, que permanece en nosotros y estará en nosotros

---

CAPITULO UNICO

Salutación. 1-3

La inscripción o protocolo de la carta denuncia la personalidad del autor dentro del modelo usual de las cartas cristianas. San Juan sigue el modelo paulino, cambiando el título de apóstol por su título honorífico «el Anciano» (el Presbítero). Está dirigida a la «Señora Elegida» y a sus hijos. Con ese nombre designa a alguna de las iglesias de Asia, que Juan regía desde la metrópoli de Efeso. La falta de artículo delante de «Domina Electa» y la ausencia de alguna connotación específica de esos fieles han hecho suponer a algunos que fuese una carta circular para las diversas comunidades de Juan [1]. El sentido colectivo se impone, porque también en el Apocalipsis están personificadas las diversas iglesias de Asia Menor (Ap 2-3); la carta se dirige a esa «Kyria» tanto en singular como en plural (v.12-13), como Isaías al hablar a Sión y a sus moradores (c.44-45).

1 A esos fieles [2] Juan los ama sinceramente, con un amor auténtico. Y como esa expresión joanea guarda cierta analogía con la fórmula paulina «en Cristo» (Rom 16,3.7.10), ese amor «de verdad» del Anciano sería un «amor en Cristo Jesús» (Bonsirven, Spicq); o mejor un amor «con una verdadera caridad» (Westcott, Brooke, Dodd, Spicq), un auténtico ágape, un amor santo; el amor que 1 Jn 5,1 definía como el lazo de unión entre todos los hijos del Padre celestial. A las notas de respeto y de fervor, de amistad y de entrega, de benevolencia y de generosidad, que encierra el concepto de «ágape», se une la de «solidez»: «profundamente» que es el sentido bíblico de «verdad». Es, por tanto, una dilección propiamente divina, asimilada humanamente por el apóstol (ἐγώ) [3]. *Pero no sólo yo, sino también todos los que han conocido la verdad* os aman así. Ese efecto respetuoso y delicado, en Dios (1 Jn 4,21; 5,1), os lo tienen también todos los cristianos que han llegado a conocer con un conocimiento unitivo y vital la Verdad, que es Dios.

2 La razón profunda de ese amor recíproco es sobrenatural: *Por la verdad que permanece en nosotros*, como un principio vital (1 Jn 2, 24; 3,15). No es sólo la verdad objetiva, la Revelación, que se abraza con la fe; sino también la verdad subjetiva o la certeza de que van por el camino grato a Dios (cf. Ef 1,6), que es la dulce esperanza que alienta al apóstol. Esta es la verdad, la divina realidad, que *estará con nosotros para siempre* (1 Jn 1,8; 2,4), lo mismo que la

[1] Cf. AMBROGGI, p.215. Sobre el uso de las cartas circulares en la antigüedad, cf. A. VITTI, *S. Paolo: conferenze bibliche* (Roma 1937) p.230.
[2] El relativo está en masculino, concordando «ad sensum» con el neutro τέκνα.
[3] Schnackenburg ve en ἐν ἀληθείᾳ un sinónimo del adverbio ἀληθῶς.

para siempre. [3] **Con nosotros será la gracia, la misericordia y la paz**

«vida» (cf. 1 Jn 3,15) y el Espíritu de verdad (Jn 14,7). La «palabra» de Dios y la «vida» de Dios se pertenecen mutuamente. Por eso Juan gusta de los giros «gracia y verdad» (1,14.17), «espíritu y verdad» (4,23), la «verdad y la vida» (14,6). Este sentido «plenior» es el que tiene aquí «verdad». En cuanto que es la verdad revelada, contenida en la doctrina de Cristo, es deber del cristiano mantenerse en ella (v.9); en cuanto que llena al hombre del ser y de la vida de Dios, se puede decir de ella que «permanece en nosotros». Esta expresión: «y estará con nosotros para siempre», es una oración independiente (como 1 Jn 3,1). Como todo lo que pertenece al reino de Dios, la verdad permanece eternamente [4]. La compañía de la preposición μετά hace aparecer a la Verdad casi personificada. Algunos (Büchsel) han visto ahí una alusión al Espíritu Santo, principio de Verdad (Jn 15,26; 16,7) y de caridad (1 Jn 4,7-8). Pero el cambio con ἐν ha sido sólo para variar (cf. Jn 14,16).

3 Es la salutación o augurio, con la particularidad de que, más que un deseo, expresa la certeza de caminar en la verdad y la esperanza de permanecer siempre en ella. Esa esperanza confiada y segura se transmite al lenguaje, que ha sustituido la forma optativa, usual al principio de las cartas (como lo ha interpretado la Vg, «sit»), por el futuro con valor de imperativo: «será», que expresa una orden enérgica, a la que no se opone ninguna contradicción [5]. Y no sólo manifiesta su libertad de espíritu rompiendo las fórmulas epistolares estereotipadas en el uso de las formas verbales, sino también en los bienes que se desean a los lectores: San Juan no sigue el saludo profano χαίρειν ni su sustituto paulino χάρις καί εἰρήνη; él emplea aquí la tríada: gracia, misericordia, paz, que sólo se encuentra en 1 y 2 de Timoteo [6]. La gracia no es la alegría en sentido profano; χάρις en el NT comprende todas las gracias de la salvación [7]: es el don de Dios. La «misericordia» evoca la disposición benévola de Dios respecto de todas nuestras miserias espirituales y temporales, que nos regala gratuitamente la salvación (cf. Ef 2,4; Tit 3,5; 1 Pe 1,3). Y la «paz» entre los cristianos tiene una resonancia mayor que el saludo judío: designa el complejo de los bienes mesiánicos (Is 52,7), el gran bien mesiánico de la salvación; el don de la reconciliación que nos ha dejado Jesucristo, y el mundo no puede dar (Jn 14,27); el que da una seguridad sobrenatural en medio de las pruebas del mundo (Jn 16,33). Esos dones no son un simple deseo para sus lectores. La lección «con nosotros», que está en los mejores códices, indica la unidad espiritual del autor con los lectores: para todos es cierta la promesa de «gracia, misericordia, paz».

[4] La misma aserción hace del Paráclito (Jn 14,16; cf. además 6,51; 8,35; 11,26; 1 Jn 2,17). Esa locución εἰς τόν αἰῶνα es típicamente joanea. En los escritos joánicos se presenta doce veces.

[5] Ese uso del futuro en lugar del imperativo es más conforme con el «lenguaje legal» del AT (BDb 362).

[6] La pareja «gracia y misericordia» se encuentra en Sab 3,9; 4,15; «misericordia y paz», en Gál 6,16; Jds 2.

[7] Cf. Jn 1,16; Rom 5,15; 1 Cor 1,4; 2 Cor 4,15.

de parte de Dios Padre y de Jesucristo, el Hijo del Padre, en verdad y amor.

Todos esos dones nos vienen del Padre y del Hijo. En vez de ἀπό, que es la preposición usual en San Pablo, emplea παρά, que es más joánica y señala más la procedencia que la causalidad (cf. Jn 1, 14; 6,46; 8,26.40; 15,15; 16,27). La adición «y de parte de Jesucristo, el Hijo del Padre», nos indica: 1.º La consustancialidad de las dos personas divinas. San Beda comenta: «Juan... atestigua que también de Cristo, como de Dios Padre, proviene la gracia, la misericordia y la paz, y para demostrarlo igual y coeterno al Padre, dice que cuanto puede dar el Padre, puede darlo también el Hijo» [8]. Parece un eco del discurso de la Cena, en que Jesús afirmaba que El y el Padre enviarían al Espíritu Santo (Jn 14,26; 15,26). 2.º Que Jesús es el Hijo unigénito y por excelencia del Padre. Se afirma, por tanto, su divinidad no sólo por su acción divina de dar gracias de salvación, sino también por la denominación «Hijo del Padre». 3.º El giro joaneo «el Hijo del Padre», en vez del paulino «nuestro Señor», alude a la venida del Hijo de Dios al mundo como portador del don divino de la salvación. En efecto, en otros escritos, Juan dice que el Padre envió al Hijo para ser propiciación por nuestros pecados (1 Jn 2,2), para darnos la vida (1 Jn 5,12) y la verdad (Jn 1,17). 4.º Ahí se percibe también el matiz joaneo peculiar: La paz que Jesucristo nos ha traído del Padre es algo que el «mundo» no conoce (Jn 14,17; 16,33). 5.º Los bienes mesiánicos son específicamente divinos, puesto que proceden de Dios y nos los ha traído el Verbo encarnado, «lleno de gracia y de verdad, de cuya plenitud todos hemos recibido» (Jn 1,14-16).

La última frase *en verdad y caridad* es superflua y algo enigmática. Difícilmente se puede aplicar ese doble giro ni al Padre ni al Hijo [9]. Mejor parece referirse al desarrollo de sus bendiciones divinas en los cristianos auténticos, que se caracterizan por esas dos notas: la «verdad», que designa la verdad religiosa objetiva, o también la subjetiva, que es la fe ortodoxa en la Revelación [10]; y la dilección fraterna. Fe y caridad, entendidas, pues, como disposición de alma (Chaine) y como ejercicio (Ambroggi). En quien cree y ama, la gracia divina se dilata. La frase, por lo demás, sirve de puente. A la palabra «verdad», que resonaba en sus oídos (v.1.2), se añade la «caridad», porque de las dos juntas va a tratar en seguida.

[8] ML 93,121.

[9] Büchsel y Moffat refieren esas palabras a Jesucristo, por comparación con Jn 1,14.17. Pero, además de difícil, eso sería muy singular. La preposición ἐν hay que entenderla en sentido modal (BDb 219,4).

[10] Cf. I. DE LA POTTERIE, *L'arrière-fond du Thème johannique de la vérité:* Studia Evangelica p.285.

[4] Me alegré mucho de encontrar entre tus hijos quienes caminan de verdad, según el mandamiento que hemos recibido del Padre.

[5] Y ahora te ruego, señora—no como escribiéndote un manda-

Cuerpo de la epístola. 4-11

Despés de captarse la benevolencia (v.4), entra en el tema. Este trata sobre la caridad y la verdad, u ortodoxia de la fe frente a los falsos doctores. Comprende tres partes: 1) exhortación a la caridad (v.5-6); 2) advertencia contra los falsos doctores (v.7-9); 3) ruptura con los herejes (v.10-11).

4 La «captatio benevolentiae», ordinaria en las cartas, no la formula al modo paulino de acción de gracias a Dios, sino expresando sus sentimientos personales: *Me he alegrado muchísimo* [11]. *Al encontrar* en Efeso, probablemente con ocasión de alguna visita que ellos le hicieran (cf. 3 Jn 3) [12], *algunos de tus hijos*. No hay en sus palabras ningún reproche disimulado (he encontrado a algunos, no a todos), sino más bien una alabanza: a todos los que me he encontrado, aquí o al visitar las iglesias... *Caminar en verdad* es un semitismo, por observar una conducta evangélica o vivir según los mandamientos (cf. 1 Jn 1,6-7; 2,6-11). 'Ev ἀληθείᾳ no significa «en la verdad», sino *realmente*, de verdad [13]. Así lo exige la falta del artículo [14]. Para ese caminar rectamente, los cristianos, como el mismo Jesús, *hemos recibido mandato del Padre* (cf. Jn 10,18; 12,49; 14,31; 15,10), y un mandato dado externamente a todos, no individualmente a cada uno en forma de inspiraciones interiores. La palabra ἐντολή sin artículo y el aoristo ἐλάβομεν, en contexto con el v.6, indican que se trata de un mandato genérico. Su contenido es muy posible que sea amplio y se extienda tal vez a la fe en Cristo y al amor fraterno (1 Jn 3,23). Καθῶς (= según) alude a la perfección de la obediencia: «tan perfectamente como». Toda la carta pone de manifiesto que esos fieles caminan en la luz, como exige (cf. 1 Jn 1,7; 2,3s.24.17) el mandato del Señor.

5 Con suma delicadeza, el apóstol les exhorta a la caridad mutua. Después de alabar la vida ejemplar—«de verdad»—que llevaban algunos (v.4), se dirige con habilidad, por medio de la fórmula καὶ νῦν, tan joanea (cf. 1 Jn 2,28), a toda la comunidad, a la que apostrofa de nuevo «Señora» y les ruega, ἐρωτῶ, que observen el mandato del Señor. No es una carga *nueva* (1 Jn 5,3), sino el gran mandamiento que ellos poseen *desde el principio* de su inicia-

[11] El aoristo ἐχάρην es probablemente ingresivo.

[12] Εὕρηκα podría entenderse también de un «hallazgo espiritual» al ver las buenas disposiciones de aquellos cristianos, corroborado por el uso del perfecto, que indicaría lo permanente y estable de ese hallazgo.

[13] Así opinan Büchsel, Schnackenburg y García de Orbiso, en contra de la mayoría: Ambroggi, Bonsirven, etc.

[14] El empeño de Windisch de equiparar ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν con ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν (1 Jn 1,7) falla por la falta del artículo. Sin artículo se construyen la mayoría de los giros formales con preposiciones (cf. BDb 255) o las enumeraciones de pares de conceptos (cf. BDb 252). En este caso, si significase «en el conocimiento de la verdad», «en la recta fe», no podría faltar el artículo.

miento nuevo, sino el que tenemos desde el principio—que nos amemos unos a otros. [6] Y el amor consiste en que caminemos según sus mandamientos. El mandamiento está, según habéis oído desde el principio, en que caminéis en el amor.

---

ción en el cristianismo. Emplea casi las mismas palabras que en 1 Jn 2,7. Pero aquí se incluye él en el plural *tenemos* [15]. Tal vez late la intención de exhortarles a una caridad fraterna no sólo entre los miembros de la comunidad, sino también con él, «el Anciano», que encontraría algunas dificultades con ellos. También ese recuerdo de la tradición podía interpretarse como una censura velada contra el afán de novedades de los falsos maestros [16].

6 Inmediatamente piensa el apóstol en el sentido *demostrativo* de la caridad. La caridad es esencialmente manifestación de amor, que se demuestra en la observancia de los mandamientos. Usa de la fórmula predilecta *y ésta es la caridad*, es decir, en esto consiste o en esto se demuestra la caridad. ¿En qué? ¿En lo que precede o en lo que sigue? Los autores discrepan. Si se refiere al versículo anterior, esa caridad designa el amor mutuo. Ἀγάπη estaría íntimamente en relación con ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Esta es la opinión de Brooke, Windisch, Büchsel (que lanza un puente hacia el v.11s, muy difícil de probar). Pero, si atendemos a su semejanza con 1 Jn 5,3, esa caridad se refiere al amor hacia Dios. Es la interpretación de Camerlynck, Vrede, Chaine, Charue, Orbiso. Otros autores, Westcott, Ambroggi, han intentado con cierta razón unir las dos referencias: es amor del prójimo y amor de Dios. Otros, como Bonsirven y Schnackenburg, comparando este texto con 1 Jn 4,7, sostienen que la caridad no se refiere aquí especialmente ni a uno ni a otro; designa de un modo general la esencia del amor, la participación genérica en Dios-amor, que es el alma misma de la vida cristiana (cf. Jn 17,26); ese amor que se traduce no en vacíos encarecimientos de palabras (1 Jn 3,18) ni en ilusas gnosis de visionarios, sino en realidad «de obra y de verdad», como dice el texto: «en caminar según sus mandamientos». Los dos conceptos están estrechamente unidos.

Esta última interpretación es la única que explica bien la aparente tautología final. *Este es el precepto: que caminéis en él* (amor). El paso del plural «mandamientos» al singular resume en uno, el de la caridad, todos los mandamientos de Dios: ése es el precepto por excelencia (Jn 13,34). La discusión se centra en el giro ἐν αὐτῇ del final: ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε. Ese *en él*, ¿se refiere al precepto? Así lo ha entendido la Vg, que traduce «in eo», y algunos modernos: Brooke, Büchsel, Ambroggi: «Tal es el mandamiento en el cual debéis caminar»; pero la traducción exacta en ese caso sería: «Este es el mandamiento, que caminéis en él». Otra interpretación es la de

[15] En griego, imperfecto εἴχομεν; en la Vulgata, perfecto «habuimus». Es un imperfecto durativo y *de conatu* (cf. 1 Jn 2,7). Sobre el orden, algunos códices facilitan el sentido, diciendo ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι = escribiéndote un mandato nuevo.

[16] Nótese cómo estos v.4.5.6 giran alrededor de un único pensamiento: el amor mutuo, mientras externamente se entrelazan por palabras semejantes: «el mandamiento» (v.4 y 5); «amemos» (v.5); «el amor» (v.6a); «los mandamientos» (v.6a); «el mandamiento» (v.6b).

7 Porque salieron al mundo muchos seductores, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Este es el seductor y el anticristo.

Charue, que adopta la lección más fácil de algunos mss.: καθὼς... ἵνα ἑαυτῇ...: «Tal es el mandamiento, que, así como lo habéis aprendido desde el comienzo, marchéis por él», conformándoos con sus consignas. El acento cargaría sobre la comparación «como...» El sentido es bueno; pero el texto no está bien fundado. Parece mejor cargar el acento sobre el verbo «caminad», colocado en posición preferente al final. Y referir «en él» al amor, pues del amor tratan fundamentalmente estos versos: «éste es el precepto [precisamente esto es lo que exige, o en esto consiste]: como lo habéis oído desde el principio; que marchéis [realmente] en él [amor]». Así lo interpretan Calmes, Camerlynck, Belser, Bonsirven, Chaine, Dodd, Vrede, Spicq, Schnackenburg, etc. [17]. En todo caso, lo que el autor subraya es la efectividad del amor. «Caminar [realmente] según el mandato que recibimos del Padre» (v.4), «caminar según los mandamientos de Dios» (v.6a) y «caminar [efectivamente] en el amor» (v.6b) son variaciones del mismo pensamiento.

Advertencia contra los falsos maestros. 7-8

7 Por medio de la conjunción causal ὅτι (= porque) muestra su preocupación, como si dijera: Os recuerdo vuestra obligación de amaros mutuamente y de obedecer a los mandamientos de Dios, *porque* hay *muchos seductores*, que se *han extendido* por *el mundo* y están penetrando en vuestras comunidades, para atacar de raíz esa obligación vuestra. Son los que llamó «seudoprofetas» en 1 Jn 4,1. Y como allí, son numerosos, han invadido todo el mundo, κόσμος, desarrollando una activa propaganda. Su herejía se formula como en la 1 Jn (4,2): *No confiesan que Jesucristo vino en carne*, es decir, niegan el Verbo encarnado [18]. El segundo hemistiquio repite en singular dicha denominación: *éste es el seductor*, y, como aclaración, agrega el calificativo [19] conocido *el anticristo*. Designan el mismo personaje. El artículo indica que se trata de una figura escatológica conocida: ese anticristo anunciado para el fin de los tiempos, ejerciendo ya su influjo satánico por medio de esos maestros de herejías, que en 1 Jn 2,18 llamaba «anticristos». Aquéllos seducían, πλανῶντες (v.26), como éste. Es, pues, el mismo adversario de Cristo, visto como personaje colectivo (Ambroggi) y espiritualizado a través de las actuaciones heréticas coetáneas (Windisch). El término

[17] Cf. una construcción semejante en Jn 13,34, donde la segunda oración con ἵνα recoge la primera, y, motivada por la oración καθὼς..., incluye καὶ ὑμεῖς. Parecido es también Jn 17,21. En el texto 2 Jn 6, ἵνα equivale a un infinitivo epexegético (cf. ZERWICK, *Graec. bibl.* n.290), como declaración o explicación de αὕτη ἐστίν. Por lo demás, no importa que originariamente haya estado ἵνα antes o después de καθὼς ni que sea simple o repetido. Sobre el uso de ἵνα en S. Juan, cf. H. RIESENFELD, *Zu den johanneischen* ἵνα*-Sätzen*, en *Studia Theologica* 19 (1965) 213-220.

[18] El participio de presente ἐρχόμενον = que viene, equivale al participio de pretérito ἐληλυθότα = que ha venido, de 1 Jn 4,2.

[19] El artículo ante un nombre predicado alude a algo o alguien conocido. Cf. BDb 273.

[8] Miraos a vosotros mismos, para que no perdáis lo que habéis trabajado, sino que recibáis un salario entero. [9] Todo el que se adelanta y no permanece en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios. El que per-

---

πλάνος completa la serie de nombres condenatorios de los falsos maestros: mentirosos (1 Jn 2,22), seductores (1 Jn 2,26), falsos profetas (1 Jn 4,1), impostores (2 Jn 7), anticristos (1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7).

8 Esa advertencia se apoya en una motivación sobrenatural: *Tened cuidado de vosotros mismos* (cf. Mc 13,9) *para que no perdáis lo que habéis ganado con tanto trabajo.* La vida cristiana es como un trabajo duro que merece una recompensa (Jn 4,36; Mt 12,46). Si permanecen fieles hasta el final, la *recompensa* será *plena;* en cambio, el que se deja seducir habrá trabajado en vano (1 Cor 15,2; Gál 3,4; 4,2; cf. Mc 9,41; Mt 10,42). La imagen está tomada del trabajo manual penoso. Pero ἐργάζεσθαι no está usado en sentido literal; no es más que una imagen para designar el esfuerzo o la perseverancia en la fe, lo que hay en ésta de voluntario y humano. Es el mismo sentido de Jn 6,27-29. La inversa positiva: *sino recibid el salario completo,* lo confirma. Esta era una locución usual entre los judíos (cf. Rut 2,12). Esa recompensa plena es la vida eterna, que se les ha prometido (cf. 1 Jn 2,25; Jn 6,27). La frase tiene un alcance escatológico ya desde el comienzo. El guardarse de los falsos profetas de los últimos días, lo repite también Mc 13,9; 13,5 [20].

9 Explana lo que se juegan: nada menos que la posesión de Dios. A diferencia de los cristianos que se mantienen fieles a la enseñanza de la tradición, que habían oído «desde el principio» (v.5.6), los herejes *van más allá,* sobrepasan los límites de la doctrina de Cristo [21]. No les basta el evangelio ni la catequesis cristiana. Pretendían ir más allá, y superarlos con una ciencia (gnosis) más sublime. Son tan avanzados, que ya no atienden a los principios elementales; y eso no es progreso, sino apostasía.

La doctrina de Cristo, según éste sea un genitivo subjetivo u objetivo, significa, o bien la enseñanza que Cristo predicó y confió a sus apóstoles (Jn 7,16; 18,19; 1 Jn 2,22), o bien lo que el catecismo enseña sobre Cristo [22]. Más teológico y más de acuerdo con el pensamiento joánico es pensar que se trata de la enseñanza del mismo Cristo (genitivo subjetivo). Es el que siguen la mayoría de los modernos y el más conforme al uso de la lengua. En el evangelio de Juan, Cristo habla de su doctrina (7,16), y el pontífice Caifás le

[20] El verbo *trabajar,* unos lo ponen en primera persona y otros en segunda. La lectura más difícil es la primera persona, y ésta es la que habría que seguir. Pero, según la crítica textual, ha de preferirse la segunda persona. Esta lección es la de la Vg y la que siguen Merck, Vogels, Bover, v. Soden, v. Tischendorf, Harnack, y entre los modernos comentadores, Windisch, Büchsel, Dodd, Bonsirven. Se inclinan por la primera persona Westcott-Hort, B. Weiss (E. Nestle), Lagrange (crit. text. 538), y entre los comentadores, Brooke, Chaine, Charue.

[21] El sentido exacto de προάγειν se especifica por la locución siguiente: «y no permanece». Alude, pues, a lo avanzados y progresivos que eran aquellos gnósticos.

[22] Sostienen que es genitivo objetivo Windisch, que piensa en un «canon de la verdadera fe» a la manera de Ef 4,31 o Heb 6,2; y Rengstorf, que entiende, sin fundamento, la palabra διδαχή como una forma bien conocida de hablar de Cristo: ThWNT 2,167,4s.

manece en la doctrina tiene también al Padre y al Hijo. [10] Si alguno

---

preguntó «por su doctrina» (Jn 18,19). La palabra «Cristo», en lugar de Jesús o de Jesucristo, es la usual en las fórmulas de fe. San Juan hace frente a los herejes con la autoridad de Cristo.

Y el juicio condenatorio es fortísimo: esos apóstoles «progresistas» no tienen la comunión con Dios. *No tienen a Dios* equivale a «no tiene la comunión divina». La frase es muy parecida a la de 1 Jn 2,23 (cf. 5,12). Coinciden en la forma antitética, en la repetición de la misma idea en forma negativa y positiva, en el sentido enfático del pronombre οὗτος, en el uso absoluto de los términos «Padre» e «Hijo», en que el Padre anteceda al Hijo, cuando se esperaría lo contrario. La locución *tener a Dios* del v.9 se sustituye en v.9b por *tener al Padre y al Hijo*. Con ello el apóstol demuestra —comenta San Beda—que el Padre y el Hijo son el mismo verdadero Dios, y desenmascara el engaño de los que niegan que el Hijo sea Dios o afirman que es posterior o menor al Padre» [23]. Con ello indica también la idea fundamental de que la comunión con Dios sólo se alcanza por el Hijo (1 Jn 2,23; 5,12).

Ruptura con los herejes. 10-11

San Juan prohíbe el contacto con esos herejes, pues eso sería hacerse cómplices de ellos. Y él lo cumplió prácticamente.

Dice San Policarpo, según cuenta San Ireneo [24], que «Juan el discípulo del Señor, habiendo entrado en el baño en Efeso y habiendo visto allí a Cerinto, se salió afuera sin bañarse, diciendo: Huyamos, no sea que el baño se hunda, ya que en él se encuentra Cerinto, el enemigo de la verdad. Y el mismo Policarpo, encontrándose un día con Marción, que le decía: ¿No me reconoces?, le respondió: Reconozco al primogénito de Satán». San Ignacio de Antioquía también avisa a sus fieles severamente contra los falsos maestros *(Eph.* 7,1; 8,1; 9,1; *Smyrn.* 4,1; 5,1; 7,2). Y, en general, esa prohibición de contacto con los falsos hermanos es común en la Iglesia primitiva (cf. Jds 23). Para justipreciar como es debido esa actitud, tan dura, hay que ponerse en el ambiente del apóstol. Entre los orientales, el saludo no era un simple gesto de urbanidad, sino un signo de simpatía, un deseo religioso de paz (cf. Mt 10,13; Lc 10,6) [25].

10 *Si alguno viene a vosotros:* construido con indicativo y εἰ, indica que el hecho es real; los propagandistas del error vienen efectivamente a las casas de los fieles pidiendo hospitalidad, con intenciones perversas. *Y no trae esta doctrina,* o sea no profesa que Jesús es el Hijo de Dios encarnado (v.7), no lo recibáis, como es vuestro deber (1 Cor 9,4s), ni lo saludéis. Literalmente «no le digáis: χαίρειν: Ave...»

[23] ML 93,112.
[24] *Adv. haer.* 3,3,4: MG 7,853.
[25] Cf. BRUN, *Segen und Fluch* p.109.

viene a vosotros y no trae esta doctrina, no le recibáis en casa y no le saludéis; [11] porque el que saluda comulga en sus malas obras.

[12] Aunque tengo muchas cosas que escribir, no quise hacerlo en papel y tinta; mas espero ir a vosotros y hablaros de viva voz, para que nuestro gozo sea pleno.

[13] Te saludan los hijos de tu hermana Elegida.

---

11 Nos da la razón de esa prohibición. Pues el que lo saluda, comulga, *se hace cómplice de sus malas obras*. Κοινωνεῖν con dativo es más que participar; es hacerse solidario de los bienes o males de otro (cf. Rom 15,17; 1 Pe 4,13; 1 Tim 5,22). El adjetivo «malas», al final de la frase, acentúa su cualidad perversa. Esas «malas obras» son especialmente las dirigidas contra la fe en Jesucristo. Propiamente aquí no se habla de excomunión, aunque Bonsirven y Ambroggi lo interpreten así.

Conclusión y saludos. 12-13

12 Esos son los avisos principales y más urgentes. Las demás cosas, y son muchas las que tiene por escribirles, las deja para su próxima visita. El prefiere decirlas de viva voz a trasladarlas al papel y la tinta [26]. *Y así nuestra alegría será plena* [27]: el encuentro de Juan con sus cristianos será un motivo de gran alegría recíproca. También Pablo deseaba ver a los romanos «para consolarse mutuamente por la fe vuestra y mía» (Rom 1,12).

13 El saludo final es sobrio. Recurre de nuevo a la metáfora de la «Señora» y sus hijos y le envía saludos *de parte de los hijos de su hermana igualmente Elegida*, o sea los miembros de la iglesia desde donde escribe, seguramente Efeso. «El apóstol—dice San Beda—, que niega el saludo a los adversarios de la verdad, a fin de corregirles, saluda a los elegidos en la persona de los elegidos, para que crezca cada vez más la paz y la caridad recíproca entre los fieles» [28]. Algunos mss. posteriores agregan por analogía con las cartas paulinas: La gracia sea contigo (con vosotros). Amén.

[26] «De viva voz» traduce la locución del AT «de boca a boca». Χάρτης, significando «papel», sólo se emplea aquí en NT. Ἐβουλήθην es un aoristo epistolar.

[27] Algunos mss. dicen ὑμῶν = de vosotros. Parece preferible la lectura ἡμῶν = de nosotros, nuestro. Así la alegría es de todos. Y no hay que buscar semejanzas con 1 Jn 1,4, como intenta Brooke. Ni tampoco pensar en un plural literario, como en 3 Jn 9b, que designe sólo al autor, que dice Schnackenburg.

[28] ML 93,122.

TERCERA EPISTOLA DE SAN JUAN

Destinatario

Está dirigida a Gayo, que por el contexto resulta ser un cristiano ferviente y virtuoso, a quien alaba grandemente por la ayuda prestada a los misioneros enviados por el apóstol. Era un hombre influyente en una de las iglesias del Asia Menor, seguramente de las mencionadas por Ap 2-3. Junto a Gayo menciona a otros dos personajes: Diotrefes y Demetrio. El primero debería de ser el jefe de la comunidad. Contagiado de las doctrinas de los seudoprofetas y celoso de su autoridad, no quería someterse a la autoridad del apóstol, rechazaba a sus enviados y excomulgaba a los cristianos que los acogían en su casa. Demetrio era uno de esos emisarios de Juan, seguramente el portador de la carta.

Ocasión y fin

El apóstol ya había enviado una carta a aquella iglesia, pero sin fruto (v.9). Ahora hace una nueva tentativa a favor de ella, enviando nuevos misioneros y anunciando su próxima visita (v.10.14). Y escribe no al jefe de la iglesia, que interceptaría nuevamente esta otra carta suya, sino a su hombre de confianza, Gayo. En este billete confidencial y familiar le recomienda siga teniendo hospitalidad y caridad con sus enviados, mayormente extranjeros. Billetes de este género se recuerdan en los Hechos (18,27) y 2 Cor (3,3) [1].

Verosímilmente Demetrio traía el encargo de sustituir a Diotrefes en el gobierno de aquella cristiandad, o bien de instituir jefe de la misma a Gayo. En las listas episcopales de las *Constituciones Apostólicas* [2], no aparece ningún Diotrefes entre los primeros obispos de Asia; aparecen, en cambio, un Gayo como obispo de Pérgamo y un Demetrio de Filadelfia. Pero sobre ese documento hay ciertas reservas.

Gratuitamente, Harnack y otros modernos han querido ver en 3 Jn un testimonio de la lucha entre el espíritu representado por Diotrefes, y la organización unitaria con que «el Anciano» apóstol pretendía mantener bajo su dependencia y control las iglesias efesinas [3].

Argumento

Bajo las recomendaciones personales de la forma externa late en el fondo insistente la idea de la «verdad» en Gayo (v.3-4), en Demetrio (v.12), en los misioneros (v.7-8). Esto nos hace pensar en las luchas doctrinales de las dos cartas anteriores. La situación aquí denunciada, ¿es menos peligrosa porque no menciona los an-

[1] Cf. A. Vitti, *S. Paolo: Conferenze bibliche* (Roma 1937) p.230.
[2] 7,46: MG 1,1053.
[3] A. von Harnack, *Ueber den 3. Johannesbrief:* Texte und Untersuchungen, T 15 cuad.3.

[1] El presbítero al queridísimo Gayo, a quien amo de verdad. [2] Queridísimo, deseo que en todos los órdenes te vaya bien y ten-

---

ticristos, como en las dos cartas precedentes? No hay razones suficientes para suponerlo. Como tampoco eso basta para deducir que ésta sea la primera carta de las tres [4].

CAPITULO UNICO

Salutación. 1-2

Después de la dirección: *El Anciano al carísimo Gayo,* viene el saludo ritual: *En todo te deseo prosperidad y salud.*

1 Es la dirección más breve de todas las cartas del NT. Por ello es la más semejante a todas las cartas privadas que se nos conservan de la época grecorromana. Consta únicamente del nombre del remitente y del destinatario. No existe verdadera «salutatio», o deseos de bendición; éstos se incluyen en los deseos de prosperidad material del v.2. En cambio, no faltan los deseos de paz al final (v.15). «El Anciano» es el mismo de la segunda epístola: el apóstol Juan. Esta autodesignación en una carta tan cariñosa y tan fraternal (v.15) acusa la extraordinaria personalidad del autor, a quien esa denominación corresponde de modo tan especial y exclusivo por su edad y dignidad. Gayo no se sabe con certeza quién fue. Ese nombre era muy común en el mundo grecorromano. En la vida de San Pablo aparecen tres personajes con ese nombre: uno en Corinto (1 Cor 1,14), probablemente el mismo hospedador de Pablo en Roma (Rom 16,23); otro de Macedonia, compañero de viaje de Pablo (Act 19,29), y otro Gayo de Derbe (Act 20,4). Ninguno de los tres se puede identificar con el de 3 Jn. Probablemente pertenecía a alguna de las iglesias del Asia Menor, a la cual Juan ya había escrito brevemente (v.9). Este escrito tal vez sea la 2 Jn. Lo cierto es que este Gayo era el centro de un círculo de amigos (cf. v.15), un cristiano destacado y fiel al apóstol y a sus consignas, a pesar de la terrible oposición del jefe de aquella cristiandad (v.9-10). El no parece que tuviera cargo ninguno eclesiástico. Por su fe y su caridad fue elegido como destinatario de la carta. Juan le llama «amado» o «carísimo». Y se lo repite hasta cuatro veces en esta breve epístola. Era el calificativo que empleaba Pablo con sus discípulos, y generalmente lo usaban los cristianos entre sí. Tal vez dirigido a Gayo signifique el mayor aprecio que le tenía el apóstol, como expresamente hace constar a continuación: *al que amo sinceramente.* Ἐν ἀληθείᾳ subraya la verdad y sinceridad de su amor (cf. 2 Jn 1). Le ama no sólo por su fidelidad a la fe (v.3 τῇ ἀληθείᾳ), sino por su eficaz amor fraterno (v.6 τῇ ἀγάπῃ).

2 El amor espiritual, unido a su afecto paterno, hace que se interese también por la salud física de su «dilecto». *En todas cosas,*

[4] Un resumen desde el lado protestante de las diversas explicaciones de la epístola, E. HAENCHEN: ThRs 26 (1960) 267-291; del lado católico cf. R. SCHNACKENBURG: MüTZ 4 (1953) 18-26.

gas salud, como la tiene tu alma. [3] Porque me alegré mucho en la venida de algunos hermanos que dan testimonio de tu verdad, como efectivamente andas. [4] No tengo alegría mayor que oír que mis hijos andan en la verdad. [5] Queridísimo, obras fielmente en todo lo que

---

en todos los órdenes o respectos, *hace votos*, εὔχομαι (que la Vg traduce «orationem facio»), le desea prosperidad y salud. Prosperidad corresponde al griego εὐοδοῦσθαι, que significa *irle bien* a uno en sentido general. El deseo de salud es una fórmula cortés; no es que Gayo padeciese ninguna enfermedad, como insinúan Ambroggi y Bonsirven. La adición *como prospera* (le va bien a) *tu alma* sirve para dar más fuerza a lo dicho. Es un modo de hablar típicamente joaneo (cf. 1 Jn 2,18-27; 3,2-23; 2 Jn 4,6; Jn 19,40). Lo que le desea, es verdad: Gayo espiritualmente está muy bien. El «alma» designa al interior del hombre, cuya salud espiritual es la más importante. La frase supone una alabanza de Gayo, que llevaba una vida espiritual intensa.

Elogios de Gayo. 3-8

Al tiempo que le felicita por su fe viva y por su caridad manifiesta le exhorta a la perseverancia en la ayuda a los misioneros.

3 Dice el motivo de saludo tan cariñoso: *Pues han venido algunos hermanos*, seguramente algunos misioneros itinerantes que, después de su misión en la comunidad de Gayo, volvieron y dieron testimonio de la vida cristiana que éste llevaba. El apóstol se ha *gozado* en extremo por ello. La *verdad* que testifican no es solamente la ortodoxia de Gayo y su conocimiento de la revelación (2 Jn 1), sino también su caridad constante y su «caminar según el mandato recibido del Padre» (2 Jn 4). Esta «verdad» es, por decirlo así, la vertiente humana visible de aquella «realidad» divina que habita en el nacido de Dios (cf. 1 Jn 1,8; 2,4; 2 Jn 2). Es la adecuada respuesta moral a aquella gracia divina. Ese testimonio se corrobora por la afirmación del apóstol: «como efectivamente marchas: *como así es*, como (καθὼς) de verdad andas».

4 El apóstol siente el contraste entre esta alegría y las penas que le causarían otros cristianos. Y deja brotar de su corazón paternal esta confidencia: la mayor alegría que le pueden dar es oír que sus hijos caminan en la verdad. «Oír» es un presente de iteración en subjuntivo «siempre que oye». Con el término «hijos» designa a todos los cristianos de estas iglesias. Τεκνία (hijitos) los llama en 1 Jn 2,1.12.28; 3,7-18; 4,4; 5,21; τέκνα (hijos) en 2 Jn 1,4. La palabra brota espontáneamente de labios del patriarca y anciano, quien no necesita, como Pablo (1 Cor 4,15; Flm 10), haberlos bautizado o haberlos engendrado personalmente a la fe con su predicación para llamarles así. El posesivo *mis* estrecha todavía más los mutuos lazos afectivos.

5 La repetición del epíteto de cariño *carísimo* anuncia, dentro del cuerpo de la epístola, un motivo nuevo de alabanza de Gayo: antes elogiaba su vida privada; ahora sus obras de caridad con los

haces con tus hermanos, y por cierto peregrinos; [6] ellos dieron testimonio de tu caridad en presencia de la iglesia. Harás bien en proveerles para su viaje de una manera digna de Dios; [7] pues por su nom-

---

misioneros. Por encima de todos los localismos, tan celosamente defendidos por el tirano de la comunidad, Diotrefes (v.10), Gayo se ha portado generosamente, como corresponde a un fiel (πιστὸν ποιεῖς), con todos, pero particularmente con los extranjeros. Gayo se ha acreditado como fiel discípulo del anciano Juan (cf. v.4) y colaborador de la verdad (v.8). Su proceder es un bello testimonio de la hospitalidad cristiana primitiva.

6 Esa caridad de Gayo con los cristianos que venían de paso, desconocidos para él, ha sido testimoniada públicamente. Esos *extranjeros* (v.5), llenos de emoción y gratitud, han cantado sus grandes méritos *en presencia de la iglesia* [1], o sea delante de la comunidad reunida. Su testimonio es cualificado, por haberse ellos beneficiado personalmente de la hospitalidad de Gayo.

Bajo la palabra *caridad* se entienden aquí todos los servicios prestados por Gayo a los extranjeros: alimentos, albergue, limosnas...; en una palabra, caridad equivale aquí a φιλοξενία, u hospitalidad, en el sentido más amplio. La caridad cristiana, a pesar de toda la riqueza de su nuevo contenido doctrinal, no ha perdido su doble matiz primitivo de cordialidad y de liberalidad. Esos viajeros no sólo se sorprenden de la generosidad de su huésped, sino que distinguen claramente bajo las formas corteses el amor divino de donde proceden. Gayo camina en la verdad porque su conducta muestra una verdadera caridad (cf. 2 Jn 1; 3 Jn 1.3), espontánea, gratuita, humanamente compasiva y sobrenatural, conforme al paradigma divino.

La mención de esas alabanzas tiene por fin exhortarle a que continúe en su ayuda ejemplar a los misioneros: *harás bien* no sólo en acompañarles y escoltarles (cf. Rom 15,24; Act 20,38), sino en *abastecerles de todo lo necesario para el viaje,* προπέμψας, como víveres, medios de transporte, recomendaciones (cf. Act 15,3; 1 Cor 16,6.11; 2 Cor 1,16; Tit 3,13). Y eso, largamente, *de manera digna de Dios,* pues están al servicio de Dios, y, como dice Pablo, «¿quién planta una viña y no come de su fruto?» (1 Cor 9,7).

7 La razón de esa asistencia a los misioneros es que *por su nombre salieron.* El nombre, dicho así absolutamente, significa el nombre de Dios, o sea Yahvé para los hebreos; para los cristianos, el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios, el «hermoso nombre» que dice Santiago (2,7) (cf. Act 5,41 y 4,17; 5,28; 8,12; 9,10; 1 Pe 4,14).

[1] Es la primera vez que la palabra ἐκκλησία sale en San Juan. En todos los escritos joánicos, sólo ocurre aquí en 3 Jn (v.6.9.10) y en el Apocalipsis. Ἐκκλησία conserva aquí su sentido etimológico de asamblea, reunión (1 Cor 14,19; Heb 2,12). La omisión del artículo, que para Brooke denuncia ese significado de «convocación», es usual después de preposición (BDb 255; MAYSER, II 2,35ss). Ἐνώπιον, «delante», subraya más el significado local de comunidad y la idea de publicidad (cf. Jn 20,30; Rom 12,17; 1 Tim 5,21; 2 Tes 1,4): Delante de la cristiandad local, reunida en asamblea, dieron públicamente testimonio de la bondad de Gayo. También San Pablo emplea muy frecuentemente la palabra *iglesia* en el sentido de comunidad local (cf. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* Münster 1937).

bre salieron, sin recibir nada de los gentiles. [8] Por tanto, nosotros te-

Salir, ἐξέρχεσθαι, significa «ponerse en viaje», «salir de misión» (en 1 Jn 4,1; 2 Jn 7, alude a las salidas propagandistas de los falsos maestros). Se hacían estas salidas misioneras porque el encargo de misionar dado por el Señor a los discípulos (Jn 20,21) se lo había hecho extensivo a sí misma la segunda generación de cristianos. Estos misioneros debían ser recibidos «como el Señor», pues eran verdaderos enviados de las iglesias. Esos predicadores itinerantes, siguiendo el consejo de Cristo nuestro Señor, «gratis accepistis, gratis date» (Mt 10,8), y el uso de los apóstoles (2 Cor 12,14; 1 Tes 2,9; *Didaché* 11,6), *viajaban sin percibir nada de sus oyentes*. El texto dice «de los gentiles». No se refiere a los gentiles recién convertidos, sino, en general, a los habitantes de la ciudad. A diferencia de los predicadores o filósofos paganos, que hacían colectas entre sus oyentes (p.ej., los cínicos, los mendicantes de la diosa Syria, etc.), ellos no pedían ayuda a los gentiles, y menos a los neófitos, a semejanza de Pablo (1 Cor 9,15-18), para anunciar con toda libertad la palabra de Dios y quitar toda apariencia de «despojo de los egipcios». El participio de presente λαμβάνοντες indica que era en ellos costumbre habitual el no pedir ni exigir nada, aunque pasasen necesidades. Y el negativo μηδὲν, más que el simple hecho de no aceptar alguna vez algo, implica la firme *determinación* de no aceptar nunca nada.

8 Por ello, *nosotros*, los antiguos cristianos, *tenemos el deber* de asistirles. Juan emplea enfáticamente el pronombre *nosotros*, incluyéndose a sí mismo entre los que tienen tal obligación (cf. 1 Jn 2,1). Esto encaja bien con la mentalidad cristiana. Por una parte, el evangelio dice: «Digno es el operario de su alimento» (Mt 10,10; Lc 10,7); y Pablo: «El que anuncia el evangelio debe vivir del evangelio» (1 Cor 9,14; cf. 1 Tim 5,18); y por otra, el deber de misionar obligaba a todos. Los que no podían cumplirlo personalmente, ayudaban y subvenían a las necesidades, sobre todo materiales, del misionero. Así, *nos mostraremos colaboradores de la verdad*. La verdad, en cierto modo, está personificada, significando al mensajero, que es predicador de la verdad [2]. C. a Lápide se fija en la habilidad del apóstol para estimular la generosidad de Gayo. Primero alaba su

[2] Para unos (Ambroggi), la verdad es aquí personificación de Dios o de Jesucristo. Para otros (Büchsel) designa una potencia misionera operante autónoma. Otros (Schnackenburg) la unen a la persona del misionero. Es esa palabra viva y operante predicada por el misionero, la verdad de Jn 17,17: «Sanctifica eos in veritate; Sermo tuus veritas est». En estos casos, el dativo τῇ ἀληθείᾳ sería un dativo personal ordinario. Y la traducción sería: «Y seremos colaboradores de la Verdad (que es Dios o Jesucristo), o de la verdad (que hay en el misionero o predica el misionero)». Otros autores (Plummer) no admiten que la verdad sea el complemento de «colaboradores». Nosotros somos colaboradores de los misioneros, pues en el NT los colaboradores son de personas (cf. Rom 16,3.9.21; 1 Cor 3,9; 2 Cor 1,24; Flp 2,25; 4,3...), las cuales van en genitivo, no en dativo. Este dativo es un dativo «commodi», y su traducción es: «Nosotros seamos colaboradores (de ellos) en favor de la verdad». En lugar de este dativo, se encuentra a veces una preposición con acusativo, p.ej., εἰς τήν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Col 4,11). Esta es también la traducción de Bonsirven, que corrobora Zerwick *(Analysis phil.* p.562), y parece ser la mejor: «Colaboradores (de ellos) en favor de la verdad, que es la predicación del Evangelio». La locución no puede significar «de verdad», pues entonces iría sin artículo.

nemos la obligación de recibir a tales hombres, para mostrarnos [como] colaboradores en la [obra de la] verdad.

9 Escribí algo a la Iglesia. Pero Diotrefes, que quiere ser el domi-

---

liberalidad, haciéndose eco de los encomios que de él hacen los hermanos (v.3), y después declara que con ello hace una obra de fe (v.5) de un modo digno de Dios (v.6), beneficiosa para los misioneros y cooperadora en la obra de la verdad o propagación del Evangelio (v.8).

Reprobación de Diotrefes. 9-11

Este pasaje nos introduce en la intimidad de la Iglesia primitiva. Allí no todo eran virtudes ni reinaba una disciplina exacta. Lo humano deja en todas partes sus huellas, aun en los puestos altos. San Juan había nombrado diversos obispos en las iglesias de Asia Menor, según cuentan Clemente de Alejandría y Eusebio [3]. Uno de ellos sería este Diotrefes, pues tiene la autoridad sobre la comunidad de Gayo. Debía ser un hombre ambicioso, muy celoso de su autoridad y, lo que es peor, rebelde contra el apóstol Juan.

9 El segundo motivo para escribir este billete era la oposición y dificultades que encontraba en Diotrefes. Ya antes había escrito algo a aquella iglesia por vía ordinaria, y Diotrefes lo debió interceptar. ¿Esa carta es la 2 Jn o es otra distinta? [4] La opinión más autorizada es que se trata de una carta perdida, semejante a las que se leen en los primeros capítulos del Apocalipsis, reprochándole sus faltas al jefe de la comunidad y recomendando los misioneros a la hospitalidad de los fieles (cf. 2 Cor 7,1) (Chaine). Del hecho de nombrar a Diotrefes no se deduce que Gayo estuviese entonces en otro lugar, como propone Büchsel. Al contrario, San Juan alude al escrito anterior para poner más en evidencia las malas intenciones de Diotrefes. Este es designado con el epíteto ὁ φιλοπρωτεύων, «el amigo del primer puesto», un término que sólo sale aquí en toda la Biblia. αὐτῶν es su complemento: «el primero de ellos», e.d., de los miembros de la iglesia. ¿Quién era este Diotrefes? No se sabe. El nombre no era muy raro [5]. Tenemos que contentarnos con lo que dicen estos versículos. No había usurpado el poder; tampoco parece que ambicionase un nuevo puesto; simplemente abusaba de él. Sobre todo no reconocía la autoridad del apóstol. No admitía sus normas sobre el envío de misioneros [6].

[3] HE 3,17,1; MG 20,257.

[4] Son muchos los que identifican ese escrito con la 2 Jn. Así Bresky, Zahn, Calmes, Loisy, Wendt, Dibelius, Jülicher-Fascher, Meinertz, Cornely-Merk, Hoepfl-Gut. Copistas posteriores pusieron ἄν en vez del pronombre τι; así significa «quizá»; y la incluyeron entre las cartas no escritas. La Vg se suma a esa opinión al traducir: «Scripsissem forsitan», que parece indicar que San Juan tuvo intención de escribirla, pero no llegó a hacerlo.

[5] Cf. El excursus de Windisch sobre Diotrefes. Es rebuscado deducir de la etimología del nombre que pertenecía a la aristocracia de la ciudad (Findlay, 41). Sobre otros detalles no hay fundamento suficiente. Así, Loisy y Harnack ven en él un obispo centralizador, frente a la desorganización de los predicadores itinerantes que defiende el autor de la carta. Windisch opina que era un intrigante para obtener el episcopado, pero sin dotes legítimas. Sales defiende que era un sacerdote, que, en ausencia o por enfermedad del obispo, quería mandar la iglesia a su capricho, sin depender de nadie.

[6] El plural «nos» es meramente literario; no es un plural de autoridad. El cambio del

nante entre ellos, no nos reconoce. [10] Por eso, cuando vaya, le recordaré las cosas que hace, criticándonos con malas palabras; y, no contento con esto, no recibe a los hermanos, y a los que quieren, se lo prohíbe, y los echa de la iglesia. [11] Queridísimo, no imites lo malo,

---

10 Anuncia el justo castigo que piensa imponerle en la visita que les hará en breve (v.14): ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα. No se trata de ninguna práctica disciplinar, sino de traerle a la memoria sus faltas y darle una reprensión pública. Cuatro son las quejas que tiene contra él: 1.ª Sus murmuraciones contra el apóstol. φλυαρεῖν significa escarnecer, rajar continuamente con malas palabras. El plural ἡμᾶς se refiere claramente al apóstol mismo, «criticándonos». Propiamente no se trataría de una crítica contra la persona del «Anciano», sino contra su proceder en los problemas misionales. La conexión con la frase siguiente: *Y no contento con esto,* hace probable la opinión de que Diotrefes no estaba conforme con las ideas metropolitanas de Juan y se oponía a su influjo supralocal. Su orgullo y egoísmo alentaban bajo la capa del bien de la comunidad. También San Pablo tuvo que sufrir maquinaciones y rencillas semejantes. 2.ª La falta en el deber de hospitalidad con los misioneros. No contento con sus palabras de insubordinación contra la autoridad del apóstol, se resistió a ayudar a los misioneros, a que estaba obligado por su puesto, faltando así al mandato del Señor (cf. 1 Jn 2,9; 3,11; 4,11; 2 Jn 5). 3.ª Y no solamente eso (οὔτε... καὶ), sino que pasó de la resistencia pasiva a la resistencia activa, aumentando enormemente su culpa. Es el tercer reproche: A los que querían recibirlos, se lo impidió. 4.ª Y los expulsó de la iglesia. No se trata de una excomunión en el sentido moderno, pues ἐκβάλλει no es un término técnico, ni hay un decreto formal. Simplemente Diotrefes influyó con todo el peso de su autoridad para indisponer a la comunidad contra los cristianos simpatizantes con los misioneros y hacerles difícil la vida común. Los dos presentes «impide» y «echa» son *de conatu.* Diotrefes intentó prohibirles y echarlos. Pero de hecho no consiguió nada, pues Gayo sigue perteneciendo a la comunidad [7]. Y los fieles no se sentían obligados a obedecer bajo sus amenazas. Dada la formulación personal «prohíbe», «echa», es posible que Diotrefes se arrogase nuevos derechos. De todos modos no es posible fijar exactamente su situación oficial.

11 El apóstrofe *carísimo* abre esta conclusión, que es también transición a un nuevo motivo, y éste alegre: el ejemplo de Demetrio. La breve exhortación tiene dos vertientes: una mira al ejemplo nefasto de Diotrefes; la otra, a la buena conducta de Demetrio: «No imites lo malo, sino lo bueno». Emplea el neutro, porque sólo quiere anatematizar la mala conducta, no la persona de Diotrefes. De esta frase sencilla se eleva a otra, también de matiz parenético, densa de contenido teológico, familiar a San Juan: «El que hace

«yo» al «nosotros», y viceversa, en estos documentos primitivos es usual según Moulton (M. THOUMB, 137s).

[7] Es necesario admitir que sean presentes *de conatu* para evitar conclusiones falsas. En contra del presente *de conatu* están Poggel, quien tiene que admitir como objeto de «echar» a los «hermanos» (misioneros); Dodd, etc. (cf. WESTCOTT, FINDLAY).

sino lo bueno. El que hace bien es de Dios; el que hace mal no ha visto a Dios. [12] **De Demetrio todos dan testimonio, hasta la misma verdad; nosotros también damos testimonio, y sabes que nuestro testimonio es verdadero.**

---

bien es de Dios; el que hace mal no ha visto a Dios». En forma de quiasmo, los dos giros «ser de Dios», «ver a Dios», aluden al tema joánico de la comunión con Dios, que era el *leit-motiv* de la primera epístola (cf. 1 Jn 3,10; 4,4; 5,19; 3,6). Aquí hay un fuerte argumento para la identidad del autor de la 1 y 3 Jn.

Recomendación de Demetrio. 12

Demetrio es el reverso de Diotrefes. La figura simpática destaca fuertemente sobre el fondo oscuro de Diotrefes. Quién fue y qué papel jugó exactamente en este asunto, no lo sabemos. Su nombre era usual en el mundo helenístico. Debía de ser uno de aquellos misioneros itinerantes por los que se interesa Juan; posiblemente el jefe de ellos. Parece ser también que era el portador de esta carta y hombre de la confianza del apóstol. De él hace San Juan tres recomendaciones, que son tres testimonios: 1.º En favor suyo han dado testimonio *todos:* sus virtudes, sus dotes personales, son altamente apreciadas por todos los cristianos, fieles a Juan y amigos de Gayo. Es una alabanza personal, como la que hizo de Gayo (v.3 y 6). 2.º Ese testimonio está confirmado por la misma verdad. Esta puede entenderse de varias maneras: *a)* o bien es un modo de hablar general, que se encuentra también en los autores clásicos: Demóstenes, por ejemplo, presenta alguna vez la verdad personificada (C. Neaer 15, aducido por Windisch y Büchsel); *b)* otros (Windisch, Ambroggi) piensan que alude a Jesucristo (Jn 14,6); *c)* o al Espíritu de Verdad (Jn 14,17; 15,26; 16,13; 1 Jn 4,6; 5,6) que se manifestase con carismas extraordinarios en Gayo (Ambroggi); o que dirige y sobrenaturaliza el testimonio de los discípulos (Plummer); *d)* o bien designa la ortodoxia de su fe; *e)* o bien, y parece lo más probable, alude, lo mismo que el v.3, a su conducta moral intachable, a su «caminar en la luz», conforme a la regla de la divina sabiduría. 3.º Por fin, el propio testimonio personal del apóstol. Este «nosotros» se refiere claramente a San Juan: es un nosotros epistolar, equivalente al singular «yo». Lo mismo hay que decir del ἡμῶν detrás de μαρτυρία = «nuestro testimonio». Esta recomendación tiene un valor de primer orden para Gayo: *Y tú sabes...* El «Anciano» tiene autoridad propia y suficiente para que se dé fe a su testimonio. Al discípulo amado le gusta apelar a la veracidad de su testimonio en los puntos más importantes de sus escritos (Jn 19,35; 21,24). Y no es que él dé a su testimonio un valor superior al de los dos primeros. El ponerse el último es más bien un gesto de humildad.

[13] Tenía muchas cosas que escribirte, pero no quiero escribirte con tinta y pluma; [14] espero verte pronto y hablaremos de viva voz. [15] La paz sea contigo. Te saludan los amigos. Saluda a los amigos nominalmente.

Conclusión. 13-15

Su terminación tiene un gran parecido con la de la segunda carta. Esta analogía confirma la idea de que la segunda y tercera de San Juan han salido de la misma pluma.

13 La diferencia con la segunda Jn está en el uso de los tiempos. Aquí imperfecto εἶχον: *Muchas cosas tenía que escribirte.* Y en la designación de los instrumentos de escritura. En la 2 Jn no quería hacerlo con «papel y tinta»; aquí, con «tinta y cálamo». También el «no quiero» es más tajante que el «no quise» de 2 Jn 12. Este segundo «escribirte» está en presente; equivale a «no quiero continuar escribiéndote».

14 En la tercera epístola hay un matiz de urgencia que falta en la segunda. «*Pronto* espero verte». ¿Son distintos viajes o es el mismo? No se sabe. Ni si será un viaje especial o un viaje pastoral por diversas iglesias. «Boca a boca» es el mismo hebraísmo que «personalmente» de 2 Jn 12.

15 Se despide con el saludo israelita: *La paz sea contigo,* lleno ya de profundo significado cristiano. Pero sin ampliaciones ni redondeamientos de otras virtudes: misericordia (Gál 6,16), caridad y fe (Ef 6,23), sino lisa y escuetamente, como en 1 Pe 5,14. La paz era el saludo que el Señor resucitado dirigía a sus discípulos (Jn 20, 19-26) y el don que les dio en herencia: «La paz os dejo, la paz os doy» (Jn 14,27).

Los amigos te saludan, sin decir nombres. Es el grupo de fieles que rodeaba al Anciano y lo veneraba como maestro. Pues el apelativo de «amigos» no se daba a los cristianos en general. *Saluda* también a ese grupo de *amigos,* que está contigo, *en particular,* nominalmente; tal vez porque en público no se podía leer la carta del apóstol. Esa locución adverbial: «por sus nombres», era, por lo demás, usual en la epistolografía helenística.



CARTA DE SAN JUDAS

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JOSÉ ALONSO, S. I.
Profesor en la Pontificia Universidad de Comillas



INTRODUCCION

1. Autor

La carta se presenta como de *Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago* (v.1). En la primitiva Iglesia sólo había un Santiago conocido como hermano del Señor: Santiago el Menor, obispo de Jerusalén, muerto hacia el año 62 (cf. Gál 1,19; 2,9; 1 Cor 15,7). El autor de la carta debe de ser el Judas que se nombra entre los hermanos de Jesús, en tercer lugar en Mc 6,3 y en cuarto lugar en Mt 13,55. No parece que deba pensarse en un caso de *pseudonimia,* tratándose de una figura secundaria. Pero no queda excluida la posibilidad de que se trate de un cristiano llamado Judas y que tenga un hermano llamado Santiago. Ambos nombres debían de ser corrientes en el cristianismo primitivo.

El autor muestra conocer el AT, y también la *haggada* judía, y se maneja bien en la lengua griega.

2. Tiempo y lugar

La carta supone la predicación apostólica ya como un poco lejana. Los lectores deben acordarse de las palabras predichas por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo (v.17). Supone tal vez también que la división entre cristianos procedentes del judaísmo y cristianos procedentes del paganismo está ya superada cuando les habla de nuestra común salvación (v.3). Al ser la carta utilizada por 2 Pe, es la fecha de ésta «terminus ante quem». El «terminus post quem» es difícil determinarlo. Por los indicios enumerados antes se puede colocar la composición de la carta entre el 70 y el 90. Más no debió de vivir el autor, supuesto que sea Judas el hermano del Señor y que no se trate de pseudonimia o de un cristiano desconocido llamado Judas.

Para determinar el *lugar* de aparición no hay pruebas. Los datos de la Carta pueden suponer cualquier sitio [1].

3. Destinatarios

Algunos, fundándose en el uso que el autor hace de la literatura apócrifa judía, creen que la carta se escribe para judíos; pero nos parece más probable que la carta iba dirigida a una comunidad donde había cristianos de diversa procedencia, a los que el autor quería prevenir contra las doctrinas de los falsos doctores que se habían infiltrado. Estos falsos doctores probablemente pertenecían a la incipiente herejía gnóstica. La carta es «una hoja volante antiherética».

[1] K. PIEPER *(Zur Frage nach den Irrlehren des Judasbriefer* en Nt. Untersuchungen [1939] 66-71) la data en el año 60, en Jerusalén, contra las turbulencias acaecidas después de la muerte de Santiago, el primer obispo de Jerusalén (cf. EUSEBIO, *Hist. Ecles.* 4,22, 48). Pero en la carta no hay razones suficientes para esta datación.

4. Canonicidad

Las incidencias por que pasó la epístola, en lo que se refiere a la canonicidad, las resume San Jerónimo: «Judas, hermano de Santiago, dejó una breve carta de las siete católicas. La mayor parte la rechazan porque toma testimonios del libro de Henoc, que es apócrifo; sin embargo, ganó ya la autoridad por la antigüedad y por el uso y se enmarca entre las cartas sagradas» [2]. Dídimo, poco antes (c.398), había dado un testimonio parecido al de San Jerónimo, alegando que la razón por la cual la rechazaban muchos era lo que se lee en ella sobre el altercado de San Miguel y del Diablo [3]. Hoepfl-Gut menciona como documentos favorables a la autenticidad y canonicidad de la carta la *Didajé*, el *Fragmento de Muratori*, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, el Pseudo-Cipriano, Lucifer Calaritano, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín. En Oriente, San Atanasio, San Epifanio, San Cirilo de Jerusalén y San Gregorio Nacianceno [4]. La carta se encuentra en todos los catálogos antiguos de los libros sagrados. En la Iglesia occidental fue admitida definitivamente en el Concilio de Cartago del año 397. La canonicidad fue solemnemente definida por el Concilio de Trento (Dz 784). Falta, con todo, en la Pesita, y en la Iglesia siro-oriental nunca fue recibida formalmente en el canon.

5. Relación entre Jds y 2 Pe

Todos los autores reconocen la semejanza que existe entre nuestra carta y 2 Pe. Encontramos en ambas las mismas palabras raras y las mismas ideas. Los «seductores» se describen casi con las mismas palabras, y se citan los mismos ejemplos del AT para probar el juicio divino. Estas coincidencias, de manera análoga a lo que sucede en la *cuestión sinóptica*, son de tal género que no se pueden explicar sin alguna *dependencia* de las dos epístolas entre sí o de alguna fuente común.

a) Para la dependencia de una fuente común no se encuentra ningún fundamento.

b) Hay algunos (v.g., Estio, Calmet, Spitta, Zahn) que creen que Judas depende de 2 Pe.

c) La mayoría de los autores (cf., v.g., recientemente K. H. SCHELKLE, p.138-9) defienden que 2 Pe depende de Judas.

Las razones son las siguientes:

1.ª Es más verosímil que 2 Pe añada a la de Judas que no que Judas abrevie a la de Pedro. Si Judas abreviase, no se ve por qué no tomó otras cosas importantes de 2 Pe.

2.ª Los ejemplos del juicio divino tomados del AT están propuestos según orden cronológico en 2 Pe 2,4-6 (caída de los ángeles, diluvio y Noé, Sodoma y Gomorra y Lot), mientras en Jds 5-7 están en este orden: Israel en el desierto, caída de los án-

[2] *De viris illustribus:* ML 23,613-15.
[3] ML 39,1811ss.
[4] Cf. n.561.

geles, Sodoma y Gomorra. El orden cronológico y más lógico está más a favor de la posterioridad de 2 Pe.

3.ª En algunos pasajes aparece 2 Pe resumiendo o suprimiendo, pero es precisamente en aquellos pasajes tomados en Judas de libros apócrifos, y que fueron los que crearon dificultades a la epístola de Judas para su admisión en el canon. Se explica perfectamente que viviendo el autor de 2 Pe en época posterior, cuando había ya preocupación por el canon de los libros del NT, procediese con más cautela respecto a citas de libros sospechosos.

Los pasajes abreviados o suprimidos son la descripción detallada de la caída de los ángeles en Jds 6-7 (tomada de Henoc 10,4ss), la lucha entre Miguel y el demonio (Jds 9), sobre el cuerpo de Moisés tomada del libro apócrifo «La Asunción de Moisés» (omitida por 2 Pe), la descripción de los falsos doctores (Jds 14-15) como «estrellas errantes» (omitida en 2 Pe 2,17) tomada de Henoc 60,8; 1,9.

6. Los falsos doctores en Jds y en 2 Pe

Judas y 2 Pe son un magnífico testimonio de las luchas que tuvo que sostener siempre la Iglesia ya desde sus principios.

1. En los falsos doctores que se describe en Jds y 2 Pe casi con las mismas palabras, se describe una especie de herejía que tiene estas características:

1.ª Los falsos doctores, según Judas (v.8, cf. comentario), pretenden haber tenido especie de revelaciones *(delirando)* y se tenían por «pneumáticos» (v.19). Pedro contrapone la verdadera gnosis (1,5-6; 3,18) a la falsa, en lo cual fácilmente los doctores aquí incriminados se colocan dentro del movimiento gnóstico, que era como la filosofía de moda entonces, un sistema fascinante de filosofía y religión.

2.ª Se les acusa de inmoralidad en las costumbres. Abusan del mensaje evangélico de libertad (Jds 4; 2 Pe 2,19), son arrastrados por la soberbia (Jds 16; 2 Pe 2,13), avaricia (Jds 12; 2 Pe 2,3) e incontinencia sexual (Jds 7-8.18; 2 Pe 2,6). También la gnosis es acusada frecuentemente de licencia moral.

Había, de hecho, libertinos gnósticos que explicaban que los pecados que sucedían en la carne no afectaban al espíritu.

3.ª Los falsos doctores negaban el poder de los ángeles (Jds 8-10.16; 2 Pe 2,10-11).

4.ª Los falsos doctores se apartaban mucho de la enseñanza eclesiástica sobre Dios y la cristología, negando, según parece, el estricto monoteísmo (Jds 8,25), y negaban a Cristo como Señor (2 Pe 2,2), burlándose de la parusía (Jds 18; 2 Pe 3,3-4). Los gnósticos admitían dos dioses y pluralidad de eones intermedios, entre los cuales estaba Cristo, como uno de tantos. Los gnósticos prescindían de la escatología. Sabemos estas características por los Padres primitivos que lucharon contra la gnosis, aunque aquí pudiera tratarse de una gnosis incipiente todavía no formada.

[1] **Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago, a los llamados,**

---

2. *Otros escritos del NT* también tuvieron que polemizar contra predicadores de error. Se puede citar como ejemplo la Epístola a los Colosenses, en la que también Pablo combate los errores circulantes en Colosas y de los que toma terminología para aplicársela a Cristo (v.g., «pleroma» de la divinidad, 2,9). Lo mismo sucede con los escritos joánicos.

Pero en las dos epístolas (Jds y 2 Pe) el ataque a los errores tiene la particularidad de ataque también sin consideración a las personas, a las que acusa de libertinismo y compara con los personajes más inicuos del AT. Se ve que la lucha había tomado ya caracteres más enconados [6].

7. Bibliografía selecta

A) *Comentarios antiguos:* DÍDIMO DE ALEJANDRIA: MG 39,1811-18; TEOFILACTO: MG 126,85-104; ECUMENIO: MG 119,704-21; San BEDA: ML 93,123-30; A. DE QUIRÓS (Hispali 1622).

B) *Comentarios recientes católicos:* M. MEINERTZ-W. VREDE: HSNT (1932); A. CHARUE: SBPC (1938); H. CHAINE: EtB (1939); P. DE AMBROGGI: SBibb (1949); P. KETTER: HBK (1950); J. MICHL: RNT (1952); R. LECONTE: DBS IV 1285-98; BJ (1961 [2]); H. WILMERING: VbD (1959); G. SALDARINI: SBG (1961); K. HERMANN SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (Ir. 1964); J. SALGUERO: BC 7 (1965) 277-292.

C) *Comentarios no católicos:* H. VON SODEN: HKNT (1899); Ch. BIGG: ICC (1902); J. MAYOR, *The Epistle of St. Jude and teh II Epist. of St. Peter* (London 1907); J. WOHLENBERG: KNT (1923); J. MOFFAT: MFF (1928); J. C. WAND, *Iand II Peter and Jude* (London 1934); F. HAUCK: NTD (1949); H. WINDISCH-H. PREISK: HNT (1951); J. SCHNEIDER: NTD [9] (1961); Bo REICKE, *The Ep. of James, Peter and Jude* (N. Y. 1964).

D) *Estudios generales:* A. M. DUBARLE, *Rédacteur et destinataires de l'épître aux Hébreux* (Hipótesis de la redacción de la Ep. a los Heb. por Judas): RB (1939) 506s; J. F. MULHOLLAND, *Apocalytic Truth according to Jude:* RelLif (1943) 248-255; H. J. FLANDERS, *The relation of Jude to II Peter. Diss. Southern Baptist Seminary* (1951); C. L. BERG, *The Theology of Jude* (Thes. man. Dallas Theol. Sem. 1954); K. H. GILMING, *An Expositional Study of Jude* (Thes. man. Dallas Theol. 1954); E. MASSAUX, *Le texte de l'Epître de Jude du Papyrus Bodmer VII* (P7[2]): Scrinium Lovaniense (Mél. historiques E. van Cauwenbergh, 1961) 108-125; J. A. SINT, *Pseudonomität in Altertum* (Comment. Oenip. 15) 1961; K. H. SCHELKLE, *Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis* (F. f. J. SCHMID, Regensburg, 1963) 225-232; R. DÍAZ CARBONELL, *Judas* (Epístola de San): EncBib 4 (1965) 739-42.

Introducción de la carta. 1-2

1 El autor se describe bajo dos aspectos: *siervo de Jesucristo* y *hermano de Santiago*. Siervo no significa precisamente apóstol, pero, como en los profetas y en San Pablo, significa una especial relación con Yahvé o con Jesucristo. Al ser hermano de Santiago, era her-

[6] K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, Excursus 7: Irrlehren und Irrlehrer in Jud und 2 Petr., p.230-34.

que en Dios Padre son amados, y guardados en Jesucristo. [2] Abunde para vosotros la misericordia, la paz y la caridad.

[3] Carísimos, haciendo toda diligencia por escribiros sobre nuestra común salvación, tenía necesidad de escribiros exhortándoos a luchar denodadamente por la fe entregada una vez a los santos.

[4] Pues se han infiltrado algunos hombres que desde antiguo han sido señalados para esta sentencia, impíos, que convierten en desenfreno la gracia de nuestro Dios y reniegan de nuestro único dueño y Señor Jesucristo.

---

mano del Señor. Pero no se llama hermano del Señor sino implícitamente. Explícitamente se llama «siervo».

Por no llamarse «hermano del Señor» pudiera parecer a alguno que no se trata del Judas conocido en el NT como hermano del Señor. La razón no es decisiva. *Santiago* solamente se llama *siervo de Jesucristo,* y era hermano del Señor.

Llamados es un sustantivo que indica la condición cristiana como singular gracia de Dios. Como no se especifican más los destinatarios, se puede creer que la carta fue dirigida a la Iglesia en general. No se excluye que se escribiera a solos los judío-cristianos, como creen algunos autores.

2 La frase se encuentra parcialmente en 1 Pe 1,1 y 2 Pe 1,1. Pedro dice «gracia y paz», «misericordia y paz». Pero «misericordia» y «gracia» son términos afines.

Ocasión de la carta. 3-4

3 Se advierte que los lectores se encuentran en un grave peligro de fe.

Santos designa aquí a los cristianos, como en Act 9,13.32.41; Rom 12,13, etc.

Fe se toma aquí en sentido objetivo, como un cuerpo de doctrina. De una especie de *cuerpo de doctrina* habla ya San Pablo en Gál 1,6-9; 1,23; 6,10; Rom 10,8.

4 *Pues,* γάρ: da la razón de por qué ha tenido necesidad de escribirles.

El πάλαι (de antiguo) parece referirse al AT. Los que defienden la posterioridad y dependencia de Judas respecto de 2 Pe, lo refieren a 2 Pe 2,1-3. Es posible que Judas se refiera al libro de Henoc, que citará más tarde (v.14).

Κρίμα aquí significa *sentencia* o *juicio* (cf. Rom 11,33; Ap 20,4; Rom 5,16). La dificultad proviene del pronombre τοῦτο que determina al juicio o sentencia, sin estar determinado antes. Por esta razón, algunos autores, como Bigg, defienden la dependencia y posterioridad de Judas respecto a 2 Pe. Allí está suficientemente indicado (2 Pe 2,2) de qué juicio se trata. Judas, escribiendo aprisa, aludiría al pasaje de Pedro que tiene en la mente sin hacer más indicaciones. Pero no hace falta recurrir a esta explicación: «Este juicio determinado» puede estarlo por el ambiente. «Este famoso juicio de que todos hablan».

[5] Quiero recordaros a vosotros, que habéis conocido una vez todo, que el Señor, habiendo salvado al pueblo de Egipto, después hizo perecer a aquellos que no creyeron; [6] y a los ángeles que no conservaron su jefatura, sino que abandonaron su propio domicilio, los tiene guar-

---

La *impiedad* de tales hombres es descrita bajo *dos aspectos:* uno moral, convertir la *gracia* (o sea la libertad que concede el Evangelio) en licencia, y otro *teórico*, negar el puesto que le corresponde a Cristo. Judas no especifica el alcance de esta negación. Tal vez enseñaban una *gnosis* que atribuía al mundo a un *demiurgo* y hacía de Cristo un *eón* [1].

En cuanto al aspecto moral, probablemente los impíos hacían teorías a base del Evangelio para permitirse toda clase de desórdenes [2].

Los falsos doctores y el castigo que les aguarda. 5-7

Se citan a continuación algunos ejemplos de castigos famosos contra impíos.

5 *El primer ejemplo de castigo* está tomado de la historia bíblica del desierto (Núm 14,26-35). No sigue el autor orden cronológico en los castigos. El hecho de que 2 Pe siga orden cronológico y sea más completo favorece su posterioridad.

El *Señor*, por la descripción del Pentateuco, se refiere a Dios. Algunos manuscritos, seguidos por la Vulgata y otras versiones, traen *Jesús*, que se podía entender en el sentido de 1 Cor 10,4-9. Todo el sentido es: «A aquéllos los sacó de Egipto, pero después, por incrédulos, los hizo perecer. También os salvó a vosotros, pero os puede perder si sois infieles». Queda impreciso *el Señor*, pudiéndose aplicar a Dios Padre y a Jesús. San Pablo aplica a Jesús frases que el AT refería a Yahvé.

6 *El segundo* ejemplo son los *ángeles*. Lo referente a los ángeles se entiende perfectamente teniendo en cuenta un pasaje del Deuteronomio en la traducción de los LXX y otro del Génesis. Se lee en Dt 32,8 según el hebreo: «Cuando el Altísimo dio a las naciones su herencia, cuando repartió los hijos de los hombres, fijó sus límites según el número de los hijos de Dios». Los LXX sustituyen «ángeles» por «hijos de Dios». Se refiere el texto a los ángeles guardianes de las naciones (cf. Dan 10,13). Dios se reservó para sí a Israel. La jefatura de los ángeles de que habla Judas es el gobierno especial o la provincia que está a su cargo.

Por otra parte, los ángeles (según la traducción de algún manuscrito de los LXX de Gén 6,4 y según el libro de los Jubileos, el libro de Henoc y algunos Padres antiguos) vinieron a la tierra y se unieron carnalmente a las hijas de los hombres. La frase de Judas de que *abandonaron su propio domicilio* se entiende que dejaron el cielo por la tierra.

[1] Cf. *Introducción a la carta de los Col.*
[2] Cf. IRENEO: MG 7,504-12.

dados para el juicio del gran día, en eterna prisión, bajo tinieblas, [7] como Sodoma y Gomorra y las ciudades circundantes, que se prostituyeron de modo semejante a éstos y se fueron detrás de una

---

El que *están aprisionados esperando el juicio del gran día* se encuentra en Henoc 21,2ss, en la descripción del pecado de los ángeles.

Entre las dificultades que presenta la mención en este lugar del pecado de los ángeles, está la relación en que se ponen mediante la construcción gramatical con los israelitas incrédulos.

Algún autor recientemente (A. M. Dubarle) propone, en contra de la opinión común que refiere el pasaje a los ángeles, una interpretación nueva, entendiendo por *ángeles los mensajeros* enviados por Moisés para explorar la tierra de Canaán.

He aquí las pruebas:

a) «Angeles» se llama a los «mensajeros enviados a Edom» (Núm 20,14).

b) Los mensajeros enviados a explorar el país de Canaán fueron escogidos entre los príncipes *(arjegós*, Núm 13,3).

c) Con su informe pesimista provocan la infidelidad de la asamblea entera. No conservan así su posición eminente que tenían entre su pueblo y abandonan la morada que Dios les destinaba, y que es llamada *Katoiketérion* en Ex 15,17.

d) Estos jefes que arrastran la masa a la incredulidad figuran muy bien a los falsos doctores contra los que previene Judas a los fieles.

A la *objeción* que se presenta de que el v.6 hace clara alusión a la tradición sobre la caída de los ángeles contenida en el libro de Henoc (10,4.12; 12,4; 15,3; 22,11) cree que se puede responder que el autor de la epístola ve como en filigrana el pecado de los ángeles bajo el pecado de los mensajeros derrotistas.

La interpretación es ingeniosa, pero de ninguna manera fuerza a abandonar la interpretación obvia de todo el contexto [3].

7 *El tercer ejemplo* de castigo lo constituyen las ciudades de la Pentápolis.

Hace especial dificultad la frase «de modo semejante a éstos». ¿A quién se refiere τούτοις?

Se dan *tres posibilidades:*

a) Se refiere *a Sodoma y Gomorra*. Las ciudades vecinas «de semejante modo a éstas». Hay que excluir esta posibilidad, pues el autor claramente las presenta en género femenino (αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις), y, en cambio, aquí emplea el masculino o el neutro.

b) Se refiere *a los impíos*. La dificultad estaría aquí en la interpretación de «yendo tras una carne diferente». Si se cree que se alude al pecado de sodomía, habría que explicar «carne diferente» en el sentido de «diferente de aquella que está permitida en una unión según la naturaleza». Además, la aplicación de estos ejemplos

[3] Cf. A. Dubarle, *Le péché des Anges dans l'Epître de Jude:* MemCh p.145-48.

carne diferente, quedan como ejemplo sufriendo la pena de un fuego eterno.

[8] Y, sin embargo, igualmente también éstos, delirando, manchan la carne, desprecian la soberanía, injurian las glorias.

[9] Sin embargo, el arcángel Miguel, cuando oponiéndose al diablo discutía sobre el cuerpo de Moisés, no se atrevió a lanzarle un juicio

---

a los falsos doctores no se hace hasta el v.8 («de igual manera también éstos»).

c) Se refiere *a los ángeles*. Esto parece lo más probable. El pecado de los ángeles, según esa tradición judía que utiliza Judas, consistió en ir detrás de otra carne diferente de la carne que supuso en los ángeles esa tradición primitiva.

Igualmente los de la Pentápolis trataron de tomar para su lascivia a aquellos ángeles que habían venido a casa de Lot (cf. Gén 19, 1-11).

Esta es la interpretación de algunos católicos modernos, como Chaine, Leconte, Michl.

La desaparición de las ciudades de la Pentápolis se debió probablemente, a juzgar por las indicaciones bíblicas (Gén 19,24; Sab 10,6) a fenómenos volcánicos.

Filón dice que la tierra de Pentápolis «arde todavía» [4]. Esto puede explicarse por las emanaciones y vapores de aún hoy día debidas a los depósitos de azufre y fuentes termales de los alrededores meridionales del mar Muerto.

Blasfemias y perversión de los falsos doctores. 8-16

8 *Delirando:* los falsos doctores debían pretender visiones. En los LXX el término se aplica al falso profeta (cf. Dt 13,1.3.5; Jer 34,7).

Manchan la carne: se debe de referir a pecados carnales. Los ejemplos precedentes son en esa línea (cf. v.4).

Rechazan la señoría: tal vez se refiera a la Iglesia, que es el *Kyrios* visible. Los falsos doctores despreciaban la enseñanza de la Iglesia.

Blasfeman las glorias. Glorias significa los ángeles fieles a su misión. Esta injuria a los ángeles puede entenderse de varias maneras. La inmoralidad de los herejes suponía una ofensa para los ángeles que velan por la observancia de la ley de Dios. O tal vez, en sus especulaciones, los falsos doctores dejaban malparada la dignidad de los ángeles.

9 Un contraste con el proceder de los falsos doctores respecto de los ángeles lo ofrece el arcángel Miguel, que no se atreve a injuriar ni siquiera al diablo, que era ángel. Se hace aquí alusión a un pasaje del libro apócrifo *La Asunción de Moisés*. Judas, como en el caso de la utilización de la tradición del pecado de los ángeles, no se pronunció sobre el hecho, sino saca sólo la lección moral.

[4] *De Abraham* 140-41.

injurioso, sino que dijo: Que el Señor te condene. [10] Pero éstos injurian lo que ignoran, y lo que conocen naturalmente (por instinto), como las bestias irracionales, en eso se echan a perder. [11] ¡Ay de ellos!, pues se han ido por el camino de Caín, en el extravío de Balaam se han metido por un salario, por la rebelión de Coré han perecido. [12] Estos son los escollos en nuestros ágapes, banqueteando sin vergüenza, siendo pastores de sí mismos, nubes sin agua llevadas por los vientos, árboles de fin de otoño, sin frutos, dos veces muertos, arrancados de raíz; [13] olas salvajes de la mar que espumajean su

---

10 Al ultrajar a los ángeles, ultrajan lo que ignoran, ellos que proceden con el conocimiento propio de las bestias (cf. v.19).

11 Como anteriormente, siguen tres ejemplos bíblicos de perversidad:

a) *Caín* (cf. Gén 4,3-15) puede ser el tipo del que no ama y es homicida (1 Jn 3,11); los falsos doctores coincidirían con Caín en que matan las almas. Pero más probablemente se toma aquí como el tipo del incrédulo, siguiendo el *Targum de Jonathan* a Gén 4,7, según el cual dice Caín: «No hay juicio ni jüez, no hay otro mundo, no es dada a los justos la recompensa, ni infligido a los impíos el castigo». Así también los falsos doctores.

b) *Balaán* (Núm 21,24; Dt 23,5; Ap 2,14) aparece en la tradición bíblica y judía como interesado y sugeridor de consejos de libertinaje. Según Flavio Josefo [5], fue Balaán quien dio el consejo a Balac de inducir a los israelitas a la idolatría mediante las mujeres madianitas.

c) *Coré* (Núm 16) se rebeló contra Moisés. Los falsos doctores siguen únicamente sus propias ideas [6].

12 Son un escándalo en los ágapes. Algunos manuscritos, en vez de ἀγάπαις, leen ἀπάταις (por sus pasiones; cf. 2 Pe 2,13). Sin duda, a los que introdujeron esta corrección les pareció demasiado escandalosa la presencia de los falsos doctores en los ágapes. *Agapes* probablemente son los banquetes solemnes en los que se celebraba la Eucaristía. Σπιλάδες son rocas en el mar. Los falsos doctores pueden ser para otros causa de naufragio en la fe o en la moral.

Siendo pastores de sí mismos: tal vez porque no reconocían a los jefes de la Iglesia.

Sigue una serie de imágenes tomadas del mundo de la naturaleza.

Nubes sin agua: que no terminan en lluvia, y por lo tanto engañosas. Hay aquí una alusión a Prov 25,14: «Nubes y borrascas, pero nada de lluvia. Tal es el hombre que promete regiamente, pero que no cumple».

Arboles dos veces muertos: habiendo estado muertos una vez, fueron vivificados por la justificación; pero otra vez han vuelto a morir por sus pecados.

13 *Olas salvajes...* Las olas salvajes del mar producen la espuma de que se desprenden. Los falsos doctores producen, a manera de espuma, la vergüenza de su vida.

[5] *Ant. Iud.* IV 6,6-9.

[6] Cf. G. H. Boobyer, *The Verbs in Jud* 11: NTSt 5 (1958-9) 45ss. Cf. G. Vermes, *Deux traditions sur Balaam:* Cahiers Sionens 9 (1955) 289-302.

propia vergüenza; astros errantes, a los que les está reservado para siempre el espesor de la tiniebla. [14] Respecto a éstos profetizó Henoc, el séptimo después de Adán, diciendo: He aquí que ha venido el Señor con sus santas miríadas, [15] a hacer juicio contra todos y confundir a todos los impíos por sus obras de impiedad que han cometido impíamente y por todas las palabras duras que han pronunciado contra él pecadores impíos. [16] Estos son los murmuradores quejumbrosos, que caminan según sus concupiscencias, cuya boca habla cosas enfáticas y adulan a personas por razón del interés.

[17] Vosotros, en cambio, carísimos, acordaos de las cosas que han sido predichas por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo. [18] Os decían: En los últimos tiempos habrá burladores, que caminan según

---

Astros errantes: se alude aquí a una leyenda, según la cual los planetas abandonaron el puesto que tenían señalado [7]. Los falsos doctores, que se dan por luz, no son más que extravío. La condenación les aguarda.

14-16 La profecía de Henoc citada se encuentra en Hen 1,9; 5,4 y 14-15. La cita que Judas hace de Henoc no supone que este libro esté inspirado. Si allí encuentra unas frases que describen el juicio escatológico (idea frecuente en los profetas), puede utilizarla para su plan. Si le llama profeta, es porque se acomoda al género literario del libro apócrifo [8].

La figura de Henoc (cf. Gén 5,24; Sir 44,16) atrajo la atención de la literatura apócrifa apocalíptica. Dos obras nos quedan hoy día que se designan con el nombre de *El libro etiópico de Henoc,* o *El libro de Henoc* simplemente, y *El libro de los secretos de Henoc.* Del libro primero, que es el que cita Judas, tenemos la traducción en la Biblia etiópica, y del etiópico se han hecho las demás traducciones. Del original griego, de donde procede la traducción etiópica, no existen sino fragmentos. La lengua original debió de ser el hebreo o el arameo. El libro parece estar compuesto de elementos de época y de manos diferentes.

La parte más antigua parece estar constituida por «El libro de los ángeles caídos» (c.6-16). Otras partes están formadas por las secciones cosmológicas, o sea «Viajes de Henoc» (17-36) y «El libro de los luminares celestes» (72-82). Otras partes del libro son apocalipsis históricos, exhortaciones y censuras, parábolas. El libro es anterior a la época de Jesucristo.

Exhortaciones a los fieles. 17-23

17-18 El autor insiste en la idea indicada ya antes de que la aparición de tales herejes había sido predicha por los apóstoles. Los apóstoles son considerados como formando un bloque. Puede parecer que el autor se distingue de los apóstoles y que éstos pertenecen a una época pasada. Con todo, este modo de hablar se puede explicar si Judas se refiere al testimonio primitivo y más colegial de los doce apóstoles.

[7] Cf. *Hen.* 18,14ss; 21,3; Teófilo de Ant., *Ad Aut.* II,15,47-49: MG 6,1077.
[8] Cf. J. Azpiazu, *Las profecías de Henoc en San Judas:* RF 42 (1915) 17-27.

sus concupiscencias propias de los impíos. [19] Estos son los que crean bandos, animales, que no tienen espíritu.

[20] Vosotros, en cambio, carísimos, fundamentados sobre vuestra santísima fe, orando en el Espíritu Santo, [21] conservaos en el amor de Dios, dispuestos para recibir la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna. [22] Y a los unos, que dudan, convencedlos; [23] a los otros salvadlos arrancándolos del fuego; y a los otros compadecedlos en el temor, aborreciendo hasta la túnica contaminada por su carne.

---

19 *Psíquicos*, ψυχικοί: esta palabra implica, como en San Pablo (cf. 1 Cor 2,14; 1 Cor 15,44-49), una oposición a espirituales o πνευματικοί. La oposición aparece clara en este último pasaje. Esta oposición procede del empleo indistintamente, en la mentalidad del AT, de *basar* y *nefes*, σάρξ y ψυχή, para designar el cuerpo animado (cf. Sal 63,1). En el pensamiento griego, dada la pronunciada antítesis entre ψυχή y σῶμα, tal significado tenía que desentonar. El mismo sentido peyorativo del término se encuentra en Sant 3,15.

20 Dejados los falsos doctores, pasa Judas a los fieles. Les dirige una exhortación positiva, insistiendo en la fe, la oración, la caridad y la esperanza.

Fe aquí, lo mismo que en el v.3, parece que debe entenderse en sentido objetivo.

21 *En el amor de Dios:* puede entenderse «Dios» como un genitivo subjetivo (en el amor que Dios les tiene), pero más probablemente se trata de un genitivo objetivo, pues Judas insiste aquí en las obligaciones de los fieles, entre ellas en el amor que deben a Dios.

El tiempo del imperativo *conservaos* hace dificultad a primera vista. Parece que debiera estar en *presente*, por tratarse de una acción continuada; está, sin embargo, en *aoristo*. Puede tratarse de un *aoristo complexivo*, que considera toda la acción formando un bloque único [9].

22-23 Expone aquí el autor la conducta que deben tener los fieles respecto de aquellos que se dejan influenciar por los falsos doctores. Según unos manuscritos, se ponen tres categorias de aquéllos, respecto a los cuales se aconseja una determinada conducta; según otros manuscritos, se ponen sólo dos categorías. El texto breve parece ser el que dio origen al texto largo. La primera categoría la forman los *hesitantes*. Se ha de tener para con ellos misericordia y arrancarlos del fuego a que están expuestos siguiendo a los falsos doctores. Se trata del fuego de la gehenna (cf. Mt 25,41). La segunda categoría ya no dudan, sino que se han entregado ya al mal. Respecto de ellos hay que tener también misericordia, pero con temor. No mezclarse con ellos.

Aborreciendo hasta la túnica contaminada por su carne: es una expresión oscura. Se exhorta tal vez a evitar el mezclarse en la inmoralidad de los herejes [10].

[9] Cf. BDb n.337,2.
[10] Cf. U. Holzmeister, *Compendium officiorum christianorum a S. Iuda 20s. propositum:* VD 5 (1925) 367-69; W. Bieder: ThZ (1950) 75ss.

[24] Al que os puede guardar indemnes y presentaros delante de su gloria sin reproche en la alegría, [25] al único Dios, nuestro salvador por medio de Jesucristo, Señor nuestro, gloria, magnificencia, fuerza y poder antes de todo tiempo, ahora y para todos los tiempos. Amén.

Doxología. 24-25

La *doxología* con que se termina la epístola, de las más bellas, probablemente reproduce un himno litúrgico. Otras doxologías, por ejemplo en Rom 16,25-27.

24 El v.24 contiene una teología de la gracia. Sólo con el auxilio de Dios podrán los fieles mantenerse sin caída y sin tacha y presentarse ante la gloria de Dios.

25 Han querido ver algunos en la frase «al único Dios» una indicación contra los gnósticos, que admitían una pluralidad de eones creadores y salvadores. Pero esta afirmación no se puede probar, y el término «único» referido a Dios recurre muchas veces, por ejemplo, en la doxología de Pablo en Rom 16,27.

Cuatro atributos se mencionan en la doxología: la *gloria* esencial en Dios, no el honor extrínseco que se le tributa; la *majestad* (cf. 1 Par 29,11); la *dominación* y el *poder* aparecen también en otras doxologías (cf. 1 Tim 6,16).

APOCALIPSIS DE SAN JUAN

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Profesor en las Facultades de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona) y Oña (Burgos)



INTRODUCCION

El Apocalipsis, o libro de las *Revelaciones*, se halla en último lugar en toda la Biblia. Por la naturaleza y disposición de su contenido, integrado por una serie de cuadros visionales que un examen superficial podría comparar al producto de una mente febricitante, y por su cualidad de escrito profético, es uno de los de más difícil interpretación de toda la Sagrada Escritura. Un análisis cuidadoso y sereno descubre pronto la trabazón de su estructura, la armonía y sublimidad de su doctrina religiosa y el vuelo audaz de su imaginería, atrevida aun dentro del alma oriental, y el tenso lirismo de su sana poesía.

Para proceder con algún orden e introducir de algún modo al comentario de sus partes, es necesario considerar antes someramente: I. Su carácter y origen.—II. Su forma y contenido.— III. La historia de su interpretación.—IV. Las claves de su inteligencia.— V. El cuerpo de su doctrina; y VI. Una bibliografía que, dentro de la ingente literatura reunida y por reunir de que ha sido objeto, tiene que ser necesariamente reducida y selecta.

I. Carácter y origen del Apocalipsis

Canonicidad

Se puede partir del hecho de que en nuestros días está plenamente admitido el Apocalipsis entre los libros del canon bíblico. Así en las obras críticas griegas del NT [1] como en la versión latina Vulgata y en la Vetus [2]. El Concilio Tridentino, en el decreto sobre el canon de las Escrituras (8 de abril de 1546), declara que quien «no recibiera por sagrado y canónico el Apocalipsis del apóstol Juan, sea anatema» [3]. No hace más que seguir la corriente de doctrina católica del Florentino, que en el decreto *Pro Iacobitis* (4 de febrero 1441) «recibe y venera como divinamente inspirado el Apocalipsis de Juan» [4]. El Concilio Toledano IV (5 de diciembre del 633), en su capítulo 17, establece la autenticidad, canonicidad y autoridad en la Iglesia del Apocalipsis del evangelista Juan, excomulgando al que no lo reciba [5]. El catálogo de los Libros Sagrados, que suele atribuirse al papa San Gelasio, parece haber sido compuesto en realidad bajo el pontificado de San Dámaso, en el Concilio Romano del año 382. Fue repetido más tarde por el papa San Gelasio (c.495) y, finalmente, por San Hormisdas, hacia el año 520. Entre lo que siente la Iglesia universal acerca de las Escrituras divinas figura la aceptación «del Apocalipsis de Juan Apóstol» [6].

[1] Bover[4], Merk[9], Nestle[28], Souter[2], Tischendorf[8], Vogels[3], Westcott-Hort[2]. Aland-Black-Metzger-Wikgren[2].
[2] *Vetus Latina, Epístolas católicas y Apocalipsis* vol.26 (Beuron 1956-1958).
[3] DocB n.50-51 p.181.
[4] DocB n.38 p.173s.
[5] DocB n.26 p.165.
[6] DocB n.21-22 p.163s.

Además, una carta del papa San Inocencio I a Exuperio, obispo de Tolosa (20 de febrero del 405), señala «el Apocalipsis de Juan» entre los libros que han de ser recibidos en el canon, y lo distingue de otros apócrifos que deben ser no sólo repudiados, sino también condenados [7]. El Concilio Hiponense, llamado también Cartaginense I, que fue plenario de toda Africa, establece el canon de los Libros Sagrados (8 de octubre del 393). Coincide totalmente con el definido por el Concilio Tridentino. En él se incluye el Apocalipsis de Juan [8]. Es importante una nota en la que se advierte que para la confirmación de este canon debe consultarse la Iglesia del otro lado del mar. No han quedado documentos históricos de esta consulta. Sin embargo, no puede negarse la aprobación implícita de la fe universal de la Iglesia y de los documentos posteriores de los romanos pontífices [9].

Genuinidad

Lo que los cánones oficiales de la Iglesia dicen o insinúan acerca del Apocalipsis y su autor, puede completarse con otros documentos históricos.

A) Santos Padres, escritores eclesiásticos y otos autores. Prescindiendo de magníficos testimonios más recientes y siguiendo un orden que vaya de lo más moderno a lo más antiguo, pueden agruparse de este modo los testimonios más remotos sobre el libro, su importancia y su autor.

Siglo IV: *Metodio de Olimpia* (c.311) interpreta a su manera algunos pasajes del Apocalipsis, como las siete cabezas del Dragón, los diez cuernos de la Bestia, la Mujer [10].

Siglo III: *Orígenes* (233) afirma que Juan, el que en la última Cena estuvo junto a Jesús, es autor de uno de los evangelios y del Apocalipsis [11]; él mismo tenía plan de comentar ese libro, pero su obra, si la realizó, no ha llegado hasta nosotros. *Hipólito* (230) escribió un comentario al libro de las Revelaciones [12], que se ha perdido. Da además su manera de pensar en varias de sus obras, sobre todo al hablar del anticristo [13]. *Tertuliano* (207) cita bastante el Apocalipsis, lo atribuye al apóstol Juan y lo interpreta con marcado interés [14]. *Clemente Alejandrino* (antes del 215) comenta varios pasajes y es posible que lo haya explicado en su conjunto en las *Hipotiposis* [15].

Siglo II: Hacia el final del siglo II, *Teófilo de Antioquía* (180) y

[7] DocB n.16-17 p.160s.
[8] DocB n.11-12 p.158s.
[9] El Concilio Laodicense (c.360) queda envuelto en sombras históricas. Hay especiales razones críticas para dudar del canon sobre la Escritura en el que no se menciona Judit, Tobit, Sabiduría, Eclesiástico, 1-2 Macabeos ni el Apocalipsis de Juan. Refleja una forma del problema deuterocanónico y una fase de la historia del canon del Apocalipsis.
[10] Metodio, *Symposion decem virginum* or.8,4-5.7.10-13: MG 18,144-162.
[11] Orígenes, *In Ioannem* 1,14; cf. Eusebio, *HE* 6,25,9: MG 20,584.
[12] Jerónimo, *De viris illustribus* 61: ML 23,671.
[13] F. X. Kraus, *Realenzyclopädie der christlichen Altertümer* (Freiburg 1882) I 660-664; H. Leclercq: DAChL 6,2434.
[14] Tertuliano, *Adversus Marcionem* 3,14,24: ML 2,368; *De resurrectione carnis* 25: ML 2,877.
[15] Cf. Eusebio, *HE* 6,14: MG 20,549.

Apolonio de Efeso (200) emplean el testimonio de Juan en el Apocalipsis en su lucha contra los herejes [16]. *Ireneo* (195), que enlaza con el apóstol San Juan por medio de su maestro Policarpo, cita veintidós veces el Apocalipsis, y dice que su autor es Juan, discípulo del Señor, que forma parte del colegio apostólico [17]. La carta de las iglesias de Lyón y de Viena a las del Asia (177) citan el Apocalipsis (Ap 14,4; 22,11) con la fórmula «para que se cumpliera la Escritura que dice...» [18]. El canon de *Muratori* (170) ofrece un testimonio espléndido sobre el libro de la Revelación, puesto que se trata de una lista crítica de los libros sagrados. Dice en las líneas 57-59: ...*Et Iohannes enim in A- | pocalypsi licet septem ecclesiis scribat, | tamen omnibus dicit*... Poco después (líneas 71-73): ...*Apocalypsis etiam Iohannis et Pe- | tri tantum recipimus, quam quidam ex nos- | tris legi in ecclesia nolunt*..., donde contradistingue el Apocalipsis de Juan del de Pedro (apócrifo); este último no lo admitían algunos de los cristianos de su tiempo, mientras del joaneo había unanimidad en su iglesia [19]. Sabemos que *Melitón de Sardes*, hacia el año 170, compuso unos tratados que tenían por título «Acerca del diablo y del Apocalipsis de Juan» [20], de los cuales nada más se conoce. En todo caso, ese comentario sería significativo por reflejar el ambiente de la comunidad de Sardes, una de las siete iglesias del Apocalipsis, pocos años después de la composición de la obra joánica.

Los testimonios más antiguos. Forman grupo aparte cinco testimonios sobre el Apocalipsis y su autor, que son hasta ahora los más antiguos que se conocen.

1.º *Policarpo* († 155) fue discípulo inmediato del apóstol San Juan. En su carta a los Filipenses (107) ofrece frases idénticas a algunas del Apocalipsis, como la inscripción con el nombre *Pantocrátor*, y además cita el libro como divinamente inspirado [21].

2.º *Justino Mártir* († 153-156), convertido en Efeso, escribe: «Entre nosotros, un varón por nombre Juan, uno de los apóstoles de Cristo, profetizó en la Revelación (Apocalipsis) que se le hizo que los que hubieran creído en Cristo pasarían mil años en Jerusalén» [22]. San Jerónimo le incluye entre los intérpretes del Apocalipsis [23].

3.º El *Apócrifo de Juan* (Pap. Berol. 8502; Chenoboskion Codex X [III]) cita el Apocalipsis (1,19) y recuerda otro pasaje (1,13-18). Dice que el libro es de «Juan el hermano de Santiago, ambos hijos del Zebedeo». Siendo este apócrifo una copia del

[16] EUSEBIO, *HE* 5,18,14: MG 20,480; 4,24: MG 20,389; cf. A. AGUADO, *San Teófilo de Antioquía y el canon del Nuevo Testamento:* EstB 3-4 (1932-34) 176-191ss, Ap año 5, p.295.

[17] IRENEO, *Adversus haereses* 4,20,11: MG 7,1040; 2,22,5: MG 7,785; 5,26,1: MG 7,1192.

[18] EUSEBIO, *HE* 5,1,58: MG 20,432 et 413.434.

[19] DocB n.4 p.155s; RDEJ[17], 106; KIRCH[4], 96; K. STENDAHL, *The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratonian Fragment:* Essays O. A. Piper (New York 1962) 239-245.

[20] EUSEBIO, *HE* 4,26: MG 20,392.

[21] POLICARPO, *Ad Philippenses,* Inscriptio, 6.8: MG 5,1005-1016.

[22] JUSTINO MÁRTIR, *Dialogus cum Tryphone* 81,4: MG 6,669; EUSEBIO, *HE* 4,18: MG 20,376.

[23] JERÓNIMO, *De viris illustribus* 9,61: ML 23,625.

siglo IV-V y el original no más reciente del 150 p.C., es una prueba importantísima acerca de la antigüedad y el autor del Apocalipsis [24].

4.º *Pastor Hermas* († 140) habla de la imagen de la esposa engalanada, aludiendo al Apocalipsis (21,2) [25].

5.º *Papías,* obispo de Hierápolis (c.130), fue discípulo de Juan. Andrés de Cesarea (s.VI), que pudo consultar sus obras, afirma que este padre apostólico atestigua la autenticidad del Apocalipsis [26]. Además, Papías es considerado como el autor del milenarismo, que proviene de Ap 20,4-7 [27].

B) LOS PAPIROS.—Hasta ahora se han clasificado cuatro papiros que contienen el Apocalipsis. Son los siguientes, por orden de antigüedad asignada:

P43	Londres MB	siglo 6-7	Ap 2,12-13; 15,8-16,2.
P24	Oxi. 1230	siglo 4	Ap 5,5-8; 6,5-8.
P18	Oxi. 1079	siglo 3-4	Ap 1,4-7.
P47	Chester B. BP III	siglo 3	Ap 9,10 - 17,2 con lagunas.

Sin embargo, queda todavía abierta la lista de los papiros del Nuevo Testamento [28].

Autor

El autor del Apocalipsis aparece nombrado en la misma obra, al comienzo y al final (1,1.4.9; 22,8). Además, tiene don profético cristiano (22,9), una evidente autoridad sobre las iglesias nacientes del Asia, y usa la misma forma epistolar de las cartas estrictamente apostólicas. Es manifiesto que durante los dos primeros siglos el Apocalipsis fue recibido en toda la Iglesia como escrito divinamente inspirado, obra de Juan el Apóstol. Los montanistas abusaron de los escritos joanneos, especialmente del Apocalipsis, en el que querían apoyar sus doctrinas. Un presbítero romano del comienzo del siglo III, llamado Cayo, reaccionó malamente contra esa corriente y atribuyó el Apocalipsis al fraude de Cerinto, que enseñaba que, después de la resurrección, el reino de Cristo sería terrestre y destruía las Escrituras. Epifanio llama a los de la secta de Cayo *álogos* (negadores del Logos joaneo). Pero este reducido grupo herético tiene poca importancia desde el punto de vista de la crítica del libro.

La primera contradicción seria al origen apostólico del Apocalipsis empieza en el siglo III en Alejandría. Entonces el milenarismo tenía no pocos secuaces, algunos de ellos conspicuos. Esta opinión debe su nacimiento a una interpretación material y crasa de Ap 20, 4-7, donde se dice que los cristianos que hayan sido muertos por no adorar a la Bestia resucitarán anticipadamente y reinarán mil

[24] A. HELMBOLD, *A Note on the Authorship of the Apocalypse:* NTSt 8 (1961) 77-79.
[25] PASTOR HERMAS, *Visio* 4,2,1: MG 2,911-912; FUNK² (1901) 1,460.462.
[26] ANDRÉS DE CESAREA, *Commentarius in Apocalypsin* pról.: MG 106,220.
[27] Uno de los prólogos antiguos a los evangelios dice explícitamente: «Después [de Lucas] Juan el Apóstol escribió el Apocalipsis en la isla de Patmos, luego su evangelio en Asia». Se le considera del siglo II (HÖPFL-GUT⁵, 206²).
[28] S. BARTINA, *Catálogo de los papiros neotestamentarios:* CultB 17 (1960) 214-222. J. O'CALLAGHAN: EBG 5, 867-870; K. ALAND *Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes* (Berlin 1967) 229.

años con Cristo, en reino, según sobrentendían, terreno y carnal. El obispo Nepote publicó un escrito en que defendía este sistema. En este momento, San Dionisio, obispo de Alejandría (248-264), toma la pluma para combatir el error. Se encuentra ante un dilema que ha de resolver. Por una parte, cree que la inferencia milenarística del pasaje apocalíptico es legítima; por otra, no puede recusar el sentir de la Iglesia, que siempre ha tenido oficialmente en gran consideración el Apocalipsis. Un libro que encerraba una doctrina tan nefasta no podía ser de un apóstol. Sería de otro Juan, del «presbítero (muy anciano) Juan», conocido en los orígenes del cristianismo por lo que dice Papías [29]. A pesar de todo, ese segundo Juan fue un hombre santo, y en su obra no falta la inspiración de Dios. El es el autor del Apocalipsis. No pudiendo probar Dionisio sus afirmaciones por la tradición eclesiástica, recurre al análisis interno de la obra. El cuarto evangelio contrasta con el Apocalipsis por sus pensamientos dominantes (κεφάλαια), por sus términos o palabras (ὀνόματα) y por su estilo (φράσις). En contraposición, el autor del Apocalipsis, si bien ha tenido revelaciones, ciencia y profecía, acusa una lengua que no es griega y abunda en términos inexactos, barbarismos y solecismos [30].

Los adversarios del milenarismo acogieron con entusiasmo la opinión del ilustre obispo. Durante los siglos IV y V, la *escuela antioquena* niega generalmente la autenticidad y la canonicidad del Apocalipsis. Lo ignoran u omiten Cirilo Jerosolimitano, el Crisóstomo, Teodoreto, Afraates y la Peshitto. Eusebio afirma que su genuinidad apostólica es una opinión discutible y que puede ser su autor el presbítero Juan [31]. En el seno de la *escuela alejandrina* hay las dos tendencias. Lo admiten Atanasio, Dídimo, Cirilo, Metodio, Olimpio, Epifanio. Lo mismo sucede entre *los capadocios*. Mientras Gregorio Nacianceno y Anfiloquio no lo incluyen en el canon, Basilio y Gregorio Niceno lo admiten abiertamente. Esta ambigüedad en la Iglesia de Oriente contrasta fuertemente con la absoluta unanimidad de la Iglesia de Occidente, donde se admitió tenazmente el Apocalipsis como inspirado, como obra de Juan Apóstol y como parte integrante del canon de las Sagradas Escrituras. Más tarde, cuando los milenaristas decrecieron paulatinamente en el panorama eclesiástico, el Apocalipsis recobró gradualmente en Oriente el lugar que le había asignado la tradición primordial.

Hasta que de nuevo, en tiempos modernos, se levantaron dudas y se opusieron reparos a la autenticidad joanea del Apocalipsis por parte de la escuela racionalística. Sus secuaces subrayan y acentúan ante todo las diferencias que median entre el evangelio

[29] Cf. EUSEBIO, *HE* 3,39,5-6; 7,25: MG 20,297.701; RDEJ[17], 94. Sin embargo, en el fragmento de Papías no se contraponen propiamente las personas, sino los tiempos: «Qué *dijeron* (εἶπεν) Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, *Juan*, Mateo o cualquier otro de los apóstoles de Jesús (Κυρίου μαθητῶν); qué *dicen* (λέγουσιν) Aristión y el *presbítero* (= muy anciano) *Juan*, discípulos de Jesús (Κυρίου μαθηταί)».

[30] Cf. EUSEBIO, *HE* 3,28; 7,24-26: MG 20,276.692-705.

[31] EUSEBIO, *HE* 3,25: MG 20,268-272.

de Juan, la primera carta de Juan y el Apocalipsis, y dicen que las tres obras no pueden ser de un mismo autor. Aquí los pareceres se condividen. Los que rehúsan atribuir al apóstol Juan el cuarto evangelio fácilmente le reconocen autor del Apocalipsis; si, por el contrario, algunos admiten que el evangelio es de Juan, buscan otro autor para el libro de las Revelaciones. Un examen somero de las principales razones en que se apoyan hará ver la poca consistencia de sus posiciones [32].

1) Que Juan se nombre varias veces a sí mismo en el Apocalipsis y, en cambio, ninguna en el evangelio, más aún, que rehúse manifiestamente mencionarse a sí mismo incluso en los sitios donde obviamente debería hacerlo, o bien lo realice por circunloquios, no prueba la diversidad de autores. Lo mismo ocurre en el Antiguo Testamento. Los autores de los libros históricos callan su nombre, como Juan en su evangelio, donde además actúa la nueva fuerza de la modestia cristiana. Los profetas consignan su nombre en sus escritos como garantía de sus profecías, lo cual exageran los apócrifos, atribuyendo sus falsedades a grandes personajes, para que se les dé crédito. Juan debía del mismo modo consignar su nombre en el Apocalipsis; más aún, dada la insistencia con que asegura la veracidad y verdad de su testimonio en varias páginas del libro, no es mucho que sólo cuatro veces ponga su nombre explícito. La singularidad intrínseca de las visiones exige una garantía máxima para su admisión en el seno de la Iglesia.

2) La dualidad aparentemente exclusiva entre el autor y el colegio apostólico, como si sus miembros formaran una realidad lejana y cerrada para él (18,20; 21,14), no ofrece dificultad insuperable. Pablo emplea decires semejantes (Ef 2,20); también otros apóstoles, como Judas (Jds 17-18) e incluso el mismo Pedro (2 Pe 3,1-2). Tenían que manifestarse a todos los cristianos los privilegios y las excelencias del cuerpo apostólico según el deseo del que los revelaba, Cristo Jesús. Por añadidura, el semita más fácilmente que nosotros habla y trata de sí mismo, suponiendo ser una tercera persona, fría y remota.

3) Tampoco es decisivo para diversificar al autor de ambas obras atender a las discrepancias de lenguaje. No basta fijarse sólo en las diferencias; hay que atender también a las afinidades y coincidencias reveladoras. No puede negarse que el Apocalipsis está escrito en un lenguaje más incorrecto que el del cuarto evangelio. Deja concordancias al aire, está plagado de semitismos expresivos. No hay que perder de vista la diversidad de género narrativo. El Apocalipsis es profetismo prevalente; el evangelio, historiografía. El autor del Apocalipsis conoce las reglas gramaticales, que de ordinario aplica bien. Un mismo autor puede cambiar de estilo según los tiempos y las circunstancias. El Apocalipsis es un borrador, que Juan se vio constreñido a enviar a sus destinatarios sin demora, escrito donde de ninguno o, a lo sumo, de precario ama-

[32] J. Corluy, *Apocalypse:* DB 1,744-746.

nuense disponía. El evangelio está redactado en la tranquilidad de Efeso, con competentes lingüistas en torno. Pero hay que atender además a la fuerza agobiante de los paralelismos para decidirse. Hay palabras típicas que revelan como firma al mismo autor. La apelación singular ὁ ἀληθινός designa a Dios en los dos escritos (Jn 17,3; 5,20; Ap 3,7). Es manifiesta la predilección por la raíz μαρτυρεῖν en los tres escritos. Una estadística sobre νικᾶν aboga por la identidad de origen en los escritos, porque en el evangelio aparece siete veces, en 1 Jn está seis veces, en Ap se encuentra dieciséis veces, mientras que en Lc únicamente una y en todo Pablo sólo tres. Pero tal vez son más significativas las siguientes expresiones, que no se hallan en ningún otro autor del NT: ὄψις (Jn 11,44 = Ap 1,16), περιπατεῖν μετά τινός (Jn 6,66 = Ap 3,4), σκηνοῦν (Jn 1,14 = Ap 7,15; 12,12; 13,6), σφάττειν (Jn 3,12 = Ap 5,6; 6,4).

4) Tampoco es consistente afirmar que el autor del Apocalipsis se nos revela por sus escritos apasionado y fogoso, mientras el del cuarto evangelio es tranquilo y pausado. El atinado análisis psicológico de Camps ha demostrado, por fuerza de los principios de una ciencia que puede hacer oír su voto, que es idéntica la personalidad de la cual proceden las dos obras. El *carácter* del autor queda definido por la estrechez del campo de su conciencia, que se manifiesta en el lenguaje reducido y en la poca variedad de recursos, y por cierta persistencia de aseveración, hecha patente en la aparición frecuente de las mismas palabras y frases, en las repeticiones, en la insistencia sobre los mismos conceptos y en los avances cíclicos de la narración. Además, ambos escritos suponen en su autor una percepción viva, pero sin riqueza de matices ni amplitud; una afectividad profunda, delicada y ardiente, pero encerrada dentro de límites estrechos; una querencia hacia la sistematización y ordenación esquemática, pero que sale de moldes al momento menos pensado, acuciada por digresiones, anticipaciones y repeticiones; y una propensión manifiesta al simbolismo. El *modo de decir* refleja una meditación de los temas casi obsesiva en ambas obras y un hablar más consigo mismo que con unos interlocutores muy alejados. En el *sentimiento*, las mismas constantes de preocupación contra la idolatría, la mentira, la herejía, las injusticias y el mismo motivo repetido triunfalmente de la victoria sobre el mundo. Es importante advertir que en el evangelio la corrección de lenguaje va desparejada con respecto a las peculiaridades del pensamiento, como si se hubiera añadido al verbo una corrección extrínseca [33].

Tiempo de composición

El tiempo de composición del Apocalipsis puede precisarse o por documentos externos o por el análisis interno de datos pertinentes.

A) *Ireneo* afirma que fue escrito hacia el final del reinado de

[33] G. Camps, *Apocalipsi:* BM 22,233s.

Domiciano [34]. *Victorino* († 303) asegura que Domiciano relegó a Patmos al apóstol Juan [35]. *Jerónimo* explícitamente asegura también que fue compuesto bajo Domiciano [36]. El historiador *Eusebio*, en una parte de sus obras, da asimismo el tiempo de Domiciano [37], y en otra precisa la fecha, diciendo que fue el año 14 del reinado de ese mismo emperador [38]. En virtud de esos testimonios más concretos y por el conjunto de la tradición puede asegurarse que Juan escribió el Apocalipsis el año 14 ó 15 de Domiciano, o sea el 95 de nuestra era [39].

B) Algunas características internas del libro suponen una época tardía dentro del primer siglo. El cuadro religioso subyacente en los siete mensajes a las iglesias del Apocalipsis queda muy apartado del fervor inicial de las comunidades fundadas en tiempo de Pablo (antes del 66) y refleja un estadio más evolucionado del incipiente núcleo de herejías que suponen las epístolas de Santiago y primera de Pedro. El día primero después del sábado empezó a llamarse «domingo» («día del Señor») (Ap 1,10) pasado el 71. La década del 90 cae bien a las exigencias intrínsecas de la obra.

II. Forma y contenido

El texto

El texto del Apocalipsis está sufragado por importantes y numerosos manuscritos. Además, ha sido objeto de especiales y valiosos estudios. Dejando aparte la influencia que pudo tener la *koiné* en su transmisión [1] y algún intento no convincente de retraducción al hebreo [2], queda con valor fundamental la gigante y precisa obra de crítica textual de Hoskier [3]. Pero posteriormente no ha faltado quien con asiduidad de años haya dedicado su predilección al estudio de este problema. La obra de Schmid, refrendada por no pocos admiradores, ha puesto al día puntos importantes [4]. De cuando en cuando aparecen estudios sobre manuscritos

34 Ireneo, *Adversus haereses* 5,30,3: MG 7,1207.
35 Victorino, *In Apocalypsin*, Ap 10,11; 17,10: ML 5,333-338.
36 Jerónimo, *De viris illustribus* 9: ML 23,625.
37 Eusebio, *HE* 3,18,4: MG 20,252.
38 Eusebio, *Chronicon:* MG 19,551-552.
39 Hay algunas voces discrepantes. Epifanio dice que fue bajo Claudio, pero su testimonio no es seguro, porque atribuye más de noventa años a Juan, cuando escribió sus obras (*Adversus haereses* 51,12.33: MG 41,909.949). Algunos comentaristas católicos, como Beelen, señalan un tiempo anterior al año 70, fundados en razones internas, puesto que algunos pasajes del Apocalipsis sobre Jerusalén y sobre el Templo (11,1.2.8) supondrían todavía la subsistencia de estos lugares. Sin embargo, a causa del fuerte simbolismo, esos pasajes tendrían razón de ser con la coexistencia de las ruinas, como en Ezequiel. Versiones siríacas señalan vagamente el tiempo de Nerón, y Teofilacto y algún otro testigo los años de Trajano. Estas discrepancias no se apoyan en sólidos fundamentos.

1 G. Sacco, *La koinè del Nuovo Testamento e la trasmissione del sacro Testo* (Roma 1928) 100-114 para el Ap.
2 M. Mieses, *Hebräische Fragmente aus dem jüdischen Urtext der Apokalypse des hl. Johannes:* Monastchrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 74 (1930) 345-362.
3 H. C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse* (Londres 1929) 2 vol.
4 J. Schmid, *Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes:* B 17 (1936) 11-44.167-201.273-293.429-460; Id., *Zur Textkritik an der Apokalypse* [13,10; 18,2]: ZNTW (1950-51) 112-128; Id., *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes:* 1. *Teil. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia* (München 1956) 376; Id., Id., 2. *Text* (München 1956) 296; Id., Id., 3. *Die alten Stämme* (München 1955) 258 Id.,

especiales. Han polarizado la atención estos últimos años el papiro Chester Beatty [5], los comentarios de San Beato de Liébana [6], el de Ecumenio [7] y el perdido de Ticonio [8].

Contenido textual

Nicéforo contó en todo el libro 1400 esticos. Contiene 913 palabras distintas. Excluyendo 42 nombres propios, quedan 871 palabras diferentes, de las cuales 108 no son usadas en ningún otro sitio del NT. El porcentaje mayor de voces exclusivas lo dan las materias comerciales. Se comprende que se oirían a menudo en los múltiples bazares y en las transacciones portuarias de Efeso, centro importantísimo de Asia Menor. Los *hápax legómena* son pocos; algunos, nombres propios *(Abaddón, Apolíon)*; otros, de gran expresividad (βιβλαρίδιον, ποταμοφόρητος, χαλκολίβανος). Hay muestras de haberse escogido con cuidado amoroso todas las palabras de la obra, en una ponderada selección. Por el contrario, faltan partículas corrientes, como el οὖν narrativo; pero esto afecta ya al lenguaje.

Lenguaje

En el Apocalipsis contrasta la brillantez de las visiones y la sublimidad de los cuadros con la precaria entidad de las palabras y modos de decir. Tres capítulos pueden orientar en la enmarañada gramática de Juan: el griego de la *koiné* en su forma local efesina, muy poco conocido para aquel lapso de tiempo; el substrato y pensamiento semítico, con más vitalidad que el mismo verbo expresional griego del autor; y la idiosincrasia de Juan, con sus grandezas místicas, carente de un instrumento adecuado para expresarlas.

Unbeachtete und unbekannte griechische Apokalypsehandschriften: ZNTW 52 (1961) 82-88; F. MUSSNER, *Neue Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes:* Trier. Theo. Zeit. 66 (1957) 50-53; W. G. KÜMMEL, *Der Text der Offenbarung Johannes:* ThLitZ 82 (1957) 249-254; G. D. KILPATRICK, *Professor J. Schmid on the Greek Text of the Apocalypse:* VigChr 13 (1959) 1-13; J. N. BIRDSALL, *The Text of the Revelation of St. John. A Review of its Materials and Problems. With Special Reference to the Work of Josef Schmid:* The Evangelical Quarterly 33 (1961) 228-237; J. HOFMANN, *Beziehungen der saᶜidischen zur äthiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse:* Neutestamentliche Aufsätze, Fs. Josef Schmid zum 70. Geburtstag (Regensburg 1963) 115-124. Véase también L. PESERICO, *Saggio di varianti dell'Apocalisse* (Vicenza 1920) 112; G. MALDFELD, *Zur Geschichte des griechischen Apocalypse-Textes:* ThZ 14 (1958) 47-52; Z. C. HODGES, *The Critical Text and the Alexandrian Family of Revelation:* Bibliotheca Sacra, 119 (Dallas 1962) 129-138.

[5] H. A. SANDERS, *The Beatty Papyrus of Revelation and Hoskier's Edition:* JBLit 53 (1934) 371-380; J. SCHMID, *Der Apokalypsetext des Chester Beatty-Papyrus:* Neugriech.-Byzant. Jahrbuch 11 (1934) 65-108; M. J. LAGRANGE, *Les papyrus Chester Beatty pour les épîtres de S. Paul et l'Apocalypse:* RB 43 (1934) 488-493.

[6] Z. GARCÍA VILLADA, *Un nuevo manuscrito del Comentario sobre el Apocalipsis de San Beato de Liébana:* RF 12 (1905) 478-492; G. ANTOLÍN, *Un códice visigótico de la explanación del Apocalipsis por San Beato de Liébana:* CD 70 (1906) 611-621; 71 (1909) 180-191.620-630; M. DEL ALAMO, *Los comentarios de Beato al Apocalipsis y Elipando:* MisM 2 (1946) 16-33.

[7] H. CH. HOSKIER, *The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse* (Ann Arbor 1928); J. SCHMID, *Der Apocalypse-Text des Oikumenios:* B 40 (1959) 935-942.

[8] I. M. GÓMEZ, *El perdido comentario de Ticonio al Apocalipsis:* MisBu 387-412. Cf. VI. Bibliografía selecta.

El griego del Apocalipsis

Prescindiendo de las constantes comunes con la lengua neotestamentaria, el griego del Apocalipsis está plagado de *solecismos*. En general puede decirse que no es raro el anacoluton y que campea cierta indiferencia por las reglas de concordancia. Porque: *a)* hay nominativos apuestos a casos pendientes, como ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ μάρτυς ὁ πιστός (1,5); *b)* hay participios indeclinables, como frecuentemente λέγων (cf. 4,1). En 4,1, por ejemplo, si se refiere a «voz», tendría que ser λέγουσα; si a «trompeta», λεγούσης; *c)* con profusión hay concordancias en género, número y caso incorrectas; así, por ejemplo, «una muchedumbre que estaban de pie, vestidos...» (8,9). Otros fenómenos pueden clasificarse como *idiotismos*. De este modo suele interpretarse la frase inconcordada ἀπὸ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, o el mal régimen de algunos verbos, como ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ (2,14).

Semitismos

El substrato semita tiene una importancia capital para la inteligencia del Apocalipsis. A veces hay que adivinar frases del Antiguo Testamento mal traducidas al griego, para penetrar el justo sentido de las expresiones; a veces es toda la construcción y el genio de la lengua que salen mal formados en el receptáculo griego. Sirvan de ejemplo algunos casos concretos. Es muy frecuente el uso de la partícula ἐν con sentido modal o instrumental, totalmente inadmisible en griego puro (2,16.27; 5,2; 12,5; 14,2.7; 16,8; 17,16; 19,15). Se ha traducido materialmente el ambivalente *b^e^* semítico. Es casi ordinario el empleo de un adverbio redundante o de un pronombre superfluo después de un relativo o de una forma equivalente. Por ejemplo, se dice de la mujer que huye al desierto: «donde tiene *allí* un sitio preparado» (ὅπου ἔχει ἐκεῖ) (12,6). En hebreo esta construcción redundante es necesaria, porque el antecedente invariable *('šr)* ha de especificarse en seguida con algo más. Otro caso. Hay confusión entre el uso de las partículas finales, completivas o consecutivas (ἵνα, ὅτι, infinitivos), por verterse vacilantemente las formas modales o el *l^e^* de las lenguas semíticas.

Pero donde la dificultad es mayor, y a veces insuperable, es en la exacta comprensión del uso de los modos y tiempos, sobre todo en la correcta interpretación del perfecto, aoristo, presente y futuro. Cuando se esperaría un presente, hay un futuro o un pasado. El lenguaje visional puede ayudar algo al desciframiento exacto de esos matices, pero no de modo total y absoluto. Tal vez la clave esté en el uso de los modos y tiempos semíticos. Las lenguas semíticas sólo conocen dos tiempos: el imperfecto y el perfecto. El imperfecto puede expresar presente y futuro, con sus modalidades, y a veces también modalidades de pasado; el perfecto tiene que servir para indicar todo tiempo pasado y sus modalidades, y a veces modalidades de futuro. Pero esa imprecisión se aumenta por la presencia necesaria del wau inversivo. En una serie de ver-

bos que han de expresar la idea de presente, el primero se pone necesariamente en forma gramatical de presente; pero todos los que siguen, si están junto al wau (καί), han de ir en forma gramatical de pasado. Y viceversa en una serie de formas de perfecto. De donde es posible que la conjunción καί en el Apocalipsis tenga fuerza inversiva. Si a eso se añade otro elemento de confusión, debido a las singularidades de los verbos estativos, en oposición a los activos, difíciles de adivinar en el substrato, y la posibilidad de haber fallado la pericia gramatical del autor, de suerte que no haya sido siempre inflexible en seguir los caminos helenísticos y los semíticos, aun en casos semejantes, se verá la enorme dificultad de precisar en algún caso concreto el matiz pretendido por el hagiógrafo. Un ejemplo de sucesión de modos y tiempos de difícil contextura puede verse en la narración de los dos testigos (11,2-13), sobre todo si se tiene en cuenta que la exégesis no ha de preceder a la gramática, sino la gramática a la exégesis [8*].

Estilo

En la forma y modo de la narración pueden distinguirse en seguida unas constantes que revelan el gusto o las posibilidades literarias del autor. 1) Se repiten con predilección algunas palabras características a lo largo de la obra, como *amén, gloria, Pantocrátor, caer* (πίπτειν) con múltiples matices, *cumplirse* (τελεῖσθαι), *fue dado* (ἐδόθη), *paciencia* (ὑπομονή). 2) Lo mismo sucede con algunas frases favoritas, como «la palabra de Dios y el testimonio de Jesús» (1,2.9; 6,9; 20,4), «fiel y veraz» (3,14; 19,11; 21,5; 22,6), «los habitantes de la tierra» (3,10; 6,10; 8,13; 11,10; 13,8.12.14; 17,2.8). 3) Abundan formas de transición poco variadas, como «después de estas cosas vi...» (4,1; 7,1.9; 15,5; 18,1; 19,1). 4) Un hecho singular es la coagmentación de varias palabras seguidas en el mismo caso. Así, ἐβλήθη ὁ Δράκων ὁ μέγας, ὁ Ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην (12,9), o bien τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ Παντοκράτορος (19,15). 5) El autor, en sus procedimientos narrativos, da primero, generalmente, el núcleo de lo que quiere desarrollar y luego lo va explicitando de muy diversas maneras, con avances y retrocesos, digresiones y divagaciones, dentro siempre de un tono general de concisión. 6) Puede afirmarse que el estilo narrativo del Apocalipsis no es el propio del mundo griego ni, más en general, está calcado sobre patrón clásico; sin embargo, es robusto y expresivo, y va más a la idea que a la formulación. Pero merecen especial mención otras peculiaridades estilísticas del autor.

Paralelismo y ritmo

Es difícil precisar hasta dónde las trazas de paralelismo y ritmo que aparecen indiscutiblemente en el Apocalipsis se deben al semita espontáneo que refleja el alma de su pueblo o a la pretendida

[8*] Es orientador a este respecto el reciente estudio de A. LANCELLOTTI, *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse. I. Uso delle forme verbali* (Assisi 1964) 131.

forma literaria personal de Juan. El *lenguaje en paralelo*, tan patente en los Salmos, en los Profetas y en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, consiste en repetir por duplicado cada frase del tejido narrativo, que suele ser muy corta, con palabras idénticas, completivas, antitéticas o progresivas. El más frecuente es el paralelismo sinónimo, en que se dice lo mismo, aunque de distinta manera, en los dos esticos. Se dan también unidades ternarias. No puede negarse la presencia de «quanta» paralelísticos en el Apocalipsis. Están muy marcados en los mensajes a las siete iglesias y en los himnos. El *ritmo de lenguaje* se manifiesta de varias maneras. Las repeticiones, como en moldes hechos, son un buen ejemplo, a modo de los elementos estructurales en cada una de las siete cartas a las iglesias o de los vaivenes expresivos en las lamentaciones por la ruina de Babilonia (18,9-24). No sería aventurado admitir indicios de estrofas [9]. Así como es inepto deducir leyes de ritmo narrativo o cíclico para aplicarlas luego como norma férrea interpretativa en toda la obra, así sería aventurado excluir todo procedimiento rítmico. Además, los grupos de unidades en cadena, dentro del plan general, y las subdivisiones, precisas y conmensuradas, dentro de cada grupo, son también una prueba convincente de ritmo amplio redaccional, aunque entran ya de lleno en el secreto matemático de las cifras y los números del Apocalipsis.

Los números

Es patente el empleo frecuente de números en todo el libro. Aparece por doquier y en multitud de formas el siete, que indica plenitud y perfección y tiene un carácter sagrado en todo el Próximo Oriente antiguo. No es rara su mitad, tres y medio, aplicada a distintas realidades. Sigue en importancia el doce con sus múltiplos, como el veinticuatro y el ciento cuarenta y cuatro mil. Se han puesto repetidas veces el tres, el seis y el diez, no raramente como cifras incompletas de otros números más perfectos. De los partitivos salen con frecuencia la mitad y el tercio. Esta preocupación por los números revela que se les conecta un valor simbólico que se ha de descubrir. Baste ahora haber notado su presencia persistente, incluso en la corteza redaccional del libro. De ahí que sean trascendentes las series septenarias en la obra. Además de valor simbólico, la estructura numeral tiene fuerza mnemotécnica y armonía artística.

Composición

La selva inculta que hemos notado en la lengua de la obra reaparece en su armazón redaccional. Por eso se ofrecen varias explicaciones, en las que suele darse por supuesto un doble estadio: el del autor, Juan, y el de un redactor posterior. Gaechter tiene

[9] A. Olivier, *La clé de l'Apocalypse. Etude sur la composition et l'interprétation de la grande prophétie de St. Jean* (Paris 1938) 210; Id., *La strophe sacrée en St. Jean. Contribution à la critique textuelle de l'Apocalypse, du IVe Evangile et de la I Epître* (Paris 1939) 30, con 7 anexos; Id., *Les premières strophes de l'Apocalypse. Introd., text. et trad. Commentaire* (Paris 1947) 94. Si bien es excesiva la valoración de datos y la deducción de conclusiones.

bellas consideraciones sobre la presencia de septenas y simetrías quiásticas, que afectarían a la forma y al fondo, y dice que el orden primitivo fue perturbado por transposiciones, omisiones, adiciones; Juan habría explicado oralmente sus visiones, y un discípulo escribió lo que habría oído, pero modificando la línea narrativa y olvidándose de varios pormenores. La memoria habría jugado un papel decisivo en el resultado final desconcertante [10]. Boismard prefiere explicar la estructura literaria actual por dos documentos diferentes, primitivamente distintos. Habría habido dos ensayos de Apocalipsis, fusionados por un mismo autor. Uno sería del tiempo de Nerón, otro del de Domiciano [11]. No todos han admitido esta explicación [12].

En general puede decirse que para admitir como plenamente demostrada una teoría no bastan indicios más o menos manifiestos; se requieren pruebas proporcionales. Además, estos ensayos de explicación parten del supuesto de que la obra joanea ha de estar construida según nuestros cánones literarios. Pueden existir otros, incluso personales, desconcertantes.

La unidad de autor y de obra queda apoyada fuertemente por las características constantes de lenguaje y narración y por la trabazón indestructible de la orgánica disposición de partes, dentro de unas constantes peculiares. Las llamadas por nosotros incoherencias se explican por la especial psicología del autor y por las circunstancias ambientales en que redactó su escrito [13].

Se ha intentado también explicar la formación del Apocalipsis en función de la historia de las formas, y se han querido ver en él influencias de la tradición sinóptica [13*].

Plan y división

Se distinguen en seguida en el Apocalipsis el prólogo y el epílogo, que dan a toda la obra un carácter epistolar. Juan se presenta a sí y a su escrito (1,1-8), confirma al final la veracidad de su mensaje y se despide (22,6-21). En lo restante, algunos autores han distinguido dos partes desiguales: *la parenética*, que está formada por el mensaje del Hijo del hombre a las siete iglesias (1,9-3,22), y *la profética* o apocalíptica propiamente dicha, que abarcaría lo demás

[10] P. GAECHTER, *Semitics Literary Forms in the Apocalypse and their Import:* ThSts 8 (1947) 547-573; ID., *The Role of Memory in the Making of the Apocalypse:* ThSts 9 (1948) 419-452; ID., *The Original Sequence of Apocalypse 20-22:* ThSts 10 (1949) 485-521. Cf. A. FARRER, *A Rebirth of Images. The Making of St. John's Apocalypse* (Westminster 1949) 348; V. E. WOLBER, *A Study of the Literary Structure of Revelation as an Aid to Interpretation* (Southwestern Bapt. Sem. 1951).

[11] M. E. BOISMARD, *«L'Apocalypse» ou «les Apocalypses» de S. Jean:* RB 56 (1949) 507-541; ID., *Notes sur l'Apocalypse:* RB 59 (1952) 172-181; V. LARIDON, *De compositione Apocalypseos:* CBrug 48 (1952) 307-310.335-338.

[12] CHR. H. W. BREKELMANS, *Een nieuwe theorie over de Apokalyps?:* Studia Catholica 26 (1951) 113-119.

[13] ALLO, c.11; CAMPS: BM 230s; PH. CARRINGTON, *The Meaning of the Revelation:* (Londres 1931).

[13*] A. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalypse des Hl. Johannes. Mit einer übersichtlichen Darstellung ihres Inhalts und literarischen Aufbaus* (Münster i.W. 1931) 40; H. P. MÜLLER, *Formgeschichtliche Untersuchung zu Ap.:* Diss., cf. ThLitZ 88 (1963) 951-952; R. STUDERUS, *Zum Aufbau der Apokalypse:* Theologisch-praktische Quartal Schrift 111 (1963) 29-35; L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* (Kampen 1965) X 245.

hasta el epílogo (4,1-22,5). Pero esta división no es adecuada. Las cartas a las iglesias contienen también profecía, y las visiones subsiguientes contienen también historia. Toda división que se dé estará necesariamente en función del sistema interpretativo que se adopte para todo el libro. Por eso juzgamos más oportuno dar simplemente la división externa en septenarios, que es la siguiente [14].

DIVISION DEL APOCALIPSIS

Los siete grandes septenarios

Septenario	Sección	Contenido	Cita
Prólogo			1,1-8
1. *Las siete iglesias* 1,9-3,22	A. *Sección preparatoria:*		
		Los siete candileros	1,9-20
	B. 1.	Efeso	2,1-7
	2.	Esmirna	2,8-11
	3.	Pérgamo	2,12-17
	4.	Tiatira	2,18-29
	5.	Sardes	3,1-6
	6.	Filadelfia	3,7-13
	7.	Laodicea	3,14-22
2. *Los siete sellos* 4,1-8,1	A. *Sección preparatoria:*		
		El rollo y el Cordero	4,1-5,14
	B. 1.	Caballo blanco	6,1-2
	2.	Caballo rojizo	6,3-4
	3.	Caballo negro	6,5-6
	4.	Caballo aceitunado	6,7-8
	5.	Mártires bajo el altar	6,9-11
	6.	Cólera divina	6,12-17
		Intervalo 1.º:	
		Los 144.000 marcados	7,1-8
		Intervalo 2.º:	
		Triunfo celeste	7,9-17
	7.	Silencio en el cielo	8,1
3. *Las siete trompetas* 8,2-11,15	A. *Sección preparatoria:*		
		Trompeteros e incienso	8,2-6
	B. 1.	Tierra	8,7
	2.	Mar	8,8-9
	3.	Aguas dulces	8,10-11
	4.	Astros	8,12-13
	5.	Langostas	9,1-12
	6.	Caballería invasora	9,13-21
		Intervalo 1.º:	
		Pequeño rollo	10,1-11
		Intervalo 2.º:	
		Los dos testigos	11,1-14
	7.	Preludia signos del cielo	11,15

[14] R. LOENERTZ, *Plan et division de l'Apocalypse:* Ang 18 (1941) 336-356; J. LEVIE, *L'Apocalypse de Saint Jean devant la critique moderne:* NRTh 51 (1924) 513-525.596-618; J. W. BOWMAN, *Drama of the Book of Revelation* (Filadelfia 1955) 159.

Septenario				Cita
4. *Los siete signos del cielo* 11,15-14,20.	A.		*Sección preparatoria:*	
			Himno celeste, Arca de la alianza	11,15-19
	B.	1.	La Mujer celeste	12,1-2
		2.	El Dragón vencido	12,3-6
		3.	Las dos bestias	12,7-13,18
		4.	El Cordero y los 144.000	14,1-5
		5.	El ángel del Evangelio	14,6-7
		6.	El ángel contra Babilonia	14,8
		7.	El ángel y el castigo	14,9-20
5. *Las siete copas de la ira* 15,1-16,16.	A.		*Sección preparatoria:*	
			Santuario celeste	15,1-16,1
	B.	1.	Tierra	16,1-2
		2.	Mar	16,3
		3.	Aguas dulces	16,4-7
		4.	Sol (astros)	16,8-9
		5.	Trono de la Bestia	16,10-11
		6.	Eufrates	16,12-16
		7.	Voz divina	16,17
6. *Las siete voces celestes* 16,17-19,6.	A.		*Sección preparatoria:*	
			Cataclismo	16,17-21
	B.	1.	Voz del ángel y Babilonia	17,1-18
		2.	Angel contra Babilonia	18,1-3
		3.	Voz anónima	18,4-20
		4.	Angel y maldición	18,21-24
		5.	Multitud celeste	19,1-4
		6.	Voz del trono divino	19,5
		7.	Multitud celeste	19,6
7. *Las siete visiones finales* 19,6-22,5.	A.		*Sección preparatoria:*	
			Himno aleluyal	19,6-10
	B.	1.	El Vencedor	19,11-16
		2.	Pregonero celeste	19,17-18
		3.	El combate	19,19-21
		4.	Prisión milenaria de Satán	20,1-3
		5.	Reino milenario de los Santos.	20,4-6
		6.	Gog y Magog. Juicio final	20,7-15
		7.	La Jerusalén celeste	21,1-22,5
Epílogo				22,6-21

A veces el séptimo apartado del septenario está en íntima relación con el septenario siguiente. Forman cierta unidad los cuatro primeros grupos de algún septenario. Se sobreponen a los grupos, en algún caso, otras unidades, como los tres «ayes» (8,13; 9,12; 11,14).

Traducción

El Apocalipsis es el libro de toda la Biblia más pobre en recursos expresivos y con más deficiencias de lenguaje e incorrecciones de sintaxis. Se ha dado el caso extremo de traducirlo con exquisita pulcritud estilística a una lengua moderna. La grandiosidad y la

brillantez de sus cuadros visionales son tentadoras. Sin embargo, ese proceder parece falsear la realidad de las cosas. Seguir el extremo contrario, de reflejar en las lenguas modernas los anacolutos, las irregularidades de régimen, los barbarismos lexicales y la pobreza machacona de palabras y expresiones, tampoco es conveniente. Es preciso intentar el camino medio que se acerque lo más posible al aire del original. Haber conservado en su crudeza los semitismos hubiera convertido la versión en un rompecabezas. Todo esfuerzo de acomodación es un leve comentario. Es indispensable, pues, el recurso al texto griego, que permanece eternamente.

III. Historia de la interpretación

El Apocalipsis es, sin duda alguna, el escrito neotestamentario más difícil de interpretar. Está emparentado por su fondo con los libros proféticos del Antiguo Testamento y por su forma con la apocalíptica judía inmediatamente antecedente y subsiguiente al comienzo de nuestra era. Se aleja radicalmente de esta última por no ser anónimo ni seudónimo, por reflejar en sus páginas un interés trascendente pastoral, por contener un amplio trasfondo de realidades históricas, reconocidas incuestionablemente por la tradición, y por ser una obra específicamente cristiana. Es también esencialmente profético; pero se le ha exigido a menudo más profecía de la que el mismo autor quiso significar. No está compuesto para satisfacer la curiosidad sobre las más peregrinas cosas del futuro. Se nota ahora cierta tendencia en valorizar más el cuidado que Juan muestra por consolidar la Iglesia ante las necesidades de su tiempo, cuyo estado real e histórico aparece reflejado con perspicua luminosidad. Es ciertamente un valor importante, pero junto con él debe quedar intangible su fondo profético.

Por su misma dificultad intrínseca, ha sido el libro sagrado cuya interpretación ha evolucionado más a través de los siglos. A siete pueden reducirse los sistemas principales interpretativos que se le han aplicado para intentar su cabal desciframiento: milenarismo, recapitulación, historia universal de la Iglesia, escatología, historia contemporánea del hagiógrafo, análisis literario y religiones comparadas. Todos estos sistemas no son exclusivos entre sí, ni todos los intérpretes siguen uno solo de ellos como forma exclusivista, ni siquiera en su esencia pura. En realidad, una obra tan compleja como el Apocalipsis no puede ser objeto de una solución unilateral y simplista [1].

[1] E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* 1920-1934: ThRs NF 6 (1934) 264-314; A. Vitti, *Ultimi studi sull'Apocalisse:* B 21 (1940) 64-78. Para más pormenores sobre esta sección y, sobre todo, para la bibliografía, véase el amplio artículo de A. Feuillet, *Les diverses méthodes d'interprétation de l'Apocalypse et les commentaires récents:* AmiCl 71 (1961) 257-270; Romeo: Enc. Cat 1,1600-1614.

Milenarismo

El sistema interpretativo milenarístico recibe su nombre del reino de los *mil años* que tendría que pasar triunfalmente Cristo con aquellos de los suyos que hubieren conseguido la «resurrección primera», y corresponde al correlativo encarcelamiento de Satanás por un lapso de tiempo idéntico. Se le llama también *quiliasmo*, y a sus secuaces *quiliastas*, por razón de la palabra griega χιλιάς, que significa «millar» [2].

Hay que distinguir cuidadosamente dos clases de milenarismo: 1.ª El *absoluto o carnal*, entendido en sentido realístico, grosero y hasta pueril, según el cual los goces del milenio han de ser bajos y materiales, aunque afecten también las partes más elevadas del hombre. Esta opinión llegó a ser fuente de extravagancias, incluso extremas, ya desde el comienzo de la Iglesia, y ha durado a través de los tiempos. 2.ª El *relativo o espiritual*, cuyos bienes son de carácter más moderado, pero no quedan definidos de modo preciso y pueden llegar a excluir en caso extremo las mismas perspectivas temporales. Por lo demás, ambos grupos pueden ofrecer muchas gamas y matices.

El milenarismo no debe su origen al Apocalipsis. El pasaje apocalíptico (Ap 20,1-7) le sirvió de confirmación. Sin embargo, la explicación milenarista de este lugar afecta sólo una mínima parte del complejo entramado de toda la obra, de suerte que no llega a ser un sistema interpretativo total.

Los antecedentes judíos del milenarismo apuntan en dos direcciones: 1.ª Por una parte, una corriente antigua exageró la felicidad de los tiempos mesiánicos, a los cuales aplicó una proyección prevalentemente terrena. Sólo en años más recientes, como aparece formulado de manera clara en los libros últimos del Antiguo Testamento, se inculcó con más insistencia y claridad la realidad de una escatología trascendente, con la esperanza de una resurrección gloriosa y de una felicidad eterna. 2.ª Por otra parte, se deformó insensiblemente en el judaísmo el sentido de la época mesiánica. Algunos rabinos afirmaron que duraría cuarenta años (tiempo del éxodo); otros, cuatrocientos (tiempo de la conmoración en Egipto); Eliezer ben Hircano (90 p.C.) decía que llenaría mil años, y parece reflejar una tradición más antigua en este dato. La historia del mundo es una semana de milenios. Los seis primeros son de lucha. El último, el mesiánico, será un pacífico goce de los bienes tempo-

[2] *Bibliografía selecta sobre el milenarismo:* H. LESÊTRES: DB 4,1094-96; C. MORRONDO, *Estudios milenarios* (Jaén 1922); G. BARDY: DTC 10,1760-63; A. WIKENHAUSER, *Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse:* Römische Quartalschrift 40 (1932) 13-25; H. LECLERCQ: DAChL 11,1181-95; F. ALCAÑIZ, *Ecclesia patristica et millenarismus* (Granata 1933); A. SKRINJAR, *Apokalipsis. De regno Christi:* VD 14 (1934) 289-295; A. PIOLANTI: Enc Catt 8,1009-11; B. VILLEGAS, *El milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza* (Valparaíso 1951) XVI-154; D. J. LEAHY, *Is the «Millenium», or «Thousand Years», of the Apocalypse the Peaceful Expansion of the Church from the Sixth to the Sixteenth Centuries?:* Scrip 5 (1952) 43-47; W. BAUER: RLACh 15 (1954) 1073-78; H. BIETENHARD, *Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie*² (Zurich 1955) 174; A. COLUNGA, *El milenio:* Sal 3 (1956) 220-227; J. F. WALVOORD, *The Prophetic Context of the Millenium:* Bibliotheca Sacra 114 (1957) 1-9,97-101ss; A. GELIN: DBS 5,1289-94; G. E. LADD, *Revelation 20 and the Millenium:* Review and Expositor 57 (1960) 167-175.

rales y riquezas, en la sujeción de los pueblos y el triunfo de Israel. El cómputo de los seis mil años pasó a algún sector del cristianismo, y fue causa de graves decepciones.

Entre los defensores del milenarismo *carnal o estricto* figuran Cerinto [3], refutado por Orígenes [4]; Nepote, obispo de Arsínoe, y Coragio, refutados por San Dionisio de Alejandría [5]; también Apolinar de Laodicea (s.IV) y otros. A estas doctrinas se oponen los Santos Padres y los escolásticos, y sus propugnadores son considerados, por toda su conducta, como herejes. Hay que computar en ese grupo a algunos protestantes del siglo XVI, como ciertos pietistas, mormones y adventistas.

Entre los que admitían un milenarismo *espiritual*, entendiendo el c.20 del Apocalipsis de un reino lleno de goces del espíritu y de bienes temporales, hay que señalar a Papías [6], Ireneo [7], Justino [8], Hipólito [9], al autor de la *Epístola a Bernabé* [10] y Tertuliano [11]. Ya más tarde sienten de modo parecido los taboristas de Bohemia (s.XV), los anabaptistas (s.XVI), los labadistas (s.XVII), los darbistas (s.XIX) y los testigos de Jehová, en todos los cuales, sin embargo, se traslucen formas de milenarismo craso. Algunos grandes nombres de la exégesis protestante moderna son más o menos milenaristas, en cuanto admiten una manifestación final gloriosa de Cristo en la tierra, como Bietenhard, Rissi, Zahn y Brütsch. Ni faltan quienes se hayan dejado seducir por una época áurea de la Iglesia, con más o menos derivaciones hacia pormenores fantásticos o reprobables [12].

El milenarismo, entendido en cuanto afirma que Cristo ha de bajar del cielo para vivir entre los hombres visiblemente o en cuanto dice que algunos justos resucitados han de vivir felices en la tierra antes del juicio final, o que ha de venir una época para la Iglesia, distinta de las demás, en la que desaparecerán todos sus enemigos, o sus miembros gozarán de una felicidad espiritual y material, específicamente distinta de la humana actual o radicalmente diversa de otras épocas, no puede admitirse. No hay nada, ni remotamente semejante, en la enseñanza de Jesús, el cual ha de venir sólo al final, en la parusía (Mt 25,31-46; Lc 14,14). Para San Pablo, el τέλος es el fin del mundo (1 Cor 15,22-25). La enseñanza de la fe nos dice que sólo hay dos venidas de Cristo: una en humildad y otra en gloria, a la cual seguirá inmediatamente el juicio de la retribución (Mt 16,27) [13]. Además, el reino de Dios en la tierra

[3] Cf. EUSEBIO, *HE* 3,28: MG 20,274-75.
[4] ORIG., *De principiis* 2,11: MG 11,241.
[5] EUS., *HE* 7,24: MG 20,691.
[6] Cf. EUS., *HE* 3,39: MG 20,374.
[7] IREN., *Adversus haereses* 5,30,4-36,3: MG 7,1207-1224.
[8] JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 81,4: MG 6,668-9; cf. EUS. *HE* 4,18,8.
[9] Cf. JER., *De viris illustribus* 61: ML 23,671-674.
[10] *Epístola de Bernabé* 15,4-9.
[11] TERT., *Adv. Marcionem* 3,24: ML 2,384-386.
[12] Agustín primero fue milenarista, después interpreta el pasaje del Ap 20,1-6 en sentido simbólico (*De civitate Dei* 20,7,1-2: ML 41,666-668). San Jerónimo fue acérrimo impugnador del milenarismo.
[13] Dz 423.

será siempre con sufrimiento e imperfecciones (Mt 5,11; Lc 9,23; Jn 15,20; Act 14,25; Rom 8,29; 14,17; 1 Cor 15,50). Grandes doctores de la Iglesia llaman al milenarismo doctrina temeraria y errónea, como Santo Tomás [14] y San Roberto Belarmino [15]. El concilio Efesino (431) califica las opiniones de Apolinar de «dogmas fabulosos», y el Decreto Gelasiano pone entre los rechazables los escritos milenaristas de Nepote, Tertuliano, Lactancio, Cómodo y Victorino [16]. El Santo Oficio publicó un decreto (21 de junio de 1944) en que declara que el milenarismo mitigado «tuto doceri non posse». Entiende por milenarismo mitigado afirmar que Jesucristo antes del juicio final, sea con la previa resurrección de muchos justos, sea sin ella, vendrá visiblemente a reinar en esta tierra. Esta doctrina no puede ser enseñada, de cualquier manera que se propague, sin obrar con imprudencia con respecto a la fe. Luego el milenarismo, incluso mitigado, no es seguro con respecto a la fe [17]. Aunque el quiliasmo no ha sido condenado nunca como herejía, el común sentir de los teólogos de todas las escuelas lo juzga, por lo menos, como doctrina errónea. No sería propiamente milenarista el que admitiera una especial prosperidad de la Iglesia antes de los tiempos subescatológicos, mientras no traspasara los límites indicados.

En el fondo de la mentalidad milenarística, en su interpretación del Apocalipsis, prevalece un sistema exegético que pretende explicar el conjunto del libro por un literalismo extremado. No se han de perder de vista el carácter fuertemente simbólico del estilo de Juan, especialmente en esta obra; el escaso o nulo valor matemático de los números, entre los cuales está el milenio; los procedimientos de elaboración y construcción adoptados en todo el libro ni los recursos propios del género apocalíptico.

Recapitulación

La lectura del Apocalipsis deja la impresión de repeticiones frecuentes. Los ciclos septenarios posteriores parecen ser agrandamientos o réplicas de los anteriores. El Apocalipsis sería, pues, un libro que predeciría las directrices de la historia humana desde el punto de vista religioso, desde la encarnación al fin del mundo con la lucha de las dos ciudades, muy esquemáticamente, con la particularidad de irla repitiendo en diversos símbolos hasta el éxito final. Da, pues, una descripción reiterada de los mismos hechos bajo formas diversas. Tendrían que superponerse distintos septenarios, como los clisés simples de una tricromía, para obtener una ajustada imagen del conjunto. No hay cronología continua, sino reiteraciones de la misma cronología. En su formulación extrema, los septenarios serían equivalentes, y cada uno de ellos cubriría toda la duración de la historia de la Iglesia.

[14] Tom., IV *Sent.* d.43 q.1 a.3 q.ª1.
[15] Bellarmino, *De romano pontifice* 1,3 c.17.
[16] *Decretum Gelasianum:* Labbe, *Coll. decr.* 2,837; 10,1264.
[17] AAS 36 (1944) 212; G. Gilleman, *Condamnation du millénarisme mitigé:* NRTh 67 (1945) 239-241; I. F. Sagüés, *Millenarismus omnis reiciendus est:* SThS, BAC 73 (Madrid 1962) IV⁴ 1022-1207.

Puede decirse de este sistema que, junto con el escatológico, es el tradicional, muy seguido incluso en nuestros días.

La recapitulación como sistema interpretativo adquiere auge desde Victorino (s.III) a Bruno d'Asti († 1123), y ha llegado con vigencia hasta nuestros días. Victorino, obispo de Petavio, en Estiria, dice en su comentario al Apocalipsis que hay progresión cronológica hasta el sexto sello. Desde entonces se describe la última persecución, primero en el ciclo de las trompetas, y luego, de modo más pormenorizado, en el de las fialas. Ticonio († 390) aplica el principio generalizado, diciendo que el Espíritu Santo pretende hasta el sexto sello una progresión cronológica; a partir de él, dejado el séptimo, recapitula. En tiempo antiguo, este sistema fue adoptado por numerosos autores: San Agustín, Andrés de Cesarea, Primasio, San Beda el Venerable, San Beato de Liébana, Ambrosio Aupert, Aretas de Cesarea y Bruno d'Asti. En la Edad Media hay un cambio. En nuestros días, Allo interpreta del siguiente modo el plan del Apocalipsis: el septenario de las cartas se refiere al estado de las iglesias, coetáneo de Juan; los sellos y las trompetas describen el mundo profano hasta el juicio final (11,15-18); la sección siguiente (12,1-21,8) es el mismo período, desde la exaltación de Cristo a la parusía, en función de la Iglesia; la última sección (21,9-22,5) vuelve a recapitular por tercera vez las precedentes, considerando a la Iglesia trascendente, terrestre-celeste. Así, pues, las últimas plagas de las copas son las mismas que las de las trompetas, y el milenio abarca de la resurrección a la parusía. Bonsirven cree simultáneos los sellos, las trompetas y las copas. Y Bover admite también superposición de septenarios.

Pero es difícil que sea recapitulación en tanta amplitud lo que es progreso sucesivo de una manera esencial en el tiempo, sin contar que puede haber trazas de expresión cíclica y breves anticipaciones camufladas de repeticiones.

Historia universal de la Iglesia

Este sistema, llamado también de la historia del mundo (*weltgeschichtlich*), o de la historia de la Iglesia (*kirchengeschichtlich*), quiere ver preanunciados en el Apocalipsis los acontecimientos pormenorizados de la historia mundial, que abrazara todos los tiempos. Por supuesto, la última época es la del intérprete comentarista. Joaquín de Fiore († 1201) fue el primero en proponerlo, y su ejemplaridad personal influyó mucho en la propagación de su método de fantasía. La historia del mundo tiene tres edades: la del Padre, que dura cuarenta y tres generaciones y es el Antiguo Testamento; la del Hijo, que dura también cuarenta y tres generaciones y es el Nuevo Testamento hasta 1260; la del Espíritu Santo, que abarca de 1260 en adelante. En la historia de la Iglesia hay siete períodos que describe el Apocalipsis. El del comentarista es el quinto. Descubre en el libro alusiones imponentes a la historia de su tiempo.

		Ap
1.º	Apóstoles contra judíos	2-3
2.º	Mártires contra romanos, de Nerón a Diocleciano	4-7
3.º	Doctores contra arrianos	8-11
4.º	Vírgenes (órdenes religiosas) contra musulmanes	12-14
5.º	Iglesia contra Babilonia (Sacro Romano Imperio)	—
6.º	Epoca del anticristo	—
7.º	El milenio. Consumación	—

Nicolás de Lira da una explicación más sistemática y estrictamente cronológica. El Apocalipsis contiene la historia de la Iglesia sin repeticiones, desde su comienzo hasta el fin de los tiempos.

Siete sellos	De Cristo a Juliano el Apóstata.
Siete trompetas	De Jualiano a Cosroes y Mahoma.
Siete copas	De Carlomagno a Enrique IV de Alemania.
Medición del Templo (11,1)	El papa Félix, que instituye la fiesta de la Dedicación de las iglesias.
Apertura del Templo celeste (11,19)	Institución de la fiesta de la Purificación.
Los dos testigos	El patriarca de Constantinopla, Menas, y el papa Silverio.
La Mujer (12)	Jerusalén destruida por Cosroes (605).
El hijo varón	El emperador Heraclio.
Satán encerrado	Fundación de la Orden de Predicadores.

Pronto este sistema interpretativo se utilizó contra el Papado. Para Wicleff, el Papado es el anticristo; para Lutero, las dos bestias son el papa y el emperador. Fue corriente entre los protestantes antiguos esta exégesis. Los modernos tienen seriedad científica. Actualmente aparece todavía algún sostenedor de este sistema. Así Du Plessis (1927), historiador, no exegeta, excogitó ingeniosas acomodaciones, como las siguientes:

		Epocas
Efeso	«enviar»	apóstoles.
Esmirna	«mirra»	mártires.
Pérgamo	«pergamino»	doctores y padres.
Tiatira	«sacrificio»	papado e imperio.
Sardes	«barrido»	reforma.
Filadelfia	«fraternidad»	misiones y acción social.
Laodicea	«castigos»	último juicio.

Poirier ve en las siete cartas siete épocas de la historia de Israel que corresponderían a siete períodos de la historia de la Iglesia (comienzos, persecuciones, herejías, Edad Media, revueltas de nuestro tiempo, anticristo, vuelta de Cristo).

Todas estas cábalas se fundan en una ignorancia total del género apocalíptico.

Escatología

El sistema interpretativo del Apocalipsis que pone como pauta la escatología se denomina también de la historia final *(endgeschichtlich)*. Las arbitrariedades de los partidarios del sistema explicativo de la historia universal tuvieron por saludable efecto provocar una reacción que desembocó en un nuevo modo de interpretación. Fue el escatológico. El Apocalipsis tiene en cuenta ante todo el fin del mundo y sus señales precursoras. Las calamidades se refieren a este tiempo. Se realizan a la letra. El inventor de esta clave fue el jesuita español F. Ribera [18], autor de uno de los primeros comentarios a que pueda atribuirse valor científico. Los cinco primeros sellos abarcan de los apóstoles a Trajano; del sexto al fin del libro se explican los tiempos finales. Se ha de entender a la letra la ecuación: tres años y medio es igual a cuarenta y dos meses y a mil doscientos sesenta días. Hasta el capítulo once se narran las calamidades anteriores al anticristo; del doce al veinte, el reino del anticristo y sus persecuciones. Esta visión de la obra tuvo éxito en su época. Le siguieron de cerca otros jesuitas, como Viegas, Pereyra, Cornelio a Lápide, Menochio y otros varios autores. Ven con simpatía este sistema Bellarmino, Mariana y Escobar. En tiempos recientes lo conservan varios comentaristas, como Fillion, Sales, Cornely-Merk, y en nuestros días Wickenhauser, Lohmeyer, Baldensperger, Lilje y Camps. No todos con los mismos pormenores; pero coinciden en afirmar que el Apocalipsis es, ante todo, un anuncio de los tiempos finales.

Esta explicación, en su grado extremo, es quizás demasiado cómoda, por cuanto solventa los pasajes más difíciles, proyectándolos en las oscuridades del porvenir.

Historia contemporánea del hagiógrafo

Otro sistema interpretativo hace hincapié en aplicar los datos del texto a los sucesos contemporáneos del autor sagrado. Este describiría simbólicamente la lucha del judaísmo y del paganismo contra la Iglesia que acaba con el rotundo triunfo y la caída de la Roma pagana. Termina, pues, el Apocalipsis con el hundimiento del Imperio romano pagano (s.IV-V).

El gran iniciador de este sistema, si no el propulsor, puesto caso que conociera los esbozos rudimentarios del dominico Henten y del jesuita Salmerón, fue el jesuita Ludovico de Alcázar [19], con quien empieza la exégesis propiamente científica del Apocalipsis. Nunca aplica el principio de recapitulación y renuncia a buscar aplicaciones concretas del triunfo de la Iglesia en el futuro. Divide en dos grandes partes toda la obra: abolición de la sinagoga y ruina del gentilismo. Los cuatro primeros sellos se refieren a la predicación apostólica y al triunfo del evangelio. El sexto sello narra el sitio de Jerusalén. El capítulo séptimo quiere significar la liberación

[18] F. Ribera, *In sacram beati Iohannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsim Commentarii* (Salamanca 1591) 333.

[19] L. de Alcázar, *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (Antuerpiae 1614) 1025.

de los cristianos de Palestina. El octavo y el noveno acumulan los males que cayeron contra los judíos durante la guerra de los romanos. Ap 10 describe el paso del evangelio a los gentiles. El 11 contiene la destrucción de Jerusalén. Los dos testigos son símbolo de la Iglesia, que surge con nuevo esplendor y convierte una parte de los judíos. Con el c.12 empieza la segunda sección del libro. La Mujer es la comunidad judiocristiana que da a luz en Roma a la comunidad etnicocristiana y sufre la persecución de Nerón. La primera bestia (c.13) es el Imperio romano; la segunda, la sabiduría de la carne; la cifra 666, «el orgullo o jactancia de la vida» (ἡ ἀλαζονεία βίου = 665, y para que sea 666 duplica la última α, diciendo que es larga). En el c.19 se trata de la conversión completa del Imperio. El ángel que encadena a Satanás es Constantino. Entonces empieza el reino de mil años, que ha de durar hasta el fin del mundo. Muchos siguieron este sistema, como Grotius, Bossuet, dom Calmet; pero hay peligro de aplicarlo arbitrariamente a varios sucesos históricos antiguos. Giet ve descrita la guerra judía de Flavio Josefo en tiempo de Vespasiano. Pero no hemos de creer que han tenido que quedarnos documentos históricos extrabíblicos de todos los sucesos a que pueda referirse el libro.

A este capítulo puede reducirse el sistema más reciente de los racionalistas, llamado *zeitgeschichtlich*. Excluyen lo sobrenatural. Ven descritos simbólicamente sólo los acontecimientos contemporáneos del autor. Así hablan Renán, Kiddle, Rohr, Behm, Touilleux, entre otros. Con este sistema no hay cosa en el Apocalipsis que no se pueda explicar.

Análisis literario

Los antiguos no tuvieron ocurrencia de explicar el Apocalipsis por el método analítico literario. Es un modo moderno de afrontar su desciframiento. Se caracteriza por distinguir en el libro documentos o fragmentos de época diversa, que en algunos autores llegan hasta a ser diez diferentes. Se entrega, pues, el comentarista a un trabajo de disección literaria. Este principio ha dado pie a muchas hipótesis, a menudo frágiles. Porque en tanto valen en cuanto tienen valor las pruebas en que se apoyan, y no raramente se reducen éstas a simples apreciaciones subjetivas.

Los partidarios de esta teoría explicativa pueden dividirse en tres grupos, según sean los matices que propugnen:

1) *Hipótesis redaccionales.*—El escrito fundamental fue retocado posteriormente por uno o varios manipuladores. Así, Völter (1904 y 1911) admite dos redacciones, una de Juan Marcos y otra de Cerinto; y puntos de vista semejantes defienden Weyland, Erbes, Weiss y H. von Soden.

2) *Hipótesis documentales.*—El Apocalipsis sería el resultado de la fusión o yuxtaposición de fuentes escritas diversas. Así, Spitta (1889) preconiza dos documentos judíos y uno cristiano; Briggs (1895) ve como posible la mezcla de seis Apocalipsis con la subsi-

guiente manipulación de cuatro redacciones; y de la misma escuela son Schmidt y Rauch.

3) *Hipótesis fragmentarias.*—El Apocalipsis de Juan es fruto de la inserción de documentos más antiguos en un núcleo compacto y preciso. Estos documentos más antiguos serían generalmente judíos. De tal modo de pensar son Weizsäcker, Sabatier, W. Bousset, Bruston, Wellhausen y Calmes.

Cae también dentro de la sección interpretativa por el análisis literario el parecer de los que afirman, como Charles, que un discípulo inepto de Juan redactó las visiones del autor disponiendo el material de manera confusa y trastocada. Hay peligro de exigir, en este sistema interpretativo, que los cánones literarios de la época y cultura del crítico fueran los de Juan.

Religiones comparadas

El método comparativo intenta aclarar los pasajes obscuros del Apocalipsis buscando paralelismos en otras religiones o narraciones. Lo claro de otras partes iluminará lo obscuro del Apocalipsis. Ofrece dos formas:

1.ª *Historia de las religiones,* o sistema *religionsgeschichtlich.*—La ciencia que investiga la historia comparada de las religiones alcanza un esplendor notable en el siglo XIX. Según algunos de sus datos, se intenta interpretar varios símbolos del Apocalipsis. Dieterich ve en la Mujer del c.12 el mito de Letona, amante de Zeus, perseguida por la serpiente Pitón; Gunkel acude a la mitología babilónica; Jeremias, a la mandea; Bousset, a las creencias iranias y egipcias; Lietzmann y Norden, a la expectación del salvador celeste, reflejada en la cuarta égloga de Virgilio. Más tarde ya se aplica este sistema al Apocalipsis entero. Para Boll, los personajes de las visiones son las constelaciones y sus mitos. Allo ofrece concesiones a este sistema interpretativo. Freundorfer pone en evidencia las fantasías de Boll, tomadas en su conjunto. Los calendarios astrales helenistas no tienen el sentido que éste les daba. Por ejemplo, el año de la balanza-constelación no corresponde al cuarto jinete, porque no es de hambre. Lohmeyer acude al mandeísmo. Pero tales acercamientos no son convincentes.

2.ª *Sentido de las tradiciones.*—Esa modalidad interpretativa por comparación se basa en el carácter tradicional que han de tener muchas de las imágenes y de los símbolos del Apocalipsis. No puede negársele valor real, mientras no se aventuren hipótesis improbadas. Se ha de recurrir de preferencia a los símbolos del Viejo Testamento, y de su mundo, puesto que el Apocalipsis es un libro bíblico de raíces viejotestamentarias.

IV. Claves para la interpretación del Apocalipsis

Es imposible interpretar el Apocalipsis por una sola clave simplista. Se han de tener en cuenta muchos elementos, en diversos grados y medidas. Admitida la unidad y coherencia de todo el libro,

fruto de una pausada reflexión, es imposible que el milenio se extienda desde la encarnación al fin del mundo, puesto que al mismo tiempo el diablo estaría encadenado y sería perseguidor de los cristianos (12,12). No hay nada más contrario al espíritu del Apocalipsis que el milenarismo. Se ha de tener como una fantasía la división del mundo en siete edades. Tienen que interpretarse con sobriedad las alusiones sobre el futuro. No puede negarse en absoluto que se pretende dar las etapas capitales de la historia de la humanidad a partir de la redención. Mucho se dice de la historia coetánea del autor, pero en las explicaciones hay peligro de extrapolar, por falta de conocimientos suficientes. El Apocalipsis es una densa filosofía cristiana de la historia hasta su fin último. Se ha de admitir, en la forma, la influencia de una tradición cultural y religiosa. El Viejo Testamento aparece interpretado, si ya no acomodado, bajo la luz del hecho cristiano. Esto supuesto, pueden darse las siguientes normas que ayuden a una más exacta inteligencia de los sublimes y misteriosos cuadros de la Revelación. Como primer principio se presupone siempre que la Revelación no puede contradecir a la revelación y que hay que proceder constantemente con buen sentido [1].

Apocalíptica

Desde el siglo II antes de Jesucristo al II después de Cristo estuvo en boga entre el pueblo judío y en algunos ambientes cristianos la literatura apocalíptica [2]. Parece ser una forma imitativa del profetismo. Las grandes calamidades de Israel, como la intentona de Antíoco Epifanes (168-165 a. C.), la toma de Jerusalén por Pompeyo, con la pérdida de la independencia del pueblo (63 a. de J. C.), o la destrucción de la ciudad y del templo (66-70 d. J. C.), podían inducir a creer en el próximo fin de la religión y de la raza judía. Surgieron entonces escritores que cantaron la gloria del futuro Israel. Cuando más cerrado y desesperado parecía el porvenir, tanto mayor y más patente sería la intervención divina. Eran mensajes de esperanza que recordaban la fidelidad de Dios a sus promesas. Los autores de estos escritos atribuyen la obra a un célebre personaje de la antigüedad israelita, con una pretendida seudonimia, para evitar la persecución de la autoridad civil o para acreditar más sus mensajes. Por medio de una ficción literaria se colocan en un tiempo pasado, y lo que conocen por la historia lo presentan envuelto en los velos de la profecía. Para explicar la aparición repentina de una obra desconocida hasta entonces recurren al esoterismo, simulando que estaba en poder de un grupo de iniciados o que se acababa de encontrar. Desesperan de hallar solución para los males nacionales

[1] J. M. Bover, *El buen sentido en la interpretación del Apocalipsis:* RF 45 (1916) 48-54; A. Colunga, *Los sentidos del Apocalipsis:* CT 38 (1928) 300-331; L. Turrado, *Sobre algunas cosas que llaman más la atención al leer el Apocalipsis:* CultB 8 (1951) 180-185; J. G. Cepeda, *Para entender el Apocalipsis:* CultB 12 (1955) 353-356.

[2] Son importantes: *Libro de Henoc, Apocalipsis de Moisés* y *Testamento de los doce patriarcas* (s.II a. J. C.); *Salmos de Salomón* y *Libros Sibilinos* (s.I a. J. C.); *Asunción de Moisés, Cuarto libro de Esdras,* y apocalipsis de *Baruc, Isaías, Abraham, Moisés* y *Ezequiel* (s.I d. C.); *Testamento de Abraham* y *Apocalipsis de Sofonías* (s.II d. C.). Tendría que precisarse el influjo que el Apocalipsis canónico ha tenido en los últimos.

en el presente y se refugian en un futuro glorioso, íntimamente ligado con la escatología o triunfo de los tiempos finales. La minoría escogida ha de resistir a las pruebas, esperando el fin feliz. Recurren a visiones que les concede la Divinidad y narran sus subidas a los cielos. Hay tendencia en estos libros a imágenes para nuestro gusto irrealizables y a descripciones enfáticas. Se emplean abundantemente los símbolos, que son figuras convencionales del autor [3].

Una gran distancia se interpone entre el Apocalipsis de Juan y los otros apocalipsis. Sin contar que muchos de éstos pueden ser una deformación imitativa del de Juan, en el Apocalipsis canónico hay verdadero fuego pastoral, sobriedad en la imaginería, repudio de todo esoterismo, carencia de seudonimia, paladina afirmación de la historia, luz profética y el sello de la divina inspiración. Pueden admitirse procedimientos paralelos, más que de dependencia mutua, provenientes de un fondo común que incluso se descubre en el Viejo Testamento. Tiene Juan en consonancia con los otros el mensaje de esperanza para los fieles, de amenaza para los infieles y de invitación a la conversión. Para todos esos escritos, el presente encierra en sí los signos precursores del futuro esperado, y, como en el pasado se cumplieron los planes divinos, así infaliblemente se cumplirán en el futuro. Dios moverá, como ha movido siempre, los hilos de la historia del mundo, a pesar de la libertad de los hombres. Pero estos presupuestos tienen raíces más hondas.

Antiguo Testamento

Son indiscutibles las influencias del Viejo Testamento en el Apocalipsis de Juan. Aparecen en tres apartados: en el lenguaje, en algunas figuras y visiones y en los grandes temas. Ya Alcázar intentó sistematizar las coincidencias y paralelismos [4]. Los comentaristas modernos consideran diversas relaciones. Wescott-Hort asegura que, de 404 versículos que numera el Apocalipsis, 278 manifiestan una o varias reminiscencias escrituiísticas. Los libros que más influjo ejercieron son Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Zacarías, los Salmos y el Exodo. Swete da una larga lista de fórmulas, como reminiscencias veterotestamentarias, en relación con los Setenta, con Aquila y Símaco (p.CXL-CLIII). Feuillet estudia la influencia del Cantar de los Cantares [5]. Sobre todo, Charles ha estudiado este

[3] J. B. Frey: DBS 1,326-54; J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism* (Filadelfia 1953) 154; B. Rigaux, *Género literario apocalíptico*: EstB 13 (1954) 225-7; G. E. Ladd, *The Revelation and Jewish Apocalyptique*: Evangelische Quartalschrift 29 (1957) 94-100; E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*: ZThKirch 59 (1962) 257-284; H. H. Rowley, *The Revelance of Apokalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*[2] (Londres, Nueva York 1964) 239; D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres 1964) 464.

[4] L. de Alcázar, *In eas Veteris Testamenti partes quas respicit Apocalypsis libri quinque* (Lugduni 1631) 312.

[5] A. Feuillet: RB 68 (1961) p.37 not.73, con bibliografía. Véanse además: M. Passama, *L'Apocalypse interpreté par l'Ecriture* (París 1907) 108; R. Eyzaguirre, *Apocalypseos interpretatio litteralis eiusque cum aliis libris sacris concordantia* (Roma 1911) 806; A. Schlatter, *Das Alte Testament in der johannischen Apokalypse* (Gütersloh 1912) 108, en Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie XVI,6; G. Ciuffa, *L'Apocalisse interpretata con l'ausilio dei libri di Enoch, Giobbe, Cantico dei Cantici, IV di Esdra* (Roma 1924) 2 vol. 136 y 280; J. Staehlin, 700 *Parallelen. Die Quellgründe der Apokalypse* (Berna 1951) 80; J. Cambier.

punto. Da una lista muy completa, que divide en varios apartados: 1) pasajes que se apoyan directamente en el hebreo o arameo en Daniel; 2) pasajes que se apoyan en el hebreo o arameo, pero que están influidos por el griego de los Setenta; 3) pasajes que se apoyan en el hebreo, pero que están influidos por versiones más tardías, especialmente por Teodoción; 4) pasajes que son un eco vago del Antiguo Testamento; 5) finalmente, pasajes que se apoyan en el Nuevo Testamento: Mt, Lc, 1 Tes, 1-2 Cor, Col, Ef y quizá Gál, 1 Pe, Sant (LXV-LXXXVI). Hay que advertir, sin embargo, que locuciones y sentencias iguales o parecidas pueden venir de un fondo común ignoto. Charles dice que sólo en veinte pasajes pueden descubrirse paralelismos con los apocalipsis apócrifos.

Con todo, no se ha de perder de vista el significado de este vocabulario repetido casi a la letra. Un semita, imbuido en la doctrina viejotestamentaria, con veneración a la misma letra de la Ley y los Profetas, llega a adquirir un léxico y una fraseología aparentemente idénticos a sus modelos, pero de contenido distinto o superante. Por poco que se atienda a la idea de las narraciones del Apocalipsis, se verá que el lenguaje o imaginería viejotestamentaria con que se presenta es una lengua vieja de contenidos nuevos.

Categorías históricas

Tal vez no esté ausente en ciertos pasajes del Apocalipsis el procedimiento tan netamente formulado por Renée Bloch en algunos de sus artículos [6]. El pueblo judío anterior a nuestra era tenía necesidad de hablar del futuro con personajes y hechos del pasado. El Mesías sería un Moisés o un David, que superaría en mucho a sus prototipos; y para describirle se entretenían en narrar las peculiaridades buenas y gloriosas de estos personajes, referidas y aplicadas al futuro caudillo. Tal parece ser el sentido de los dos testigos (Ap 11,1-14) y cuantas veces lleva la narración a realidades pasadas del Antiguo Testamento.

Liturgia

Un caso particular de este modo narrativo, con un fondo más amplio de intención, es el marcado interés del autor por la liturgia. Llama la atención el número de pasajes que la suponen (cf. 1,12-17; 4; 7,10-12; 8,3-5; 11,15-19; 12,10-12; 14,1-3; 15,2-6; 19,1-10). Apa-

Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean: NRTh 77 (1955) 113-122; V. Soria, *Apocalipsis y Génesis:* CultB 12 (1955) 364-369; A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse. Etude de deux réminiscences du Cantique dans l'Apocalypse Johannique:* RevScR 49 (1961) 321-353; E. Lohse, *Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse:* ZNTW 52 (1961) 122-126; A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ezequiel dans l'Apocalypse:* B 43 (1962) 436-476; L. P. Trudinger, *The Text of the OT in the Book of Revelation* (Boston 1963) 217, cf. Diss. Abst. 24 (1963) 2161; D. Mollat, *Apocalisse ed Esodo* (Brescia 1964) 345-361 en A. della XVII S. B. I.; J. Mas, *Imperios en Daniel y en el Apocalipsis:* EncBi G 4 (1965) 126-128.

[6] R. Bloch, *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique:* RScR 43 (1955) 194-227; *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique:* Cahiers Sioniens 8 (1954) 211-285; *Midrash:* ibid. 8 (1954) 9-34; *Ez 16: exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible:* ibid. 9 (1955) 193-223; *Tradition targumique et midrashique:* MelBR 381-89; *Ecriture et tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du Midrash:* Cahiers Sioniens 8 (1954) 9-34.

rece no sólo en el escenario, vario en la presentación, pero siempre el mismo, en que el templo, el «sancta sanctorum» y los altares celestes son un doble más perfecto del terrestre jerosolimitano, sino en los motivos permanentes litúrgicos. Además, frecuentemente, las escenas de adoración de la Divinidad y los himnos de veneración encuadran las nuevas visiones y revelaciones. Algunos han querido ver aludida la fiesta de los Tabernáculos e incluso la sinaxis dominical. Los indicios no son convincentes. Lo cierto es que el elemento litúrgico y cultual forma una parte importante del entramado de toda la obra [7].

Objetividad de las visiones

El análisis sobre los procedimientos literarios y narrativos podría hacer pensar que se trata de ficción literaria cuanto se narra en el Apocalipsis de Juan. Tanto más que la apocalíptica corriente era en sí una simulación de visiones. Ya se notó cómo Juan se aparta esencialmente de las obras apocalípticas. Estas tenían razón de ser en la carencia de profecía. Con el cristianismo renacen los dones proféticos. La autoridad de Juan manifestada en la misma obra —cuando tan insistentemente asegura al final la realidad de las visiones y reprende en Jezabel el engaño profético (2,20)—, junto con la constante aseveración de la tradición eclesiástica, ponen fuera de duda el contenido objetivo de las visiones. Quien no niegue los *dones místicos* verá en todo el estilo narrativo de Juan el aire de estas experiencias. No sólo él mismo afirma que fue arrebatado en espíritu (1,10; 4,2; 21,10), sino que las vivas sensaciones en las fugas de colores, sonidos y sentimientos, y la impotencia de la lengua en adecuar lo experimentado (de donde la frecuencia de la partícula comparativa ὡς, «como»), corroboran la existencia de estos fenómenos. Algo, pues, las reglas interpretativas de los estados místicos podrán ayudar a la inteligencia del Apocalipsis.

Simbolismo

No puede dejarse aparte el simbolismo. Es de dos clases: el que ya las mismas visiones objetivas llevan en sí y el que da a su lenguaje, al explicar sus experiencias y al estructurar su obra, el vidente. Juan no se aparta en esto del simbolismo de los profetas y sus escritos. El género visional y profético exige que las descripciones estén hechas bajo forma de figuras simbólicas, enigmáticas o

[7] J. Peschek, *Geheime Offenbarung und Tempeldienst* (Paderborn 1929); B. Brinkmann, *De visione liturgica in Apocalypsi sancti Ioannis:* VD 11 (1931) 335-342; O. A. Piper, *The Apocalypse of John and the Liturgies of the Ancient Church:* Church History 20,1 (1951) 3-22; A. Cabaniss, *A Note on the Liturgy of Apocalypse:* Interpretation 7 (1952) 78-86; J. Comblin, *La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem (Ap 21,1-22,5):* EThL 29 (1953) 5-40; T. F. Torrance, *Liturgie et Apocalypse:* Verbum Caro 11 (1957) 28-40; G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse:* NT 3 (1959) 107-137; M. H. Shepherd, Jr., *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond 1960) 99; S. Läuchli, *Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung:* ThZ 16 (1960) 359-378; P. Prigent, *Apocalypse et liturgie:* Cah. Théol. 52 (Neuchâtel 1964) 84. Cf. A. Cody, *Heavenly Santuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews* (Indiana 1960) XIII,228; H. de Sainte-Marie, *Liturgie de la Terre et du Ciel:* Mais. Dieu 73 (1963) 106-121.

cifradas. Es típico del Apocalipsis, y por lo demás normal, supuesta la materia, que fueran descifradas por la comprensión del vidente, por nuevas visiones, por algún personaje o por un ángel [8].

Líneas maestras

El hilo conductor de toda la obra ha de ayudar a su exacta inteligencia. Viene dado por el movimiento de la Iglesia a través de la historia, hasta llegar a su total victoria. Primero de conquista. Luego de momentánea paralización y enquistamiento ante la persecución, con aparente retroceso. Es un repliegue de conservación ante el ataque de las fuerzas enemigas. Los contrarios son potentísimos. Pero hay dos planos en ambos campos: el mundano y el supramundano. Viene la lucha y cede en triunfo de la Iglesia. Se apunta un movimiento final del retroceso ante el anticristo, que ha de acabar con la victoria final y el triunfo perpetuo. Lógicamente, el hilo conductor es seguido sin duplicados ni recapitulaciones.

A lo mismo apuntan las líneas maestras de la narración por antítesis. De una parte está el diablo, la bestia y la perversión de los hombres en la historia después de la redención. De otra, Cristo, la Iglesia, con la conversión progresiva de la humanidad y el triunfo. De nuevo el hilo conductor es seguido sin interferencias esenciales.

Doble plano

Pero ya, abordando el problema de la interpretación del Apocalipsis más profundamente, hay que tener en cuenta, al intentar una serena y justa exégesis, un doble plano explicativo, que implica dos grandes esfuerzos metódicos: 1) fijar y describir exactamente el sentido material de las mismas imágenes, tan distintas de nuestro mundo, donde es necesario el subsidio de la arqueología, de la historia, de la filología y, sobre todo, la comprensión de la mentalidad griega y semítica, tan alejadas de la nuestra; y 2) interpretar el mensaje encerrado en las imágenes. No todo tiene en ellas significado, y hay que discernir lo puramente circunstancial y de adorno de lo fundamental pretendido por el autor. Esta dualidad de planos ha de aparecer necesariamente mezclada a veces en el trabajo exegético.

Esencia y cronología

Se ha de proceder cautamente en la escala de valores. Espontáneamente se coloca a menudo en el primer puesto la *cronología*, cuando en realidad en el autor hay una preocupación marcada y prevalente por explicar *el ser* de las realidades. Para uno que esté ante un futuro desconocido es vital poder determinar, aunque sea

[8] C. Clemen, *Die Bildlichkeit der Offenbarung Johannis:* Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan (Tübingen 1920) 25-43; G. B. Escande, *L'Apocalypse, document de la Rédemption. Essai sur la langue symbolique* (Genève 1926); W. Förster, *Die Bilder in Offenbarung 12 f. und 17 f.:* Neutestamentliche Forschungen, Theologische Studien und Kritik 104 (1932) 279-310; C. Clemen, *Visionen und Bilder in der Offenbarung Johannis:* Th. Stud. und Krit. 107 (1936) 236-265; K. L. Schmidt, *Die Bildersprache in der Johannes-Apocalypse:* ThZ 3 (1947) 161-177; H. Langenberg, *Die prophetische Bildsprache der Apocalypse* (Metzingen 1952) 311.

en confuso, pero con toda seguridad, el fin de las realidades más que todos los pasos de su desarrollo sucesivo. El Apocalipsis acaba delimitando los contornos máximos del ser de las realidades: la Antiiglesia nunca vencerá totalmente; la Iglesia irá creciendo hasta un esplendor supremo, imperturbado y eterno.

Las plagas y la pedagogía divina

En todo el libro está latente, como una razón íntima que da subsistencia al conjunto, el gran principio, tan inculcado en la historia bíblica y en los sapienciales, del proceder de Dios en la misericordia de su pedagogía divina. A los errantes y malos, el Señor no suele castigarlos decisivamente desde el comienzo. Su longanimidad y paciencia son grandes, y envía castigos progresivos y graduados por ver si obtiene de sus voluntades la conversión al bien. Sólo cuando ha llegado al extremo de la corrección y tanteo, los extirpa convenientemente, para evitar mayores males a los suyos.

Un ejemplo palpable de esa conducta divina puede apreciarse en las plagas de Egipto. Solamente la espada de la ira divina mató a los primogénitos, cuando, después de múltiples ensayos y castigos, apareció que la tozudez del faraón había llegado a tal extremo que nunca dejaría en libertad al pueblo de Israel, tipo de la Iglesia. En adelante, Dios, incluso con intervenciones cósmicas, protege la huida e independencia de los suyos.

Este punto de vista es una preciosa clave para el desciframiento del Apocalipsis. Aparece manifiesta una gradación de plagas, pero de tal suerte que cada septenario, como círculo cerrado, tiene entidad independiente de los demás. En el grupo de los cuatro jinetes solamente puede ser dañado *un cuarto de las cosas* (6,6.8); sin embargo, los responsables no hacen penitencia (6,12-17). En otra sección, algunas iglesias particulares se han visto asoladas por los enemigos y han acabado dando testimonio de la fe por el martirio, y esto forma una entidad distinta. En otra ocasión, en el ciclo de las siete trompetas, perece *una tercera parte* de los seres en el castigo (8,7-12), y, con todo, no se consigue la penitencia (9,20-21). Forma otra diversa entidad el episodio de la ciudad y los testigos, donde perece *una décima parte de la ciudad* y hacen penitencia (11,13). En cambio, en el ciclo de las siete copas mueren *todos los vivientes* o son afectados de mal *todos* (16,2), y, sin embargo, no hacen penitencia (16,9.11.21). En el conjunto total de esos grupos de plagas ha de ser *destruida* Babilonia-Roma, que cae para no levantarse (18,2ss). El lapso feliz del milenio se verá turbado durante los tiempos subescatológicos por el ataque del anticristo. Este quedará vencido como en batalla campal por Jesucristo y sólo subsistirá feliz la realidad de una Jerusalén que llegará a la cumbre de su perfección radiante.

En estos cuadros sucesivos no hay superposición de círculos. Todo ha sucedido como si diversos enemigos de la Iglesia naciente —los cultos paganos del Asia, el influjo de la Roma imperial, la misma Roma pagana en toda su potencia, el diablo conglutinante

de los adversarios de Dios—fueran castigados según requiere su naturaleza para que dejen libre a la Iglesia, y como si los diferentes círculos narrativos se interfirieran entre sí accidentalmente en el tiempo, cuando era necesario tratar de uno aparte para dejar su entidad resuelta bajo la luz de la historia de la salud postredentiva [9].

Historia

El Apocalipsis contiene historia. Por lo menos, la del autor y la de su tiempo, que se nos hace muy difícil de reconocer por falta de datos suficientes. En nuestros días, ¡cuántos terremotos no ha habido en las costas griegas y en Anatolia, que han dañado o aniquilado centros de vida locales y que no han afectado para nada el ritmo de los otros pueblos!

En *hipótesis* pueden concebirse dos situaciones distintas: 1.ª Que el autor haya filosofado sobre la historia y haya presentado lo pasado como futuro en virtud de un artificio literario. Aun en este supuesto, cabría valor para sus afirmaciones, si las juzgó con luz divina. 2.ª Que el autor ilustre lo pasado con filosofía cristiana en virtud de luz divina, que juzgue el presente con la misma luz, que prediga el próximo futuro por previsión natural, corroborado con luz divina, y que hable del futuro remoto y escatológico por visión o conocimiento divino.

De hecho, en el caso de Juan, por cuanto sabemos de la tradición y de su misma obra, se ha de admitir más que lo precedente. Queda ampliado y sublimado todo por el don de profecía y no sólo el de la inspiración sagrada.

Todavía, en su obra, podría distinguirse el momento en que vio las visiones del momento en que las publicó. Pudo haber pasado un lapso de tiempo más o menos grande entre los dos instantes.

Hay que admitir en el Apocalipsis hechos de la historia contemporánea de Juan. Las cartas a las siete iglesias son un buen ejemplo. Pero, por todo el conjunto de la obra, parece imponerse un punto crítico temporal: hasta él se adivinan indicios históricos con bastante probabilidad, y podrán tal vez precisarse más con el tiempo; después de él abunda típicamente la vaguedad del lenguaje profético. Este momento crítico parece centrarse entre los reinados de Domiciano (81-96 p. C.) y de Nerva (96-98 p. C.).

Profecía

El Apocalipsis es el único libro profético del Nuevo Testamento. Durante los siglos que precedieron a la venida de Jesucristo, el profetismo había prácticamente desaparecido (Sal 74,9), tal vez para que resaltara inequívocamente en la corriente del tiempo el gran Profeta, el Legado divino, Cristo Jesús. Pero el don pentecostal del Espíritu Santo suscitó un florecimiento de profecía cris-

[9] En otro sentido habla H. P. Müller, *Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung:* ZNTW 51 (1960) 268-278.

tiana. Coronamiento del profetismo es el Apocalipsis, por su mensaje y por la amplitud de sus visiones. Es continuación exuberante de los escritos proféticos del Antiguo Testamento. Cuando Juan nos habla del futuro, ofrece parecidas dificultades de interpretación a las grandes profecías mesiánicas del pasado.

Para entenderlo más plenamente hay que tener en cuenta estos principios de importancia capital: 1) La estructura psicológica del escrito en los profetas carece frecuentemente de trabazón lógica: se rige por leyes de asociación y disposición artificial. 2) Esencialmente el profeta es oscuro, porque tiene que describir el futuro con palabras y conceptos del momento presente. 3) Es ley estilística hebrea representar y describir las realidades abstractas, internas y espirituales por imágenes concretas, externas y corporales o plásticas, como la era mesiánica por la gran fertilidad de la tierra y la paz entre los animales. 4) En el escrito profético falta la perspectiva histórica. Se dan los mensajes como fotografías simultáneas yuxtapuestas. No se indican todos los pormenores de los acontecimientos futuros, sino sólo fragmentos. 5) La estructura poética expresionista, con personificaciones, símbolos, alegorías, cantos, diálogos y juegos de palabras, dificulta la interpretación a los muy distantes en tiempo y cultura. Algunos de estos elementos, comunes al estilo profético, no están ausentes en la obra joanea.

Bastaría con que el Apocalipsis nos asegurara proféticamente el desarrollo triunfal de la Iglesia a través de los tiempos, la venida del anticristo y la gloria celeste del pueblo de Dios con garantía de verdad divina, para que fuera uno de los mayores dones de la revelación.

V. Contenido doctrinal

Puede ser útil un esbozo del contenido teológico del Apocalipsis [1]. Se reducirá a insinuar puntos que orienten en su inteligencia, si bien son propiamente consecuencia y fruto de su recta interpretación. Ha de afirmarse que el Apocalipsis es un libro eminentemente cristiano, cuyas enseñanzas no solamente están en plena consonancia con los datos de los demás libros bíblicos, especialmente los neotestamentarios, sino que en muchos puntos las declaran o completan.

La Divinidad

En unos momentos en que los emperadores se abrogan honores divinos, convenía subrayar la trascendencia de Dios. Aparece su supremacía como rector del universo y la historia, su dignidad inasequible, su potencia y majestad (4,2; 6,10; 11,4.15; 15,3). Es el mismo Dios del AT, con sus títulos y perfecciones (1,4.8; 11,13; 16,11). Se presenta en relieve su paternidad y amor a los hombres y su suave providencia.

[1] Cf. G. E. Ladd, *The Theology of the Apocalypse:* Grodon Rev. 7 (1963s) 73-86.

Trinidad

En la síntesis doctrinal del libro, aclarada por otros datos de la revelación del NT, es indudable la doctrina trinitaria. Dios, el Padre, a quien se dirigen las oraciones, con sus diversas apropiaciones, es un dato adquirido en todo el libro. Jesucristo es el «Hijo de Dios» (2,18) y el «Verbo de Dios» (19,13). El Espíritu Santo exhorta a las iglesias (2-3), une su voz a la de la Iglesia para implorar la vuelta de Cristo (22,17; cf. Rom 8,26), está significado en la fórmula trinitaria del comienzo (1,4-5) y muy probablemente en otros símbolos.

Cristología

Una de las notas más características del Apocalipsis es la espléndida descripción del ser y del obrar de Jesucristo. El llena todo el libro. Como hombre fue crucificado (11,8), es el Cordero inmolado, resucitado, con las heridas de la lucha; lleva por nombre «Hijo del hombre», pero tiene además títulos divinos (1,18; 3,7; 22,13) y prerrogativas divinas, porque ocupa el trono de la Divinidad (22,1-3); es digno de adoración (5,13); lee los corazones (2,23); es adorado por la creación entera (5,13). Además domina las naciones (1,5) y es señor de la historia (5,5; 6,1s). Es fuente de bienes espirituales para los fieles (3,18) [2].

Soteriología

Cristo es el agente de la salvación (1,5; 5,9; 7,14; 12,11), la cual se atribuye por tres veces a Dios, en oposición a los falsos salvadores imperiales (7,10; 12,10; 19,1). Ha de darse la cooperación humana (7,14; 12,11) y se subraya la necesidad de las obras (20,12; 14,13) [3].

Eclesiología

Las diferentes iglesias locales (2-3) forman una única Iglesia, que es la esposa del Cordero, y es llamada Jerusalén celeste. Se describen sus prerrogativas, su indefectibilidad y su ecumenismo. Los fieles tienen una dignidad como de reyes y sacerdotes (1,6). Se alude probablemente a la jerarquía episcopal (1,20) y ciertamente a la dignidad de los apóstoles del Cordero (21,14). La existencia de profetas-doctores se indica varias veces (22,9; cf. 10,7; 16,6; 18,20.24) [4].

[2] D. M. Beck, *The Christology of the Apocalypse* (Nueva York 1942); E. Schmitt, *Die christologische Interpretation als das Grundgedanke der Apokalypse:* Theologische Quartalschrift 140 (1960) 257-290; D. E. Cook, *The Christology of the Apocalypse:* Diss. Duke Univ. (1962) 198, cf. Diss. Abst. 23 (1963) 4759s; T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes:* TU 85 (Berlín 1962) 240; H. Schlier, *Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes:* Fs. G. Krüger (Fra. 1962) 316-333 y (Freiburg 1964) 358-373; H. Zimmermann, *Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Ap.:* Unio Christianorum, Fs. L. Jaeger (Pasadena 1962) 176-199; J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* (París 1965) 268.

[3] H. Crouzel, *Le dogme de la Rédemption dans l'Apocalypse:* BullLE 58 (1957) 65-92.

[4] W. Koester, *Lamm und Kirche in der Ap:* Fs. Meinertz (Münster 1951) 151-164; Anón (trad. y breve com.), *L'Eglise et l'Apocalypse* (París 1860) 179; A. Skrinjar, *Dignitates et officia Ecclesiae Apocalypticae:* VD 23 (1943) 22-29.47-54.77-88; R. W. Kusche,

Angelología

La angelología del Apocalipsis está muy desarrollada. Se dan numerosos datos sobre el ser y el obrar de los *ángeles buenos* y se hallan indicios de una polémica contra la adoración de los ángeles resuelta en puro sentido cristiano (19,10) [5]. La *demonología* es uno de los apartados maestros de toda la obra. Su síntesis ofrece datos de extraordinario valor para la teología.

Otras doctrinas

El Apocalipsis puede ser objeto de estudios especiales sobre diversas enseñanzas teológicas. Habla de la gracia [6], de las virtudes teologales y morales, de la escatología, que por su significado relevante merece estudio aparte; de la liturgia y del culto, del martirio [7], del apostolado de la predicación y de otros grandes temas de la doctrina católica.

VI. Bibliografía selecta

A) *Comentarios antiguos:* Ecumenio, *Hermeneia Apocalypseos* (ed. C. H. Hoskier, Michigan 1928); Andrés de Cesarea, *Commentarii in Ioannis Theologi Apocalypsim:* MG 106,215-458; *In Apoc:* Codex Vaticanus Graecus 1743 (ed. C. Giannelli, P. Canart, Biblioteca Vaticana 1961, XX-196); Aretas de Cesarea, *Ioannis Theologi ac Dilecti Apocalypsis:* MG 106,499-786; Victorino, *Scholia in Apoc B. Ioannis:* ML 5,317-44; MLSupp (1958) 103-72; CSEL 49, primera edición *Liber in Apocalypsim*, en Theophylactus, *In quatuor Prophetas* (Parisiis 1542) p.112 [8]; Berengaudio, *Expositio super septem visiones libri Apoc:* ML 17,481-1058 (entre las obras de San Ambrosio); San Jerónimo, *Apocalypsis:* ML 29,893-914; San Agustín, *Quaestiones in Apoc:* ML 29,2417; *Homiliae* 19: ML 35,2417-52; Anselmo Laudunense, *Enarrationes in Apoc:* ML 162,1499-1586; Primasio, *Commentariorum... libri quinque:* ML 68,793-936; Casiodoro, *Comprexiones in Apoc:* ML 70,1405-18; San Beda, *Expositio Apoc:* ML 93,129-206; Alcuino, *Commentariorum in Ap libri quinque:* ML 100, 1085-1156; Walafrido Str., *Glossa ordinaria:* ML 114,709-52; Haymo, *Expositio in Apoc:* ML 117,937-1220; S. Pedro Damián, *Collectanae ex Apoc:* ML 145,903-906; Bruno de Asti, *Expositio in Apoc:* ML 165,605-736; Ruperto Abad, *Commentariorum libri duodecim in Apoc:* ML 169,827-1214; Ricardo de San Víctor, *In Apoc Ioannis libri septem:* ML 196,683-888 (ed. M. Alostensis, Lovaina 1913); Martín Legionense, *Expositio libri Apoc:* ML 209,299-420; Ticonio († 390), *Commentarius in Apoc:* MLSupp (1959) 622-52; F. Lo Bue, G. G. Willis, *The Turin Fragments of Tyconius' «Commentary on Revelation»* (Cambridge 1963) XV, 199, 4 fasc.; San Beato

The Concept of the Community of Believers in the Apocalypse of John. A Study in the Doctrine of the Church, Diss. (Vanderbilt Univ. 1960) 286, cf. Diss. Abstr. 21 (1960) 689; A. Feuillet, *Le temps de l'Eglise d'après le 4e Evangile et l'Apocalypse:* MaisD 65 (1961) 60-79; A. T. Nikolainen, *Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes:* NTSt 9 (1962s) 351-361; L. Poirier, *L'Eglise dans l'Apocalypse:* XVIIe Réunion annuelle de l'ACEBAC (Bruges, Paris 1962) 129-142; L. Cerfaux, *L'Eglise dans l'Apocalypse:* Recherches bibliques 7 (Bruges 1965) 111-124; P. S. Minear, *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypsis:* NTSt 13 (1965s) 89-105.

[5] J. Michl, *Die Engelvorstellungen in der Apocalypse des hl. Johannes. I: Die Engel um Gott* (Munich 1937).

[6] G. Priero, *La grazia nell'Apocalisse:* PalCl 35 (1956) 703-706.887-890.932-937.

[7] A. Skrinjar, *Apocalypsis. De martyrio:* VD 20 (1940) 210-218.234-240.278-286.

[8] A. Vaccari, *Victorini in Apocalypsim editio princeps:* B 3 (1922) 340-342.

de Liébana, *In Apoc libri duodecim* (ed. H. A. Sanders, Roma 1930); Apringio, *Tractatus in Apoc* (ed. A. C. Vega, El Escorial 1941). N. B. Los autores posteriores hasta el s.xix se citan en la Introducción e historia del Apocalipsis.

B) *Comentarios recientes católicos:* R. Eyzaguirre, *Apocalypseos interpretatio litteralis* (Romae 1911); C. Lavergne, *L'Apocalypse* (París 1930); J. Rohr: HSNT[4] (1932); C. Bonavia, *L'Apocalisse di Giovanni* (Bari 1933); E. B. Allo: EtB[3] (1933); J. Trepat, *Apocalipsi de Sant Joan* (Barcelona 1936); A. Gelin: SBPC (1938); Fortuné (Mizzi) de la Valette, *L'Apocalypse de Saint Jean. Bref commentaire* (Ottawa 1939) 97; P. de Benoit, *Ce que l'Esprit dit aux églises. Commentaire sur l'Apocalypse* (Lausana 1941); A. van den Heeren, *L'Apocalypse* (París 1941); J. Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse* (Bonn [2]1942); P. Ketter: HBK[3] (1953); H. M. Féret, *L'Apocalypse de St. Jean. Vision chrétienne de l'histoire* (París 1946); M. E. Boismard: BJ (1959[3]); J. Bonsirven: VS (1951); E. Schick: EBi (1952); A. Olivier, *L'Apocalypse et ses enseignements* (París 1954); L. Cerfaux-J. Cambier, *L'Apocalypse de St. Jean lue aux chrétiens* (París 1955); S. Giet, *L'Apocalypse et l'Histoire* (París 1957) (edic. esp. Madrid 1960); G. M. Camps: BM (1958); A. Wikenhauser: RTN[3] (1959); C. C. Martindale: VbD (1959); M. García Cordero, *El libro de los siete sellos* (Salamanca 1962) 231.

C) *Comentarios recientes no católicos:* H. J. Holtzmann: HCNT[3] (1908); W. Bousset: MKNT[6] (1906); J. J. L. Ratton, *The Apocalypse of St. John. A Commentary on the greek text*[2] (London 1915); H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John* (London [3]1917); R. H. Charles: ICC (1920); J. Weiss-W. Heitmueller, *Die Offenbarung des Johannes* (Göttingen[3] 1920); A. Schlatter, *Die Offenbarung* (Stuttgart 1921); A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean* (París 1923); T. Zahn: KNT[3] (1924-1926); D. W. Hadorn: THK (1928); E. F. Scott, *The Book of Revelation* (London 1939); M. Kiddle-M. K. Ross: MFF (1946); J. Behm: NTD[5] (1949); E. Lohmeyer: HNT[2] (1953); T. S. Kepler, *The Book of Revelation* (New York 1957); T. F. Torrance, *The Apocalypse Today* (Grand Rapids 1959); C. C. Torrey, *The Apocalypse of John* (New Haven 1959); F. Mack, *Die Offenbarung des Johannes* (Stuttgart 1960); E. Lohse: NTD 11 (Göttingen [8]1960); H. Lilje, *Das letzte Buch der Bibel*[7] (Hamburg 1961; ed. fr. París 1959); J. Wettstein, ΑΠΟΚΑΛΙΨΙΣ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ (Amsterdam 1752, repr. fotomecánica Graz 1962); T. F. Glasson, *The Revelation of John. Commentary* (Londres 1965); C. Brütsch, *La Clarté de l'Apocalypse*[5] (Ginebra 1966) 507.

D) *Estudios generales:* H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12* (Göttingen 1897); J. Ramos, *El Apocalipsis en 1918:* Ilustración del Clero 10 (1916) 231-232.245-247.279-281.292-293.328-331; 11 (1917) 19-22.78-80.106-109; R. H. Charles, *Lectures on the Apocalypse* (Londres 1922) 80; J. Ramos, *Los castigos de los capítulos 7, 8 y 9, ¿qué fin tienen?:* IlCl 17 (1923) 8-10; R. B. Y. Scott, *The original language of the Apocalypse* (Toronto 1928) 25; I. Freundorfer, *Die Apocalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie* (Freiburg i. B. 1929) 148; A. Monaci, *La fuga dei Cristiani a Pella e il sesto re nei c. XII e XVII dell'Apocalisse* (Roma 1930) 10; A. Charue, *Le message de l'Ap:* CNam 31 (1937) 417-431; 32 (1938) 85-100.245-265; O. Karrer, *Die geheime Offenbarung* (Einsiedeln 1938) 184; P. Ketter, *Der römische Staat in der Apokalypse* (Trier 1941): Trierer Theologische Studien 1 (1941) 70-93; R. Loenertz, *Plan et division de l'Apoc:* Ang 18 (1941) 336-356; T. Martín de Baláustegui, *La conversión de los gentiles y el fin del mundo* (Barcelo-

na 1942); J. HUBY, *Apocalypse et histoire*: Construire 15 (1944) 80-100; ID., *Autour de l'Apoc*: Dieu Vivant 5 (1946) 121-130; B. CELADA, *Números sagrados derivados de siete*: Sefarad 5 (1948) 48-77.333-356; 10 (1950) 3-23; H. ECHTERNACH, *Der Kommende. Die Offenbarung St. Johannes' für die Gegenwart ausgelegt* (Gütersloh 1950) 189; E. A. MCDOWELL, *The Meaning and Message of the Book of Revelation* (Nashville 1951) 224; S. GIET, *La «Guerre des Juifs»... et quelques énigmes de l'Apoc*: RScR 26 (1952) 1-29. 325-362; L. GOPPELT, *Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes*: ThLitZ 77 (1952) 513-522; H. FREY, *Das Ziel aller Dinge. Bibelstudium über Offenbarung Johannis 1-22*² (Stuttgart 1953) 256; P. HAERING, *Die Botschaft der Offenbarung* (München 1953); W. BIEDER, *Die sieben Seligpreisungen*: ThZ 10 (1954) 13-30; W. LÜTHI, *Christus Pantokrator* (Zollikon 1954); ATHON BILEHAM (La Burra de Balaam), *Visiones del Ap. Agonía y triunfo de la Iglesia católica en el próximo porvenir* (Quito 1955) 676; J. C. CEPEDA, *Esencia y marco del Apoc*: CultB 12 (1955) 16-19; M. MEINERTZ, *Wesen und Bedeutung der Joh.-Apo*: Bibel und Kirche 1 (1955) 3-13; I. FRANSEN, *Jésus, le Témoin fidèle*: BVieCh 16 (1956) 66-79; G. PRIERO, *La grazia nell'Apoc*: PalCl 35 (1956) 703-706.887-890.932-937; L. CERFAUX, *Le conflict entre Dieu et le souverain divinisé dans l'Apoc*: Atti dell'VIII C. Intern. Stor. Rel. (Firenze 1956); J. PONTHOT, *Actualité de l'Apoc*: RevDT 12 (1957) 337-342; P. J. K. SMITH, *The Apoc... and the early Church*: JBRel 25 (1957) 187-195; J. GIBLET, *Introductio in Apocalypsim S. Ioannis*: CollMech 43 (1958) 367-369; J. HAMMER, *Die geheime Offenbarung. Ein Schiksalsbuch der Engel und Menschen* (Stuttgart 1958); J. B. PHILLIPS, *The Book of Revelation. A new translation of the Apocalypse* (Nueva York 1961) 50; J. B. SMITH, *A Revelation of Jesus Christ* (Scottdale 1961) 369; C. TURNER, *Chosen in him before the foundation of world*: Scrip 13 (1961) 111-117; N. WARNE, *The Book of Revelation*: Australian Biblical Review 9 (1961) 32-36; P. FANNON, *The Apocalypse*: Scrip 14 (1962) 33-43; W. HENDRIKSEN, *More than Conquerors. An Interpretation of the Book of Revelation*² (Londres 1962) 216; G. HEYDER, *Feuer vom Himmel. Apokalyptische Visionen über Zukunft und Ende der Welt und den kommenden Triumph des Lammes. Des Sehers von Patmos geheime Offenbarung in zeitnaher Deutung* (Wiesbaden 1962) 127; R. LATTIMORE, *The Revelation of John* (Nueva York 1962) 51; A. MICHEL, *Jean (Saint), apôtre et évangeliste*: DTC Tablas 10 (1962) 2422-2442; P. S. MINEAR, *The Cosmology of the Apocalypse*: Fs. O. A. Piper (Nueva York 1962) 23-37.261-262; L. POELLOT, *Revelation. The Last Book in the Bible* (St. Louis 1962) 314; J. POTIN, *Pour lire l'Apoc*: Bible et Terre Sainte 43 (1962) 2-3; H. TROADEC, *Le message de S. Jean. Introduction à l'étude du 4e Ev. et de l'Ap* (Tours 1962) 234; H. D'ALLAINES, *Actualité de l'Apoc* (Paris 1963); G. B. CAIRD, *On Deciphering the Book of Revelation*: ExpT 74 (1963) 103-105; A. FARRER, *A Rebirth of Images. The Makings of St. John's Apocalypse* (Boston 1963) 350; A. FEUILLET, *L'Apocalypse. Etat de la question* (Paris 1963) 123; L. HOPFGARTNER, *La Sacra Scrittura e il soggiorno di Maria a Efeso nella interpretazione esegetica di alcuni brani dell'Apocalisse*: RivBIt 16 (1963) 367-378; F. MONTAGNINI, *Conoscere meglio la Sacra Scrittura. Lettura dell'Apocalisse*: RivClIt 44 (1963) 455-461; H. BRAUN, *Qumran und das NT. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950-1959)*: ThRs 30 (1964) Apoc 118-137; A. FARRER, *The Revelation of St. John the Divine. A Commentary on the English Text* (Oxford 1964) 233; S. GIET, *Retour sur l'Apoc*: RevScR 38 (1964) 225-264; ID., *A propos d'un ouvrage récent sur l'Apocalypse*: RevScR 38 (1964) 71-92; B. R. HALSON, *The Revelance of the Apocalypse*: Studia Evangelica 2 (1964) 388-392; R. HALVER, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apocalypse* (Ha.-Berg-

stedt 1964) 219; A. Kuyper, *The Revelation of St. John* (Grand Rapids 1964) 360; F. Montagnini, *Problemi dell'Apocalisse in alcuni studi degli ultimi anni*: RivBIt 11 (1963) 400-424: Atti della XVII Set. Bib. dell'Associazione B. It., Roma 1962 (Brescia 1964) 49-75; A. Lancellotti, *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse. I. Uso delle forme verbali* (Assisi 1964) 131; A. Romeo, *Apocalisse*, SB ed. Garofalo, minor (Torino 1964) 414-440; V. Soria, *El Apocalipsis, libro de esperanza en la hora de las grandes pruebas*: CultB 21 (1964) 50-58; T. Stramare, *Apocalisse*, Introduzione alla Bibbia V 2 (Torino 1964) 425-489; E. Testa, *I Giudeo-cristiani e san Giovanni*: A. XVII S. B. I. (Brescia 1964) 261-288; C. Carme, *Two Studies in John*: Pax 55 (1965) 47-56; M. Hopkins, *The Historical Perspective of Apocalypse 1-11*: CBQ 27 (1965) 42-47; M. McNamara, *Novum Testamentum et Targum Palaestinense ad Pentateuchum*: VD 43 (1965) 288-300; M. Rissi, *Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtauffassung der Offenbarung des Johannes*² (Zürich-Stuttgart 1965) 150; M. R. Ryan, *Contemporary NT Studies* (Collegeville 1965) c.VIII; D. Seiberling, *Revelation*: Life International, 19 Abril, 1965, 126-129; J. Hadot, *L'Apocalypse de Jean et les christianismes primitifs*: RevHR 169 (1966) 119-122.

Título

Las palabras *Apocalipsis de Juan* son como la ficha del libro que sigue. Fue llamado así, con esta palabra griega, que ha pasado invariada al castellano, desde los primeros tiempos de la Iglesia. El canon de Muratori (c.200 p. C.) dice: «apocalapse[s] etiam iohanis... recipimus» [1]. El Sinaítico (S) lleva ese mismo título. En cambio, la expresión corriente entre nosotros *Libro del Apocalipsis*, o simplemente el *Apocalipsis*, sin más añadiduras, empleada para designar exclusivamente el último libro de la Biblia, no se encuentra en la antigüedad cristiana, porque este modo de hablar podía originar confusión. Estaba entonces en boga la literatura apocalíptica y se vivían los efectos de la polémica en torno a la canonicidad y genuinidad o apocrifía de esta obra del apóstol Juan. Tenían, pues, que especificarla con algún apuesto. De todos modos, este título está entresacado de las palabras del primer versículo del libro y resume admirablemente su origen inmediato, su espíritu y su contenido. Estas dos palabras del título y su inserción en el encabezamiento de la obra no son de Juan y, lo mismo que los restantes títulos de los libros del NT, no parecen ser inspiradas.

CAPITULO 1

Prólogo. 1,1-3

Ante todo conviene precisar el sentido de estos tres primeros versículos.

La revelación de los secretos celestes, que ningún hombre puede conocer por sus propias fuerzas, la recibe Jesucristo de Dios, el Padre (ὁ Θεός), con la anuencia y finalidad de que la comunique

[1] Fragmento de Muratori: Rouët de Journel = RdeJ (²¹1950) 105-107; *Enchiridion Biblicum* = EB (²1954) 1-3; Kirch (⁵1941) 95-97; *Documentos Bíblicos* (BAC 136) 153-157.

a su vez a sus siervos. Los siervos (δούλοις) de Jesucristo (αὐτοῦ) son aquí primariamente sus profetas, como aparece en Amós, al decirse que «en verdad no hace Yahvé, | el Señor, cosa alguna, | sin revelar (LXX ἐὰν μὴ ἀποκαλύψῃ) su designio | a sus siervos (πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ) los profetas» (Am 3,7). Pero ahora se trata de los profetas del NT, que son los apóstoles y los encargados jurídicamente de difundir e interpretar el mensaje de salvación, entre los cuales, como siervo, profeta y apóstol (δούλῳ) está Juan. Por extensión y último destino, los siervos de Jesús son los cristianos, para cuyo provecho e instrucción se hace toda divina revelación pública. Se le muestran o comunican, pues, a Juan por medio de visiones (según la fuerza técnica del verbo δεῖξαι), las cosas que han de suceder en seguida. El sentido del auxiliar δεῖ es de absoluta seguridad en la realización de los designios divinos. Se indica con él un futuro inevitable, que no puede alterarse, en virtud de los decretos eternos de Dios, que quiere manifestar a los suyos y que son inmutables por parte de cualquier voluntad creada, por más que quiera o haga. Estas cosas sucederán pronto, no con ritmo acelerado, como una proyección que va a mucha mayor velocidad de lo normal, como podría sugerir el significado radical de la palabra griega (τάχος, ταχύ), sino en el sentido de «casi inmediatamente», sin atenderse a la velocidad del ritmo, en fuerza del uso adverbial de la frase, de los lugares paralelos [2] y del sentido que tiene en los libros apocalípticos. En cuanto al modo, Jesucristo manifestó a Juan esos designios por medio de señales portentosas, del tipo de maravillas en los astros (Lc 21,25), que son las visiones que se cuentan, según la fuerza del verbo preferentemente joánico ἐσήμανεν (Jn 12,33; 18,32; 21,19). Los espíritus angélicos son intermediarios entre Cristo y el Vidente; pero aquí una agria expresión griega revela el fondo semítico. La locución, truncada y densa, *slh byd*, «envió *por mano* del ángel» (Ex 4,13), es decir, «envió a su ángel para que *por su medio* se le explicaran las cosas», pasa al griego a πέμπειν, ἀποστέλλειν διὰ [χειρός] (Ap 22,6.16; Mt 11,2; Act 11,30). El testimonio de fuerza jurídica religiosa lo *da* Juan (porque el aoristo ἐμαρτύρησεν es epistolar, por colocarse el autor en el punto de vista temporal de sus lectores, y así se ha de traducir por presente) acerca de la palabra (λόγον, *dbr*, narraciones y cosas), o sea de todo lo que hay en este libro, apoyado a su vez en el testimonio absoluto en verdad y certeza, sobre lo mismo que da antes Jesús; y afecta a todas las numerosas y grandes cosas que el apóstol vio.

Sigue un macarismo, cuyas palabras no ofrecen especial dificultad, semántica, gramatical ni sintácticamente. El verbo ἀναγινώσκω tenía una fuerza técnica en el primer siglo de nuestra era, y se refería a la lectura realizada en voz alta, y, particularmente, en público ante una reunión social o religiosa. Todavía San Agustín se maravilla de que San Ambrosio de Milán «leyese pasando la vista por encima de las páginas, sin decir palabra ni mover la lengua»,

[2] Ap 22,6; Dt 9,3; Ez 29,5 LXX; Lc 18,8; Rom 16,20. — Y ἐν τάχει puede significar «inopinadamente» (SPICQ, RB 68 [1961] 68-90).

1 [1] La revelación de Jesucristo, que le concedió Dios, «el Padre», para que mostrase a sus siervos las cosas que han de ocurrir en seguida, y «él» la ha significado, mediante el envío de su ángel, con portentos,

---

y de «verle leer calladamente, y nunca de otro modo, estando sentado en silencio» [3]. El mismo verbo hebreo *qara'*, leer, significa radicalmente gritar. La práctica de leer públicamente en las reuniones religiosas fue adoptada por los judíos muy de antiguo (Neh 8,2; Ex 24,7; Lc 4,16; Act 13,15; 2 Cor 3,15) y desde el comienzo por la primitiva Iglesia, que instituyó el grado de lector (ἀναγνώστης). Más que escuchar materialmente las palabras o las enseñanzas proféticas (τοὺς λόγους τῆς προφητείας) de este libro, hay que aceptarlas con convicción y fe bien fundadas, y sobre todo cumplirlas (φυλάσσειν, τηρεῖν, cf. Lc 11,28; Jn 12,47), con igual razón el declamador y los oyentes como el lector privado. Los cristianos están ya sumergidos en la oportunidad para proclamar con hechos su propia fe ante toda clase de dificultades y merecer el premio prometido, porque καιρός, más que tiempo, es momento oportuno, circunstancia a propósito, buena ocasión para algo.

Ahora será fácil apreciar el contenido doctrinal de estos versículos.

1 *La revelación.* La palabra ἀπο-κάλυψις, del verbo καλύπτω, «esconder», significa «manifestación de algo oculto», y equivale, en cuanto al sentido, a «remoción de un velo» o re-velación. El sustantivo tiene en los clásicos un sentido real y metafórico [4]. En la versión griega del VT (LXX), el sentido verbal se aplica a la revelación de secretos de orden natural y también a los que no pueden conocerse por medios naturales, si no los manifiesta Dios [5]. En el NT, ἀποκάλυψις significa manifestación de verdades sobrenaturales (Lc 2,32; Rom 16,25; Ef 1,17), revelaciones especiales hechas por Dios (Ap 1,1; Gál 1,12; 2,2; Ef 3,3; 2 Cor 12,1) o la aparición última de Jesús o parusía (Rom 2,5; 1 Cor 1,7; 2 Tes 1,7; 1 Pe 1,7.13; 4,13). De hecho, la palabra pasó a indicar la revelación de cosas ocultas, especialmente de secretos divinos, comunicados a los hombres directamente por Dios o por medio de sus ángeles. Consecuentemente con ese nombre se designó a los libros que contenían revelaciones divinas, verdaderas o supuestas, que trataban de diversos temas, muy particularmente del porvenir. Es muy propio, pues, ese nombre, aplicado al libro último de la Biblia.

De Jesucristo. En la literatura apocalíptica judío-cristiana, el encargado de llevar a término en la historia los decretos de Dios para bien temporal de su pueblo o final de la humanidad es el Mesías, de rasgos más o menos vagos y difluyentes. Aquí Juan, con una sola palabra compuesta, da el sentido trascendente de todo su

[3] SAN AGUSTÍN, *Confessiones* 6,3,3; A. C. VEGA, *Obras de San Agustín:* BAC 11 (Madrid 1946) 516-517 y 551,12.

[4] PLUTARCO, ἀποκάλυψις = γύμνωσις, *Catón* 20; y ἀποκάλυψις ἁμαρτίας, *Aemilius Paulus* 2,70s.

[5] 1 Sam 3,7; Job 12,22; Am 3,7; Dn [Teodoción] 2,19.28.30.47; 10,1.

a su siervo Juan; [2] el cual atestigua la palabra de Dios y el testimonio dado por Jesucristo: todo cuanto ha visto.

---

libro. El Mesías o Cristo es Jesús, el personaje histórico que nació de María en Belén, vivió en Nazaret, predicó en Palestina, fue crucificado, resucitó al tercer día y fundó la Iglesia perpetua. Al decirse en este prólogo que la revelación es *de* Jesucristo, se da al genitivo un valor subjetivo: Cristo es el sujeto que comunica esta revelación de secretos a Juan (cf. 2 Cor 12,1). Pero *de hecho* este genitivo tiene también valor objetivo en cuanto que esos secretos revelados sobre el futuro de la Iglesia poseen como centro dinámico, polo de interés y coherencia estructural al mismo Jesucristo. De él se darán notas importantísimas acerca de su esencia, actuación y dignidad.

En seguida. Es propio de los apocalipsis aseverar que los hechos que predicen sucederán inmediatamente. Se ha de evitar con cuidado proyectar sobre esta expresión nuestras maneras de pensar. Para un profeta semita, los *días* pueden ser presentes, pasados o futuros y significan lapsos de tiempo (Jl 1,2); pero los tiempos concretos mesiánicos, siendo de un futuro remoto, se designan con la frase vaga *en aquellos días* (Jl 2,29). Los que oían, pues, al profeta entendían que en sus propios días no se realizarían las predicciones mesiánicas. Cuando la visión de profecía se ha de cumplir al cabo de mucho tiempo, suele indicarse claramente (Dan 8,26; 10,14). Los tiempos mesiánicos se apellidan a veces *los últimos días* (Dan 10,14; Ez 38,16-23; Jer 31,31-34). Con ello se significa que después de ese lapso de tiempo, imprecisado y ciertamente larguísimo, no vendrá otra etapa de la historia de la salud, sino la consumación final. Por tanto, al indicarse que las visiones de la profecía apocalíptica se realizarán *en seguida*, se excluyen días lejanos, se atiende a la etapa mesiánica y se dan notas esenciales del entramado de su historia, que cada cristiano, en mayor o menor grado, ha de vivir.

Su ángel. Parece muy conveniente a la trascendencia de Dios que se comunique con sus criaturas por medio de sus criaturas de distinto orden y dignidad, incluso esencial. Pero por ser dueño absoluto de todo lo creado, siempre es libre de comunicarse inmediatamente con quien quiera y como quiera. Tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento es frecuente el ministerio de los ángeles entre Dios y el hombre. Aquí la palabra ángel se ha de tomar más en sentido etimológico que filosófico-teológico, y más en sentido genérico que individual, concreto o personal. El «mensajero» *(mal'ak)* puede ser el mismo Mesías (Mal 3,1). Es frecuente que el mensajero lleve o explique una revelación (Zac 1,9; 2,3; cf. 1-6; Dan 7,16; 8,15-26; 9,20-27; 10,4-21; 12,5-12; Ez 40,1-44,3), y suele ser generalmente un ángel en sentido estricto. En el Apocalipsis habla a Juan el mismo Jesucristo (Ap 1,17), o una voz imprecisada (4,1; 10,4.8), o uno de los ancianos (5,5; 7,13-17),

[3] Bienaventurado el que leyere públicamente y los que escucharen

---

o un ángel (22,6-9), que además le arrebata a las visiones reveladoras (21,9).

3 Este versículo contiene un macarismo. El macarismo es una aclamación, corriente en el pueblo judío y no rara en la antigüedad clásica, por la que se proclama feliz a alguien a causa de una cualidad, virtud o buena acción y por los bienes o recompensas que de ella se le seguirán. Aquí, el que guarde el espíritu y cumpla el mensaje del Apocalipsis vencerá, y la recompensa de Cristo a su victoria será grande.

Siete macarismos jalonan todo el libro. Para su análisis más profundo del género macarístico y de cada una de las bienaventuranzas del libro, véase el excursus 1: «Los siete macarismos del Apocalipsis».

Estructura de 1,1-3. Estos tres primeros versículos del Apocalipsis están lógicamente divididos en tres partes, cada una de las cuales a su vez se subdivide en otras tres partes. 1.ª *La fuente* de esas revelaciones es primordialmente *Dios*, el Padre, que las comunica a Cristo. Luego *Cristo*, por sí o por su ángel, las notifica a Juan. Finalmente, *Juan* las manifiesta a los cristianos, entre los cuales estamos nosotros. Son los tres agentes, en su grado distinto, de la revelación. 2.ª *El objeto* de esta revelación es uno y triforme. La «palabra» del Padre la hace suya Jesucristo; y la ve en visiones y la narra fielmente Juan. 3.ª Por parte de los *destinatarios*, feliz es el que da a conocer la «palabra» de Dios, el que la acepta y el que la cumple; pero aquí se ha de advertir que es única y totalmente feliz el que la conoce, la acepta y la cumple indivisiblemente.

El testimonio de dos hace fe (Jn 8,17). Para admitir el mensaje de Cristo se requieren pruebas válidas. La fe se funda en la autoridad. Bastaría un testigo veraz y no engañado para que admitiéramos razonablemente su testimonio, con todas sus consecuencias. Pero Juan se dirige a un ambiente donde estaban en vigor principios jurídicos del VT. Por eso aduce dos testigos que avalen su libro de los decretos divinos y las enseñanzas que contiene. Son Jesús, testigo fiel, con su propio *testimonio*, y el mismo Juan, que *atestigua*. Ahora bien, este argumento no tendría ningún valor probativo si, en realidad, el autor que lo proclama no hubiera visto a Cristo ni tuviera garantías jurídicas ante la comunidad. La garantía jurídica sólo puede venirle de haber visto a Cristo y de gozar de un magisterio auténtico. Ambas cosas sólo se verifican en un apóstol en sentido estricto. Es imposible que la jerarquía y la comunidad de la primitiva Iglesia se dejaran engañar por la mera afirmación de autopistía.

Inspiración y canonización del Apocalipsis. En el v.3 están contenidos admirablemente los requisitos esenciales para probar de un libro que es divinamente inspirado y que, por lo mismo, se ha de admitir en el canon. En las reuniones litúrgicas oficiales de la Iglesia se leían los libros del Antiguo y, posteriormente, del Nuevo Testamento. Si un apóstol entrega jurídicamente a la Iglesia un es-

las palabras de esta profecía y observaren las cosas en ella escritas. Porque la oportunidad, cercana está.

---

crito profético (inspirado) para que se admita en su seno a la par de los escritos viejotestamentarios, y exige que se acepten y se cumplan sus enseñanzas, por este mismo hecho lo canoniza.

Destinatarios. Saludo epistolar. Doxología. 1,4-6

Juan se dirige a siete iglesias particulares y locales de la provincia de Asia—que eran distritos religiosos, a modo de nuestras diócesis—, a cada una de las cuales transmite un mensaje propio y, además, todo el libro. Son Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea (cf. Ap 1,11). En seguida se hablará de ellas extensamente (Ap 2,1-3,22). Se entiende por Asia la parte sudoccidental marítima de la península anatólica o actual Turquía. Asia equivalía a la provincia romana proconsular, y tenía por capital Efeso, donde residió al fin de su vida el apóstol Juan. Aparece aquí el número místico siete, símbolo de plenitud y totalidad en el género de que se trate. En estas siete iglesias de Asia están simbolizadas todas las iglesias coetáneas de Juan y las de la cristiandad de todos los tiempos. Porque se escribe, en último término, el Apocalipsis «uni Ecclesiae septiformi» («a la única Iglesia septiforme»), según Primasio [6].

Se abre el saludo epistolar con la frase apostólica *gracia y paz*, que es suma del estilo griego y hebreo, de contenidos neotestamentarios, pero con diferentes matices. Mientras gracia (χάρις) implica amistad y auxilio especial de Dios, paz *(šalôm)* expresa comunión con Cristo y el reino mesiánico. Estos dones exclusivamente divinos, que desea el apóstol, vienen de tres sujetos distintos. El primero viene expresado con estas palabras: ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Aquí hay dos faltas gramaticales griegas graves. La preposición ἀπὸ rige genitivo, y, en cambio, le siguen tres nominativos, lo cual indica que estos tres nominativos se han de tomar como un nombre propio invariable o petrificado. El griego clásico lo habría resuelto interponiendo un artículo declinado ἀπὸ τοῦ Ὁ ὢν...). En segundo lugar, entre dos participios hay una forma verbal finita con artículo (ὁ ἦν = *el era*, por *el que era)*, lo cual indica que se considera la forma *era* un sustantivo. El verbo εἰμὶ griego no tiene participio de pasado. Suele suplirlo γεγονώς, γενόμενος, que significa *hecho*. Pero en este caso el autor rehúye tenazmente aplicar el verbo *hecho* al sujeto del cual trata. Por otra parte, tanto en griego como en hebreo el imperfecto *era* equivale al pasado *fue*. El último participio es ὁ ἐρχόμενος, que, traducido a la letra, da «el que ha de venir». Pero se trata también de un verbo suplente. El participio de futuro ἐσσόμενος, *el que será*, no es de la *koiné*, y en el Apocalipsis no se emplea nunca un participio de futuro. Para expresar este tiempo se emplea a veces un verbo

[6] Primasio: ML 68,797D.

auxiliar, μέλλων γίνεσθαι (Ap 1,19), «El que será hecho» o «El que se formará». Pero tampoco este modismo puede aplicarse al sujeto de que se trata. Tenemos, pues, la traducción material de la frase: «de parte de El que es y el que era y el que ha de venir», cuyo sentido exacto es: «de parte de *El que es, fue y será*». En el Targum Jonatán, esta misma expresión se aplica a Yahvé: «Yo soy el que soy, el que fui y el que seré» (Dt 32,39), y en los escritores paganos se encuentra algo parecido: Ζεὺς ἦν, ἐστιν, ἔσσεται (Júpiter es, fue y será). La primera persona de la Santísima Trinidad nunca *viene ni ha de venir*.

Sigue una referencia al Espíritu septiforme y la mención de *Jesucristo*. Esta es la última vez que sale la palabra compuesta. En adelante aparecerá sólo la voz *Jesús*, y al final *Señor Jesús* (Ap 22,20-21).

Se aplican a Jesús tres epítetos. Están en nominativo, cuando tendrían que estar en genitivo, concordando con el antecedente, que es Jesucristo [7]. Jesús es el «testigo fiel» (ὁ μάρτυς ὁ πιστός), es decir, que no engaña ni pone en su testimonio lo que no es (Jn 18,37). Lo que es, tal cual lo ve lo dice, aunque se le sigan de su actuación grandes males y la misma muerte. Si de toda la revelación Jesús es testigo fiel, con mayor razón de la de este libro. Es el primer *mártir*, que todos los demás imitan en su testimonio práctico de la verdad. Jesús es, además, el primogénito de los muertos (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν), es decir, tiene la primogenitura de haber salido el primero del seol para no morir (Col 1,18), y en su resurrección gloriosa ha sido el primero en el tiempo y en dignidad. Jesús es, además, jefe de los reyes de la tierra (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς). Tiene dignidad real y está por encima de todos los que tienen poder: reyes, emperadores, presidentes de repúblicas, gobernantes. El arconte ateniense era uno de los nueve magistrados principales de la ciudad. La frase «arconte de reyes» es más que «arconte de los arcontes». Estos tres epítetos aplicados a Cristo tienen su prenuncio en el AT. En el salmo 89 (h), la luna en los cielos es prueba indeficiente de las promesas mesiánicas de Dios, es *testigo fiel* (v.38); y el Mesías es el *primogénito* de Yahvé y *el más excelso de los reyes de la tierra* (v.28). «Primogénito» es un título mesiánico, que ahora aparece aumentado con la gloria de la resurrección.

En la doxología que sigue se aplican tres acciones a Jesucristo. Que ama incesantemente (ἀγαπῶντι) a los suyos, nosotros (ἡμᾶς) los cristianos, y potencialmente a todos los hombres; que nos desató o libertó, de una vez para todas (λύσαντι), del poder del pecado, dando por precio su sangre y haciendo posible en cada instante nuestra justificación, caso que queramos poner los medios que él

[7] La dependencia de genitivo se expresa en griego y en latín modificando la palabra regida, con la cual han de concordar todos sus apuestos; en hebreo, en cambio, solamente se modifica la palabra regente, que se pone en estado constructo, mientras la regida y sus apuestos quedan invariados. Es casi inevitable que alguna vez un traductor semítico deje sin declinar los apuestos de un genitivo griego (LXX Ez 23,12; Sof 1,12). En el autor del Apocalipsis, este fenómeno es tan frecuente que puede considerarse un solecismo (Ap 1,5; 2,13.20; 3,12; 7,4; 8,9; 9,14; 14,12.14; 20,2).

[4] Juan a las siete iglesias que están en Asia. Gracia a vosotros y paz de parte del que es, fue y será, y de parte de los siete espíritus que

---

exige [8]; y que nos ha hecho reino y sacerdotes en su Iglesia y por su Iglesia. Para entender esa frase (βασιλείαν, ἱερεῖς), en la que se junta un nombre abstracto *(reino)* con un plural concreto *(sacerdotes)*, hay que acudir a un pasaje del Exodo en que se habla de lo mismo. «Ahora bien, si escucháis cuidadosamente mi voz y admitís mi pacto, seréis entre todos los pueblos mi propiedad particular. Porque mía es toda la tierra, y vosotros constituiréis para mí (Yahvé) un reino de sacerdotes y una nación santa. Estas son las palabras que hablaréis a los hijos de Israel» (Ex 19,5-6). Los Setenta dan βασίλειον ἱεράτευμα (reino, sacerdocio); Símaco y Teodoción, βασιλεία ἱερεῖς (reino, sacerdotes), como el Apocalipsis. El pueblo de Israel fue hecho un reino por Dios, en parangón con los otros reinos de la tierra, y lo que los levitas—tribu sacerdotal santa de Israel—era para ese pueblo, el mismo Israel entero fue con respecto a las naciones paganas. De modo parecido, en una superante realidad, los miembros de la Iglesia de Cristo son reyes y sacerdotes con respecto a los pueblos paganos. Esas cualidades de alabanza a Dios e intercesión propias de todo cristiano se hallan en grado eminente en los santos glorificados. Semejante ideal de un pueblo real sacerdotal, Isaías lo ve cumplido en los tiempos mesiánicos (Is 61,6; 62,3). Sería desquiciar las cosas entender las notas de un sacerdocio metafórico aplicado al laicado, como sacerdocio estricto. En virtud del genio hebreo, esta doxología se divide en dos miembros paralelos. En el primero hay dos participios (τῷ ἀγαπῶντι καὶ λύσαντι); en el segundo, un verbo finito (ἐποίησεν) sin sujeto y precedido de καὶ, que equivale a waw consecutivo. Según la sintaxis semítica, ese tiempo finito se ha de resolver en participio (καὶ ποιήσαντι), que es la mente del autor sagrado. Del conocimiento radiante laudatorio que se desea a Cristo (δόξα) por sus hazañas a favor de nuestra salvación, se le añade la fuerza (κράτος), que de sentido material pasa a dominación, poderío, poder regio y soberano. El *amén* hebreo introducido reafirma el absoluto deseo de la glorificación cristológica.

4-6 *Estructura.* Estos tres versículos forman un todo coherente, pero tienen dos partes principales: la fórmula trinitaria y la doxología. 1.° *Fórmula trinitaria.* En las cartas apostólicas suele preceder el saludo inicial, que consta de estos elementos: *a)* el nombre del remitente; *b)* sus credenciales, principalmente su calidad de apóstol; *c)* los destinatarios, casi siempre en cuanto miembros de la Iglesia; *d)* lo que se desea, que suele ser gracia y paz; *e)* aquellos en nombre de quienes se desea, que es la Santísima Trinidad, Dios, Padre, Espíritu Santo y Jesucristo. Pueden verse,

[8] Una variante, en vez de λύσαντι, «al que nos ha desligado», lee λούσαντι, «al que nos ha lavado de nuestros pecados en su sangre». No debe admitirse. Los mejores códices, sin disputa, ofrecen «desligar», y ese cambio ha nacido de no entender bien un hebraísmo en la frase. La preposición ἐν traduce materialmente el *b*ᵉ hebreo, que es nuestro «con»: *con* el precio de su sangre nos rescató Jesús del dominio de Satanás.

están ante su trono, [5] y de parte de Jesucristo, que es el testigo fiel, el primogénito de los muertos y el jefe de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos libertó de nuestros pecados con su propia sangre, [6] al

---

por ejemplo, estos elementos al comienzo de la primera carta de San Pedro (1 Pe 1,1-2) y en San Pablo: Dios, su Hijo y el Espíritu de santificación (Rom 1,1-4), o Dios, el Padre, Jesucristo y el Espíritu Santo de la promesa (Ef 1,3-14; cf. 1 Tes 1,2-10; Heb 1,1-2; 2,4). Todos esos elementos se hallan en el Apocalipsis (1,1-6), ya que es todo él como una carta. La mención de la Trinidad, al comienzo de las cartas apostólicas, da la clave para la exacta interpretación del proemio del Apocalipsis. 2.º *Doxología final.* Las doxologías son frecuentes en la Biblia. Tienen sus raíces en el AT. David proclama la gloria y poderío de Yahvé por los siglos de los siglos (1 Par 29,10-12); en el NT se aplican al Padre (Gál 1,4-5) y también a Jesucristo (2 Pe 3,18; 2 Tim 4,18; Heb 13,21; 1 Pe 4,11; Ap 5,13; 7,10), lo cual supone en El la mismísima divinidad de Dios, el Padre.

Además, en esos versículos (4-6) se contienen lógicamente cuatro ideas en torno de las cuales se acumula el pensamiento: el Padre, el Espíritu Santo, Jesucristo y la Iglesia.

Los siete espíritus que están ante el trono de Dios. Es preciso determinar quiénes son esos siete espíritus. Algunos comentaristas dicen que son energías impersonales; otros, que son fuerzas y actividades abstractas de Dios, personificadas; finalmente, otros afirman que se trata de los siete ángeles o arcángeles de la Biblia (Tob 12,15) y del judaísmo. Pero por esta expresión ha de entenderse el único Espíritu Santo septiforme. Por las siguientes razones: 1.ª En la fórmula trinitaria inicial, los siete espíritus están en el mismo rango del Padre y Jesucristo y no hay cabida para los ángeles. Cuando se ponen éstos, como en la epístola a los Hebreos (Heb 1,5-2,5), es para contrastar su dignidad limitada con la del mismo Cristo y del Espíritu Santo. 2.ª En el NT, πνεῦμα Θεοῦ (τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ) es el Espíritu Santo (Rom 8,9). En cambio, a los ángeles nunca se les llama πνεύματα, sino ἀγγέλους, virtudes, principados, potestades, dominaciones (Ef 1,21; Rom 8,38; 1 Pe 3,22) [9]. 3.ª La gracia y paz que se desean en ese saludo epistolar son un don divino. En el NT las conceden siempre una o varias personas de la Santísima Trinidad, nunca los ángeles. Si los siete espíritus dan gracia y paz, son una persona de la Santísima Trinidad. 4.ª En realidad los siete espíritus de este pasaje (Ap 1,4) han de identificarse con los siete ojos del Cordero, Cristo, enviados a toda la tierra (Ap 5,6), y con las siete lámparas que están ante el trono de Dios (Ap 4,5), que son el Espíritu Santo [10]. La tradición latina

[9] Solamente en Heb (1,7.14) se llama a los ángeles πνεύματα. Pero ha de advertirse que allí se aplican en elegante acomodación las palabras del Salmo 104,4 (LXX 103,4), en que hay recurrencia de nombres y se dice que Yahvé «hace sus mensajeros a los vientos».

[10] Charles (I 11-13) considera καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων una interpolación. Pero no hay prueba documental; no se trata de los ángeles, como cree; el ritmo literario de las estanzas se ha de supeditar a la Trinidad, y no la Trinidad a las estanzas; y, a pesar de todo, no son idénticos esos siete espíritus con los siete ángeles apocalípticos (Ap 8,2).

que nos ha hecho reino, sacerdotes para el Dios y Padre suyo, a ése la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén.

[7] He aquí que va a venir con las nubes. Y le verá todo ojo, especial-

---

es unánime en reconocer en este pasaje al Espíritu Santo; la griega se divide entre el parecer latino y el admitir siete ángeles [11]. Por lo demás, la forma plural puede aplicarse al simplicísimo Espíritu Santo. En el mismo Apocalipsis se dice: «El Señor Dios de los espíritus de los profetas envió su ángel» (Ap 22,6). Ahora bien, por *espíritu de los profetas* se entiende siempre, en sí o en sus efectos, al Espíritu Santo.

¿Por qué se significa al Espíritu Santo por el número siete? Pueden ofrecer fundamento, sin duda, a esta expresión los siete dones anunciados por Isaías (Is 11,2) y los siete ojos divinos que vio Zacarías (Zac 3,9; 4,10). Pero la última explicación se ha de buscar en el simbolismo del número siete, que es de plenitud, y en el fin propio del Apocalipsis, que es consolatorio contra las fuerzas enemigas de la Iglesia. El Espíritu Santo está cabe el Padre para ser enviado a destruir eficazmente cualquier actuación de la septiforme fuerza enemiga de Cristo y de su Iglesia (Jn 15,26-27; 16,5-15). Como los siete cuernos y los siete ojos del Cordero, Cristo, simbolizan el poder y conocimiento del Espíritu septiforme (Ap 5,6), que procede de Cristo, en cuanto se opone a los planes y poderíos de las fuerzas enemigas de Cristo.

Programa temático de la obra. Al hablarse de Jesucristo en la fórmula trinitaria, se le añaden epítetos cualificados y gloriosos. Esta magnificencia de Cristo explica psicológicamente la doxología que sigue, porque los títulos mesiánicos de Jesús triunfador inflamaron el entusiasmo del vidente. Pero, además, la doxología contiene las excelencias de la Iglesia, que es obra de Cristo. Todo cuanto se dice de Cristo en este proemio esboza el tema consolador del Apocalipsis, que se desarrollará en lo restante de la obra. Jesucristo no sólo es Señor de los ángeles, profetas y apóstoles, y cuida de los suyos (1,1-3), sino sobre todo es testigo fiel, triunfador, señor de la muerte, señor de los imperios del mundo, fundador de la Iglesia, Hijo de Dios y Dios verdadero. Luego ha de llevar necesariamente a su Iglesia al triunfo.

7 Este versículo es como un encabezamiento a toda la obra, que indica sucintamente su asunto o pensamiento principal. La doxología cristológica que precede evoca en el autor la última venida triunfal de Cristo, a la cual nadie podrá substraerse, cuyo anticipo fragmentario y todavía saludable se esparcirá en la historia.

Una simple partícula llama la atención del prodigio. «He aquí» (ἰδοῦ) equivale al *hinnêh* hebreo, exactamente traducido en latín por *ecce*, y en italiano por *ecco*, y desleído en castellano por el gali-

[11] J. M. Bover, *«Los siete espíritus» del Apocalipsis:* RF 52 (1918) 289-299; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*[7] I (París 1927) 628-631; P. Joüon, *Apocalypse 1,4:* RScR 21 (1931) 486-487; Allo, 8-9; A. Skrinjar, *Les sept Esprits:* B 16 (1936) 1-24.113-140; J. Michl, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des heiligen Johannes:* I. *Die Engel um Gott* (München 1937) 112-210; E. Schweizer, *Die sieben Geister in der Apokalypse:* EvTh 11 (1951-52) 502-512; L. F. Rivera, *Los siete espíritus del Apocalipsis:* RevB 64 (1952) 35-39.

mente los que le perforaron; y por su causa llorarán, golpeándose el pecho, todas las tribus de la tierra. Es cierto, y así sea.

---

zante *he aquí*. Supone peculiarmente en la Biblia que le sigue a continuación una maravilla espectacular o de carácter preternatural o divino. «Va a venir» (ἔρχεται) con matiz de modalidad, según el genio semita. Por lo demás, para un profeta es tan segura su predicción futura, que es ya presente, sobre todo si se trata de un futuro inminente. No hay sujeto en la oración de este versículo, pero se adivina de quién se habla. Se aducen casi las mismas palabras de Daniel (Dan 7,13), de las que se sirvió Jesús en su discurso escatológico (Mc 13,26; Mt 24,30; Lc 21,27) y en su respuesta al sumo sacerdote en el juicio de la pasión (Mc 14,62; Mt 26,64). Las nubes son un atributo mesiánico de gloria y majestad, y venir en las nubes indica que Cristo baja a juzgar el mundo. Juzgar, en sentido bíblico, es lo mismo que castigar, temporal o definitivamente. Sigue otra cita del AT. Zacarías anuncia la siguiente profecía. En los tiempos mesiánicos, Yahvé aniquilará todos los pueblos gentiles que vayan contra su pueblo y su ciudad santa. Llenos de fervor de espíritu, el pueblo de Jerusalén y los linajes de Palestina le contemplarán a El, a Yahvé, a quien traspasaron, y le plañirán públicamente como a unigénito, como se hace duelo por un rey caído, según orden de familias y linajes (Zac 12,9-14). Juan evangelista dice que esta profecía mesiánica se pronunció por Jesús, el unigénito del Padre, atravesado por la lanza en la cruz (Jn 19,37). San Mateo, reproduciendo palabras del mismo Jesucristo, la refiere a la venida escatológica del Hijo del hombre, glorioso y como juez universal. Se subraya el gran llanto en las palabras de Zacarías y el reconocimiento evidente por parte de todos de Jesús como Mesías (Mt 24,30). El Apocalipsis considera que en las apariciones triunfales de Cristo en la historia, directas o indirectas, que pueden ser parte incompleta y como sombra de la final y están entitativamente escalonadas, gentiles y judíos podrán arrepentirse. Por eso llorarán, golpeándose el pecho (κόψονται), con espíritu de fervor y de plegarias (Zac 12,10), por causa de él, a quien traspasaron; por Jesucristo ahora triunfante (ἐπ'αὐτόν), el cual parece manifestará de algún modo sus llagas gloriosas (αὐτὸν ἐξεκέντησαν) [12]. Acaba ese lema esplendoroso y consolador con dos

[12] El Ap tiene la construcción «viene *con* las nubes» (1,7). Daniel (7,13) pone *ᶜim: con*. En cambio, los LXX traducen ἐπί, «sobre», que supone un original con *ᶜal*, lo mismo que Mateo (Mt 24,30; 26,64); mientras se escapan de la problemática Mc 13,26 y Lc 21,27 con ἐν *(ᶜim)*; lo mismo que la *Didaché* 16,8 con JUSTINO, *Apol*. 1,51-52, que tienen ἐπάνω. Ahora bien, la versión griega de Teodoción en el mismo pasaje de Daniel ofrece μετά, como el Ap. Más aún, el Ap traduce, en las palabras de Zacarías (Zac 12,10), ἐξεκέντησαν, que es el mismo verbo de la versión griega de Teodoción, Aquila y Símaco, y supone como substrato el hebreo *dqrw*. En cambio, los LXX traducen este mismo pasaje por κατωρχήσαντο, que supone *rqdw*. Como se ve, el autor del Ap, al citar el VT, sigue de cerca la versión griega de Teodoción. Pero pudiera ser que ambos hubieran tenido ante los ojos un original hebreo del texto masorético distinto del que supone la versión de los LXX. O también cabría que ambos hubieran utilizado unas hipotéticas colecciones de citas del AT, traducidas al griego por los primitivos cristianos y que habrían sido también base de los evangelios. El Ap se habría servido, además, del AT hebreo y su traducción targúmica aramea. Pero esto no son más que suposiciones frágiles, sin prueba documental alguna, para explicar un problema—por lo demás

[8] **Yo soy el alfa y la omega (ΑΩ) dice el Señor, Dios, «el Padre», el que es, fue y será, el dominador de todo.**

---

afirmaciones, griega y hebrea (ναί, ἀμήν). Ambas reaparecen juntas al final (Ap 22,20), y las tiene también Pablo (2 Cor 1,20). La primera (ναί) es de simple fuerza afirmativa: *sí, así es* (cf. Ap 1,7; 14,13; 16,7; 22,20). La segunda puede servir para ratificar con absoluta seguridad lo dicho o desear que sea como se ha dicho [13]. Aquí parece ser un deseo ardiente del escritor de que se cumpla lo que acaba de aseverar con absoluta certeza.

8 En los antiguos oráculos proféticos iba al final, como firma y sello, la declaración de ser aquello que se anunciaba palabra de Yahvé, Dios de los ejércitos. Con ese espléndido versículo llega al máximo la exaltación del vidente. Lo que ha anunciado es palabra de Dios. Habla aquí el Padre, y revela atributos trascendentes de la divinidad. Señor o Κύριος equivale al nombre inefable Yahvé *(yhwh)*. Dios (ὁ Θεός) se refiere en el NT casi siempre al Padre y corresponde a la forma *'Elôhîm* del AT. Sigue la expresión típica del Apocalipsis de un atributo divino El que es, fue y será (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, cf. 1,4). Yahvé santo, justo y triunfador en el pasado, continuará siendo el mismo en el presente y en el futuro: los suyos pueden estar tranquilos. El cuarto atributo, también de alcances triunfales, Παντοκράτωρ, suele traducirse mal por Todopoderoso. No se trata aquí de la omnipotencia divina, en sentido filosófico (la cual, por otra parte, se halla bien atestiguada, incluso por la misma Escritura; cf. Lc 1,37), sino del poder absoluto de dominio sobre todos los seres creados, necesarios o libres. La expresión «el Señor, Dios (el Padre), Dominador de todo», está calcada del AT. Tiene Oseas: *Yhwh 'Elôhê(y) ha-Sᵉba'ôt* (Os 12,6); y Amós, como colofón a un dicho profético: *Yhwh 'Elôhê(y) Sᵉba'ôt sᵉmô* (Am 3,13; cf. Is 6,3). Según el AT, se entiende por «ejércitos» los distintos grupos de seres creados: ángeles, astros, animales, plantas, con sus diversas categorías. En el Apocalipsis, el contenido de Dominador de todas las categorías de seres creados y sus acciones, Παντοκράτωρ, queda modificado hacia el sentido de los acontecimientos históricos. Dios es señor de la historia y de los que tejen los hilos de la historia. En todo el libro, la palabra Παντοκράτωρ se aplica al Padre (1,8; 4,8; 15,3; 16,14), incluso con exclusión redaccional del Hijo, que es Cristo o el Cordero (16,7; 19,6.15; 21,22). Sólo una vez la glorificación al Padre (Παντοκράτωρ) se dirige juntamente a Cristo (11,15-18). No sólo este pasaje, sino toda la cristología del Apocalipsis justifican la profunda representación en el arte religioso de Cristo Pantocrátor (cf. 1 Par 29,12 LXX y Vg).

de muy escasa importancia—que existe en realidad. Trata del mismo tema R. B. Y. Scott, *Behold, He Cometh with Clouds:* NTSt 5 (1958-59) 127-132.

[13] El *amén* intradducido, que viene del verbo hebreo *'mn*, puede tener dos sentidos fundamentales: aseverativo absoluto y optativo. En el Ap ofrece cuatro aspectos principales: 1.ª Es final de doxología o plegaria, y equivale a nuestro amén litúrgico (7,12). 2.ª Es una expresión con la cual uno hace suyo lo que acaba de decir o de decirse (5,14; 7,12 al comienzo; 19,4; 22,20). 3.ª Es conclusión final de una aclamación solemne (1,6). 4.ª Es nombre sustantivado que se pone en vez de Cristo, el Amén, ὁ 'Αμήν, en cuanto garantizador, a pesar de las consecuencias que de ello puedan derivarse, de la verdad que ha declarado (3,14).

Dios el Padre, pues, afirma de sí mismo: «Yo soy el alfa y la omega» (AΩ). Con eso se significa la primera y la última de las veinticuatro letras del alfabeto griego. Ambas están puestas, sin duda, por la alef y la tau (את), que son la primera y la última de las veintidós letras del alefato. Lo cual indica que el autor, aunque semita, se mueve de lleno en las formas expresivas materiales de la cultura griega. Expresiones semejantes se encuentran tanto en la literatura clásica [14] como en la rabínica. En esta última se dice, por ejemplo, que Adán transgredió la ley de la alef a la tau (את); que Dios bendijo a Israel de la alef a la tau *('t)*; que el sello de Dios es la *'emet* (אמת), es decir, la verdad, la fidelidad o firmeza; y esta palabra se escribe con la primera, la mediana y la última letras del alefato [15]. Es típico del estilo hebreo expresar con dos conceptos opuestos la totalidad de las acciones, en la cosa de que se trate [16]. ¿Qué quiere significarse cuando se dice que Dios es el alfa y la omega? Kittel ve casi una equivalencia perfecta con las expresiones «principio y fin» (Ap 21,6) y «primero y último» (Ap 1,17; 2,8), a todas las cuales da un sentido abstracto y filosófico [17]. Y Lavergne considera la expresión como sinónima de causa primera y fin último de lo que existe, viendo aflorar, quizá demasiado espontáneamente, consideraciones escolásticas en los escritos bíblicos [18]. Nos parece más en consonancia con el pensamiento bíblico, con la finalidad de este libro concreto y con las constantes joaneas, explicarlo de otra manera. El alfa y la omega están por todas y cada una de las letras del alfabeto. No sólo eso, sino que, conforme al genio semítico, se ha de entender que la afirmación alcanza a *todas las combinaciones buenas que con las letras pueden hacerse.* Dios se declara, pues, señor absoluto de las visiones que tendrá Juan (que serán reflejos de una realidad) y con más razón de las que deberá escribir, según las oportunidades [19]. Pero eso es poco. Las visiones y su consignación material por escrito afectan vivamente la vida, las luchas y los triunfos de la Iglesia, que es obra de Cristo, en relación con múltiples fuerzas enemigas. No importa. Dios es

[14] Marcial *(Epigrammata* 2,57 y 5,26) dice que el alfa (1.º) de los mendigos (Codro) y la beta (2.º, uno del montón) de los togados (Marcial) son lo mismo. El *Corpus Glossariorum Latinorum* (s.IX p. C.) tiene: ἀπὸ ἄλφα ἕως ὦ (ed. G. LOEWE, G. GOETZ, F. SCHOELL [Leipzig 1888-1924] III 283).

[15] ThWNT 1,2. Trata del *'mt* en los rabinos H. KOSMALA, *Anfang, Mitte und Ende:* Annual of the Swedish Theological Institut (en Jerusalén) 2 (1963) 108-111; Bib Or 9,39-42.

[16] P. BOCCACCIO, *I termini contrari come espressione della totalità in ebraico:* B 33 (1952) 173-190 (continúa).

[17] Cf. ThWNT 1,1-3.

[18] LAVERGNE, 38. Véase además A. PANÔTIS, AΩ: ThrèskEthEnk 1 (Atenas 1962) 1-5; W. J. P. BOYD, *I am the Alpha and the Omega:* StudEv 2 (1964) 526-531. Por su parte Robertson dice que *'urîm* y *tummîm* eran originalmente las letras del alefato en cuanto suma de números impares y de los pares. En los escritos de Qumrân (1Q Hod, ed. SUKENIK, lám. 38, lín. 23) se tiene *'wrtwm,* «el alefato completo», es decir, «plenitud», «compleción», «perfección», parecido a AΩ del Apocalipsis como símbolo con respecto a Dios de su plenitud. Advierte además que ἀριθμός viene de *'wrtwm.* Para comprender las relaciones de esas palabras, sus comienzos, su truncamiento y su equivalencia en griego adviértase que sólo se valorizan las consonantes y que la *w* como vocalización desaparece. E. ROBERTSON, *The 'Urîm and Tummîm; What Were They?:* VT 14 (1964) 67-74.

[19] Repetidamente se manda a Juan que escriba las visiones que ha contemplado (Ap 1,11. 19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14; 10,4; 14,13; 19,9; 21,5). A veces se le prohíbe que escriba (Ap 10,4). Los castigos *escritos* pueden realizarse sobre cualquiera (Ap 22,18-19).

[9] **Yo, Juan, vuestro hermano y copartícipe en la tribulación, reino**

---

señor de la historia; como de la escrita, de la que se ha de escribir. Nada de ese entramado que van tejiendo voluntades e intereses humanos y extrahumanos, se concrecionará definitivamente, escapándose del señorío último y absoluto de Dios. Puede estar tranquilo el vidente y los que con él *leerán* el porvenir. Dios preside y tiene totalmente en su poder la historia del mundo y sus posibilidades, desde la A a la Z [20].

LAS CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS. 1,9-3,22

Visión introductoria. 1,9-20

La visión introductoria a las cartas o mensajes destinados a las siete iglesias del Asia Menor tiene tres partes: A) Presentación personal de Juan, con nuevos títulos a favor de su legación (1,9-10). B) Aparición de Jesucristo con objetos simbólicos (1,12-17). C) Declaración de la naturaleza y títulos de Cristo y mandato a Juan para que escriba (1,11.17c-20). Las dos últimas partes están entremezcladas, y las tres forman un conjunto armónico y lógicamente trabado [1].

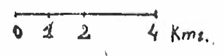
9 Ante todo, polariza el pensamiento en este versículo el sujeto o persona que habla. Afirma de sí mismo ser Juan, ya conocido, por su nombre y por su autoridad. Esta presentación personal está en la misma línea que la de los profetas viejotestamentarios (Dan 7,28; 8,1). Pero no puede llamarse a ésta en sentido estricto visión inaugural. Visión inaugural en los antiguos profetas era la que les confería las credenciales de la misión divina. Juan no las necesita; ya las tenía. Sin embargo, da algunas características nuevas personales en esta visión introductoria. Las que podían captar más la benevolencia de aquellos a quienes inmediatamente se dirigía. Es *su hermano* (ἀδελφός) como miembro de la misma comunidad religiosa, la gran comunidad cristiana. Tiene además el distintivo glorioso en la cristiandad de ser *copartícipe* o asociado con ellos (συγκοινωνός) en tres cosas que forman como un todo y están bajo un mismo artículo: tribulación, reino y perseverancia. La *tribulación* (θλῖψις), con la idea de presión o apretura, indica sufrimientos y dificultades de toda clase (Mc 4,7; Jn 16,21; Rom 2,9; 5,3; 1 Cor 7,28); pero especialmente se aplica a pruebas exteriores y persecuciones (Mc 13,19.24; Act 11,19; Rom 8,35; 2 Tes 1,4; Ef 3,13), o sea a los sufrimientos no ordinarios padecidos por la fe. El *reino* de Dios (βασιλεία) coincide con la Iglesia, que entonces estaba en incipiente desarrollo ante dificultades inmensas. «Reino», en el Apocalipsis, es el triunfo definitivo de Dios y su Cristo. Si la palabra βασιλεία tuviera alguna correlación con βασιλεύς, título de un

[20] Esta misma imagen se halla dos veces en boca del Padre (Ap 1,8; 21,6) y una en boca de Cristo (Ap 22,13). Cristo es a la vez el primer protagonista y el señor de la historia.

[1] Cf. J. GIBLET, *De revelatione Christi gloriosi in Ap 1,9-20:* CMech 43, NS 28 (1958) 495-97; R. RAMLOT, *Apparition du Ressuscité au déporté de Patmos (Ap 1,9-20):* BVieCh 36 (1960) 16-25.

y perseverancia por Jesús, estuve en la isla llamada Patmos, por causa

cargo social-religioso en Asia, podría traducirse por «responsabilidad rectora». La ὑπομονή, muy frecuente en el NT, implica ante todo la idea de soportar con firmeza, aguantar con fe, esperanza y entusiasmo cualquier dificultad hasta la victoria. En sentido cristiano es un no ceder ante la apostasía a costa de todo. Esta actitud de aguante y *perseverancia*, a pesar de las dificultades y contra todas ellas, es una de las notas más típicas del verdadero cristiano. Esta perseverancia no es una pura resignación pasiva, sino una actuación constante, dentro de las posibilidades del momento. Este *aguante* paciente y entusiasta, duradero e inquebrantable, es la única manera de hacer triunfar el *reino* de Cristo en la *tribulación*. Pero ha de ser imitando el ejemplo mismo de Jesús, en comunión con El y ayudados misteriosa, pero eficazmente por El, en su causa (ἐν Ἰησοῦ).





Isla de Patmos. Juan estuvo relegado en ella por causa de «la palabra de Dios y del testimonio de Jesús» (Ap 1,9). Aquí tuvo las revelaciones que dejó escritas en el libro del Apocalipsis.

Siguen ahora las circunstancias de lugar. Aduce Juan otro título a su favor. Haber estado relegado en la isla de Patmos. El aoristo ἐγενόμην indica que al momento de escribir, por lo menos esta introducción, ya no se hallaba allí. La construcción, aunque clásica, tiene resabios de semitismo. El ἐν equivale al omnímodo *b*ᵉ semítico. La causa de su destierro fue la verdad del Evangelio (τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ) y la acción magisterial y redentora de Jesús (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ), y no solamente porque admitía ambas cosas y las confesaba, como cualquier otro cristiano, sino porque trabajaba en esta causa con especial autoridad. La misma frase se repite otras veces con escasa variación de sentido (Ap 6,9; 20,4). Al principio (Ap 1,2) se refiere a las revelaciones del libro. Nótese su paralelismo semítico [1*].

[1*] Puntúa diferente: «Por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús estuve en espíritu el domingo» (cf. 2 Cor 12), B. NEWMAN, *The Fallacy of the Domitian Hypothesis:*

de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. [10] Caí en éxtasis un

---

Patmos. La isla de Patmos (Πάτμος), llamada actualmente Patino, es una de las Esporadas y está ante Mileto y Efeso, en el mar Egeo, y bastante apartada de toda comunicación. Hablan de ella los autores clásicos [2], pero de paso y como de una de tantas. Se halla situada a 37° 19' de latitud norte y a 26° 34' de longitud este. Tiene vagamente la forma de una cabeza de caballo con su oreja levantada y el cuello erguido, mirando al este. Mide unos 12 kilómetros y medio de largo por cinco de ancho, en su parte más amplia, y sólo unos 300 metros en sus partes más angostas. Consta en realidad de tres islillas de origen volcánico, unidas por istmos pedregosos y arenales. Su punta más alta, el Hagios Elías, alcanza unos 350 metros de altura. Toda ella es árida y muy poco apta para la agricultura. Su magnífico puerto natural está en La Scala y Merica, cerca del istmo mayor, en el centro de su configuración. Queda dominado por las ruinas de la acrópolis ciclópea. A un kilómetro y medio hacia el sur está enclavado el pueblo con el célebre, rico y artístico monasterio de San Juan, ambos sobre un altozano montañoso. La «Cueva del Apocalipsis», situada en esta pendiente, entre el puerto y la pequeña capital, es un sitio respetable y piadoso, pero que no puede aducir pruebas fehacientes de haber sido el lugar donde Juan recibió sus revelaciones. Toda la isla tendrá actualmente unos 3.000 habitantes, pero en la época en que se escribía el Apocalipsis estaba en aguda decadencia. Sirvió en tiempos romanos, igual que otras islas [3], como lugar de destierro para algunos condenados especiales. Sus escenarios naturales y sus paisajes marinos determinan rasgos de las decoraciones que enmarcan las visiones apocalípticas [4].

10 En la presentación personal de Juan siguen las circunstancias de modo y tiempo, y empieza inmediatamente la narración del objeto percibido. Juan cae en *éxtasis* (ἐγενόμην ἐν πνεύματι), como tantas veces sucedió a los apóstoles y a los seguidores de Cristo (Act 10,10; 11,5; 22,17; 2 Cor 12,23). Cuando se vuelve al estado normal después de un rapto, se emplea una locución parecida (ἐν ἑαυτῷ γενόμενος, «vuelto en sí mismo», Act 12,11). El éxtasis natural es una alienación de los sentidos por el impacto de una profunda emoción o sentimiento; el espiritual es un estado

NTSt 10 (1963) 135[3]. Pero la oposición rítmica del doble ἐγενόμην (vv. 9.10) y la exigencia de una causa y su declaración para la relegación de Juan en Patmos, favorecen el sentido adoptado en la versión.

[2] Tucídides, 3,33; Estrabón, 10,5,13; Plinio, *Historia Natural* 4,23.

[3] Así las de Giara y Serifo. Eusebio habla de la isla Pontia (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 3,18,5: MG 20,251). También lo fue Sicilia (Tácito, *Anales* 2,85).

[4] Para más noticias sobre la isla de Patmos pueden verse: H. F. Tozer, *The Islands of the Aegean* (1890) 178-195; V. Guérin, *Description de l'île de Patmos* (París 1856); L. Ross, *Inselreisen*[2] (Halle 1912) 105ss; M. Mavroudi, *Patmos, la isla, su historia santa, sus tesoros cristianos* (en griego) (Rodas 1952); A. Berjón, *San Juan en Patmos:* CultB 10 (1953) 51-52; A. Marava-Chatzenikolau, Πάτμος (en griego) (Atenas 1957) 82, 200 fotografías, 116 láminas; J. Décarreaux, *Silencieuse Patmos:* Et 299 (1958) 194-208; G Camps: DBS 7,73-81; J. N. Sanders, *St. John on Patmos:* NTSt 9 (1962s) 75-85; I. Gorainoff, *L'île où l'on revit le mieux la «Révélation» de S. Jean:* Patmos: BibTerS 59 (1963) 8-21, 18 fig.; G. Camps Patmos: EBG 5 (1965) 918-921.

día de domingo, y oí detrás de mí una voz grande, como de un megá-

---

del alma por la acción especial de Dios, en virtud del cual queda ella dispuesta para la recepción de los misterios divinos. Se advierte aquí cuándo fue ese arrebato espiritual: *un día de domingo* (ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ), que estaba dedicado al *Señor* Jesús y sustituyó al sábado, ya en la primitiva Iglesia. Oye Juan una voz a sus espaldas, como para herir más su atención (Ez 3,12), que es la del Hijo del hombre, como se dirá en seguida. La voz era intensísima. Siguen dos anomalías difíciles de explicar de improviso. La primera es que la voz era *como de trompeta* (ὡς σάλπιγγος). No es fácil imaginar una trompeta que hable o una voz con timbre metálico, tanto más que esta comparación se refiere a la intensidad. Teniendo en cuenta que la palabra semítica subyacente es *šôfar*, que significa «cuerno» o «trompeta» con sentido más vago (Is 29,4; 63,2; Jer 50,9), se entiende mejor de un megáfono a modo de «cuerno» o «trompeta»; ahora diríamos altavoz. La palabra siguiente (λεγούσης) está en genitivo y se refiere a «trompeta». Traduce el inerte *lê'môr*.

Domingo. La frase ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, «en el día dominical», no se refiere al día del juicio, ni siquiera en sentido bíblico, en cuanto se entiende por él que interviene Yahvé con castigos para poner las cosas en orden, según derecho, porque no se encuentra ningún ejemplo, ni en la versión griega de los Setenta (AT), ni en el Nuevo Testamento, ni en los Santos Padres (al menos hasta el año 450), en que esta palabra signifique «día del juicio», y, además, por otra parte, los mensajes a las siete iglesias que siguen inmediatamente y tienen como fin la conversión o mejora de las cristiandades de Asia Menor suponen evidentemente que el día del juicio tardará. Se refiere al día consagrado al *Señor* (Κύριος) Jesucristo, que es el primero de la semana en el cómputo judío, o sea, el primero después del sábado, en memoria de la resurrección de Jesús. En el NT tiene un valor litúrgico y religioso especial. En el primer día de la semana manda Pablo que se hagan colectas, lo cual indica que los cristianos se reunían ese día para sus funciones litúrgicas (1 Cor 16,1-2). En Tróade se reunieron ese primer día de la semana para la fracción del pan y para despedir a Pablo (Act 20,7-8). El sitio más antiguo donde aparece ya con ese su nombre típico es en el presente pasaje del Apocalipsis (Ap 1,9). Aunque los primeros cristianos celebraban también el sábado, pronto se dio preferencia al *domingo*, y parece que el lugar de expansión de esta costumbre fue Asia Menor. No tienen nada que ver con él ni el día del sol pagano ni el día consagrado al emperador (σεβαστής). Documentos antiquísimos cristianos hablan de su sentido religioso. La *Didajé* lo llama «el [día] dominical del Señor [Jesús]»: «Cada domingo, reunidos, fraccionad (y distribuid) el pan del Señor (Jesús)» [5]. Ignacio de Antioquía

[5] *Didaché* (c.80-140) 14,1: ed. A. Harnack, *Texte und Untersuchungen*[2] (Leipzig 1886) 53-55.

fono [11] que dijera: «Lo que vas a ver escríbelo, formando un libro,

afirma: «Vivid, no ya sabatizando, sino según el (día) dominical» [6]. La *Epístola* de *Bernabé* lo llama «octavo día» [7]. El *Evangelio* apócrifo *de Pedro* afirma: «amaneció el día dominical», es decir, el domingo [8]. Melitón de Sardes escribió un libro cuyo título era *Del domingo*. A partir de esta época fue común la denominación [9].

11 Empieza el mandato de Cristo a Juan, que será interrumpido en seguida por la descripción de la visión y luego subsumido. Las visiones han comenzado; por eso se le dice «lo que ves» (βλέπεις). En la *koiné*, βλέπω, «mirar», hace las veces del simple ὁράω, «ver», y suele emplearse, en el Apocalipsis, al tratarse de las visiones sobrenaturales. Lo ha de escribir todo *en un librito* (εἰς βιβλίον), sencillamente, *en un libro* de papiro. Si se da fuerza a la partícula εἰς, a veces con valor más vago en el griego del NT, se señalaría el efecto o la confección total del libro de las revelaciones. Las siete iglesias que se nombran se han indicado antes por prolepsis ejecutiva (Ap 1,4), y sus mensajes se especificarán después (Ap 2, 1-3,22).

Siete iglesias. Surge una cuestión espontáneamente. ¿Por qué el mensaje divino se extiende a *siete* iglesias particulares del Asia Menor, y precisamente a *esas siete* y por este orden? Ante todo, en la misma región había otras, que quedan excluidas, como Colosas, Hierápolis, Tróade, Tralles, Magnesia, Mileto. Más aún, algunas de las que reciben mensaje especial, como Tiatira y Filadelfia, eran mucho menores y menos importantes que otras excluidas. Se han propuesto varias soluciones. 1.ª Ramsay ve la razón de este hecho en el carácter de encíclica del escrito. La provincia romana de Asia estaba dividida en siete distritos postales, cada uno de los

6 IGNACIO DE ANTIOQUÍA (c.106), *Magnesios* 9,1: F. X. FUNK, *Patres Apostolici* I 235-239.

7 *Epístola de Bernabé* (c.117) 15,9: FUNK, 84-87.

8 *Evangelio de Pedro* 35,50.

9 Cf. EUSEBIO, *HE* 4,26: MG 20,392. Otros testimonios antiguos en este sentido son: EUSEBIO DE ALEJANDRÍA, *Sermón* 16,1: MG 86,416B; SEUDO-ATANASIO, *De Sabbatis et circumcisione:* MG 28,137-140; JUSTINO, *In die Paschae:* Anec. Maredsolana 3,3 (1895), cf. DÖLGER, AntCh 6 (1941) 237, cita. No parece tan probable que el vidente de Patmos se refiera al domingo de Pascua, porque a este día se le llamaba simplemente Πάσχα y porque de él reciben precisamente los otros domingos el nombre genérico de κυριακή y su sentido, como dice Hipólito *(Can. Pasc. Tit.):* αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα. Hay una corriente en la tradición eclesiástica por la que aparece que en determinados sectores la venida o parusía de Jesús, el Señor, se esperaba cada domingo («día del Señor») y se celebraba de modo especialmente solemne antes del día de la Pascua, según dice Jerónimo: «Es tradición de los judíos que el Cristo debe venir a media noche de modo semejante al tiempo en que estaban en Egipto, cuando se celebró la Pascua y vino el Exterminador y el Señor pasó por encima de las tiendas, y los dinteles de nuestras frentes fueron consagrados con la sangre del cordero (Ex 12). De donde creo que incluso quedó como tradición apostólica que el día de la vigilia pascual no esté permitido dejar partir (de la función litúrgica) a las gentes, en espera de la venida de Cristo; y después que ha pasado aquel tiempo, adquirida seguridad (de que Cristo no ha venido), todos celebran el día festivo» (JERÓNIMO, *Commentarius in Matthaeum* 25,6 l.4 c.25: ML 26,184). Y San Isidoro: «Esta (de Pascua) es la noche que celebramos por razón de la venida del rey y Dios nuestro, para lo cual hay una razón doble: en ella no sólo recuperó la vida cuando padeció, sino que más adelante tiene que recibir el reinado del orbe terráqueo» (ISIDORO, *Originum* 6,17). También en este sentido hablan EPIFANIO, *Haereses* 70, y LACTANCIO 7,19. Cf. C. FLORISTÁN, *El domingo, día del Señor:* Sal 11 (1964) 429-450; W. SCOTT, *A note on the word* κυριακή *in Rev* 1,10: NTSt 12 (1965) 70-75; K. A. STRAND, *Another Look at «Lord's Day in the Early Church and in Rev* 1,10: NTSt 13 (1967) 174-181. Mal pueden compaginarse los textos aducidos con la afirmación de este último autor cuando dice que no hay pruebas de que las antiguas cristiandades celebraran el domingo.

y mándalo a las siete iglesias: a Efeso, a Esmirna, a Pérgamo, a Tiatira, a Sardes, a Filadelfia y a Laodicea».

[12] Y me volví a ver cuál era la voz que hablaba conmigo, y, vuelto, vi siete candileros de oro, [13] y en medio de los siete candileros al como

---

cuales tenía por centro una de estas siete ciudades, y todas ellas formaban un círculo alrededor de la provincia. Efeso dominaba el Caístro, los valles bajos del Meandro y las costas adyacentes. El portador de la carta partiría de Efeso hacia el norte y llegaría a Esmirna, centro del bajo Hermo y las costas jónicas, y a Pérgamo. Esta última ciudad era punto de irradiación hacia Tróade, Adrumeto, Císico y ciudades costeras. De Pérgamo, siguiendo la vía romana del interior, llegaría a Tiatira, que era cabeza de un distrito natural con influencia hacia el nordeste y el este. De Tiatira, siguiendo la misma vía, llegaría a Sardes, que cubría perfectamente el amplio valle medio del Hermo. La cercana Filadelfia era la puerta de la Lidia superior. Por caminos secundarios alcanzaría Laodicea, que fue más tarde metrópoli del valle del Lico y de la Frigia central, sus comarcas naturales. Por Laodicea pasaba la gran vía romana, que, ganando el valle del Meandro, desembocaba en Siria. De Siria, la comunicación radial con Palestina, Egipto y las regiones del Eufrates era constante por rutas tradicionales [10]. En cada centro se habrían hecho copias del libro y se habrían difundido en cadena por todas partes. Esta teoría, aunque no fuera cierta la existencia de los centros postales romanos, explica el orden y la dirección, pero exige otras razones que expliquen la selección y el número de las iglesias. 2.ª Podría haber cabido una división más en archidiócesis que en diócesis, la cual, sin embargo, no consta que existiera. 3.ª Puede decirse también que estas siete iglesias eran las únicas que necesitaban reprensión y avisos. 4.ª Pudieron haber estado también más directamente bajo la influencia pastoral apostólica de Juan. Otras estuvieron más bajo la dirección de Pablo. 5.ª Se ha de admitir como factor muy decisivo el carácter sagrado y simbólico del número siete.

12-13 Hasta ahora Juan ha oído. Se vuelve para ver qué clase (ἥτις) de voz era, o qué persona, la que hablaba con él. Ve una espléndida y radiante visión, que él esboza con rasgos sobrios y expresivos.

En el templo de Jerusalén ardía constantemente ante Yahvé el candelabro de siete brazos, cuya minuciosa descripción se da en el Exodo (Ex 25,31-40), y se supone en la profecía de Zacarías (Zac 4,2). Constaba de un tronco central y seis ramas, todo ello de oro con adorno de orfebrería. Era la *m*e*nôrah* o λυχνία. En los extremos de las siete ramas se ponían siete lámparas de aceite, o *nerôt*, λύχνοι. Eran corrientes en el primer siglo de nuestra era los candileros o portalámparas (mal llamados candeleros) de bronce o hierro, que sostenían el candil, y a veces varios, que a su vez podían ser mono o policandelon. Los siete candileros que ve Juan (ἑπτὰ λυχνίας)

[10] W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (London 1906) 191ss.

podían ser las partes del candelabro sagrado; pero es más conforme a la narración que estuvieran separados y fueran independientes, como han aparecido en pinturas antiguas. Porque el personaje de la visión se aparece *en medio* de ellos y *se paseaba* por entre ellos, como amo y señor (Ap 1,13; 2,1). Cada candilero representa a una iglesia en el mapa de las nacientes cristiandades anatólicas, visitadas ahora por el personaje de la revelación. Es el «como hijo de hombre» (ὅμοιος υἱὸν ἀνθρώπου). El adjetivo ὅμοιος rige ordinariamente dativo, aquí acusativo, lo cual indica que se han de tomar las dos palabras que siguen como una frase hecha o un nombre propio invariable. En realidad, esta expresión se remonta a Daniel (Dan 7,13; 10,16), donde *k^ebar 'enaš*, según su estructura externa, equivaldría a nuestra expresión «como a un humano», en oposición quizás a los otros vivientes que contempló Daniel con rasgos de animales, y, conforme a su contenido, se ha de aplicar o al pueblo de Israel, como elegido de Dios, o al Mesías individual; pero la frase es ciertamente un título mesiánico. Jesús la empleó con suma frecuencia, aplicándosela a sí mismo (Mt 16,13.15; 17,9 = Mc 9,8-9). Con ella se significa preferentemente a Cristo como tal y a sus actividades terrestres e históricas. Los apóstoles y la primitiva Iglesia rehuyeron nombrar de este modo a Jesús, sino muy raramente (Act 7,56), y prefirieron llamarle Señor, en la plenitud del sentido griego cristiano. Ahora Juan aplica este título mesiánico al personaje de la visión inicial del Apocalipsis. Aunque no lleva artículos, es un nombre determinado, como propio, y la palabra «semejante» (ὅμοιος) indica que el sujeto a quien afecta es más que hombre.

El personaje de la visión va con un vestido *talar* (ποδήρης, -ες, adj.), probablemente con una túnica (χιτών) que le llegaba a los pies (πόδες), en sentido vago, pues esa palabra en lenguaje semítico puede indicar los pies propiamente dichos, las piernas, y a veces incluso se usa en sentido eufemístico. El ceñidor de oro estaba junto a las axilas, gráficamente junto a las tetillas (πρὸς τοῖς μαστοῖς). Servía para poner a la altura deseada la túnica. En época griega y romana, los vestidos solían ceñirse a la cintura, pero en matronas y personas de autoridad era corriente llevar la faja o ceñidor muy arriba junto al pecho. Vi, entre otras, estatuas con ese estilo en el jardín de las vestales del Foro romano. Hombres de alto rango en el judaísmo iban vestidos de este modo, con túnica y ceñidor (1 Sam 18, 4; 24,5.12; Ez 26,16). El sumo sacerdote llevaba el *m^ecîl*, que es la prenda que más corresponde a esta descripción (Ex 28,4.31-32; 29,5). Flavio Josefo da una clara explicación de esta pieza. Según él, lleva el sumo sacerdote una túnica talar (ποδήρης) de color azul (de jacinto), llamada en hebreo *m^ecîr (m^ecîl)*, que se ciñe con una faja de cuatro dedos de anchura, cuya trama es de lino, pero está incrustada de flores bordadas en color escarlata, púrpura y azul, y además en oro. Da varias vueltas y pende hasta el suelo de un lado. Cuando estorba, se pone sobre el hombro izquierdo. En el borde

pechos con un ceñidor de oro. [14] Su cabeza y las guedejas «de su barba» eran blancas cual lana, blanca como la nieve; y sus ojos, como llama de fuego; [15] y sus pies, semejantes al ámbar, como puestos al rojo en

---

inferior tiene un juego de campanillas y diminutas granadas. Esta túnica no está cosida por los lados. Está compuesta sin costura. Por la parte superior no está abierta de modo horizontal por los lados, sino verticalmente, desde todo el pecho hasta la mitad de la espalda. Lleva cortes por donde sacar los brazos [11]. No es probable que en este pasaje del Apocalipsis quiera significarse por la túnica la dignidad sacerdotal, porque van igualmente vestidos los ángeles (Ap 16,6). Tampoco se ha de tomar en sentido muy estricto, sino en el más amplio de un digno vestido talar al estilo oriental.

14 El personaje de la visión tenía los cabellos de la cabeza, y en oposición a ellos, sus pelos (τρίχες), evidentemente las guedejas de su barba [12], cándidos como lana blanquísima. Es el mismo rasgo del Anciano de días (Yahvé) de Daniel, pero con la diferencia de que el paralelismo hebreo tiene balanceo de conceptos distintos en Daniel: «Su vestidura era blanca como la nieve; | el cabello de su cabeza, como lana limpia» (Dan 7,9). La blancura en el Apocalipsis no afecta al vestido, que probablemente era de encendido color. Los ojos del personaje eran de viveza penetrante, como llama de fuego (φλὸξ πυρός), a modo de teas ardientes, como diría Daniel (λαμπάδες πυρός, Dan 10,6; Ez 1,4.27; 8,2), o destellos de fuego.

15 Sigue un dato difícil de precisar. Los pies del personaje de la aparición eran como *ámbar*. La palabra χαλκολίβανος está compuesta de χαλκός, «cobre», «bronce» o «latón», y de ὁ λίβανος, que es el árbol del incienso *(Boswellia Carterii)*, y como producto de goma resinosa es nombre epiceno. Sería, pues, el sentido, «resina cobriza» o «cobre resinoso». Suidas dice que esta substancia es parecida al electro metal, que es hialina, está como petrificada y que se la aprecia más que el oro [13], lo cual parece indicar el ámbar. Otra corriente interpretativa, fundándose en el nombre latino *aurichalcus*, que es una aleación de oro y plata en varia proporción [14], quiere ver en la palabra un metal, que nos es desconocido. Favorecen este punto de vista, además, las narraciones de Ezequiel y Daniel, quienes dicen del personaje de sus visiones que tenía los pies resplandecientes cual bronce bruñido (Ez 1,7; Dan 10,6). Sin embargo, parece más probable la primera interpretación. Se aumenta el expresivismo comparando el resplandor de esta parte del personaje apocalíptico con el metal en fundición [15]. La intensidad de la voz del que hablaba era como estruendo de muchas aguas. Esta

[11] FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Iudaicae* 3,7,4 (et 2): ed. B. NIESE I (Berolini[2] 1955) 190. Tiene PLUTARCO, *Quaestiones convivales* 4,6,2 (9): χιτῶνα δὲ ποδήρη φορῶν (F. DÜBNER. GB [1856] 816).

[12] ESQUILO, *Los persas* 1056.

[13] CHARLES, I 29; cf. G. LACOTE, *L'ambre:* «Sciencies et Avenir» 179 (1962) 34-40.

[14] Cinco de plata por una de oro, PLINIO, *Historia Natural* 33,4; tres de oro y una de plata, SERVIO, comentando *Eneida* 8,402.

[15] Hay tres lecciones variantes: 1.ª πεπυρωμένοι, «pies, *puestos* al rojo». 2.ª πεπυρωμένῳ, «calcolíbano puesto al rojo», se trataría de un metal. 3.ª πεπυρωμένης, «como [saliendo] del *horno encendido*». Documentalmente es más probable la primera.

la fundición; y su voz, como estruendo de muchas aguas. [16] Y estaba aguantando en su mano derecha siete pabilos encendidos y tenía saliendo de su escotadura una espada amolada de dos filos. Y su aspecto

---

frase corresponde, sin duda, a la locución hebrea *mayim rabbîm*. No se ve claro en el presente caso si se refiere a una lluvia torrencial (Ez 1,24; 43,2; 63,2) o al estruendo del mar alborotado (cf. Ap 17,1). Parece mucho más aceptable la última explicación. Juan en Patmos conocería los imponentes temporales desencadenados del Egeo.

16 Un modismo semítico introduce este versículo. El verbo en participio (καὶ ἔχων:) equivale a un tiempo finito (εἶχε), lo mismo que ἐκπορευομένη; pero con cierta idea de acción continuada presente. La palabra griega ἀστήρ puede significar «astro» o «estrella» cuando tiene un apuesto gramatical o contextual que lleve al firmamento; pero indica también la llamita del candil [16], el *pabilo encendido*, cuando no tiene apuesto, y así lo exige el contexto, como aquí [17]. Se colocaban las lamparillas sueltas sobre los brazos simples o múltiples del candelabro, que remataban en un soporte plano, como aparece, entre otros grabados antiguos casi coetáneos, en el mosaico de la sinagoga de 'Esfiya [17*]. Sigue una frase que, interpretada inexactamente, es incomprensible y extraña: «una espada salía de su boca». En el arte medieval dio origen a figuraciones extravagantes de la imaginería del Apocalipsis. Los comentaristas se refugian casi exclusivamente en simbolismos abstractos. La palabra στόμα se refiere al *cabezón* o cabezo del vestido, que es la *escotadura superior*. Así se dice en griego, por ejemplo en Job, donde el reborde de la abertura superior del vestido se llama περι-στόμιον (LXX Job 30,18), y, por tanto, la misma abertura será el στόμα del vestido. La razón de este modismo se ha de buscar en el hebreo, donde a esta abertura superior se la llama simplemente *peh*, «boca» (TM Ex 28,32-34; Sal 133h,2; Job 30,18; Ex 39,23, donde sale tres veces la palabra *pî* con el mismo sentido de cabezón). En otras lenguas semíticas (asirio, árabe, etiópico, siríaco) se siguen metáforas parecidas. Ahora bien, esta abertura superior tenía una escotadura o corte hasta la cintura, como puede verse todavía hoy en las túnicas de los árabes, y en el *m^e^cîl* del sumo sacerdote, en el cual se prolongaba hasta la mitad de la espalda. Atravesada en esta boca del vestido y sujeta por el cinturón de oro por la parte del corazón, salía una larga espada (ῥομφαία) de estilo tracio, con dos filos (δίστομος = *hereb pîfîyôt* F), y, por lo mismo, un arma de las más temibles, porque podía herir en cada mandoble o revés [18]. Desde el momento que la palabra griega ὀξεῖα, aguda, puede aplicarse a la punta o al filo, y puesto que, en este caso, la punta no se veía y se supone ya la espada aguzada, había de tratarse de los filos *amolados*. La faz, o mejor, el *aspecto* (ὄψις) complexivo de la visión era tan luciente como brilla el sol con toda su fuerza en un mediodía de pleno verano.

[16] EURÍPIDES, *Helena* 1131.
[17] S. BARTINA, *En su mano derecha siete asteres:* EstE 26 (1952) 71-78.
[17*] DBS 3,518.
[18] S. BARTINA, *Una espada salía de la boca de su vestido:* EstB 20 (1961) 207-217.

era como brilla el sol en toda su potencia. [17] Y cuando le vi, caí a sus pies como muerto. Y puso su diestra sobre mí, diciendo: «¡No temas! Yo soy el de antes y el de siempre «para siempre», [18] y el que vivía; fui muerto, y, mira, estoy vivo por los siglos de los siglos, y, además, tengo las

---

Esta comparación es corriente en la Biblia *(k-šmš y'yr b-gbrtw,* Jue 5,31; Dt 22,11; Job 7,2; 9,26; 11,16; Is 61,10; Jer 23,29) y es nota propia de lo sobrenatural, como en la transfiguración (Mt 17,2).

17 Es frecuente entre los orientales postrarse en tierra con actitud reverencial, al modo como hacen los mahometanos su oración, para acatar a un gran personaje. En esta postración de cortesía une aquí Juan el espanto ante lo sobrenatural, porque, según creencia de entonces, quien viera a Dios, o lo divino, no podía vivir. Era sentimiento normal en parecidas circunstancias (Dan 8,18; 10,7.9; Jos 5,14; Ez 1,28; 3,23; 43,3; Mt 17,6).

El personaje de la aparición, dentro de la lógica visional, puso sus luces en su izquierda o en otro sitio, y toca con su derecha protectora a Juan, para tranquilizarle.

Sus palabras son de aliento tranquilizador: «Deja ya de temer» (μὴ φοβοῦ), que no te va a pasar nada; por el contrario, esto es una gran gracia y misericordia. Sigue una frase misteriosa, de corte semítico, que ha de interpretarse por el contexto y por los lugares paralelos: «Yo soy el primero y el último», al pie de la letra (ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος). Sale dos veces más en el Apocalipsis, y siempre se aplica a Cristo (Ap 2,8; 22,13). Iluminan este pasaje palabras casi idénticas de Isaías. Allí Yahvé dice: *'anî ri'šôn wa'anî 'aḥarôn*. Con esta frase se expresa la *continuidad invariada* del Ser divino, en oposición a los ídolos, que no son dioses, y en orden a sus promesas, profecías y bondad para con los suyos. Viene a significarse: «siempre soy el mismo» (Is 41,4; 44,6; 48,12). Este sentido cuadra perfectamente en este pasaje a Jesús. Es *el mismo de antes y el de siempre* para siempre. Por eso Juan no ha de temer. Jesús es como le conoció Juan y será siempre igual. Ahora, sin embargo, puede presentar en toda su plenitud notas de su ser y títulos definitivos.

18 En esas notas de Cristo, definitivas y lógicamente trabadas, se encierra la raíz de su triunfo sobre la vida y la muerte de los siglos y de la eternidad, que es el meollo del Apocalipsis.

Cristo tiene como nombre propio *El que vive* y *El que vivía* (ὁ ζῶν), en cuanto tiene vida independiente de la creación y humana desde la encarnación. Pero, además, es el que *estuvo muerto*, en su humillación de muerte física espantosa. Pero, caso maravilloso evidente (ἰδοῦ), ahora *está viviendo* de nuevo *por siempre jamás* en virtud de la resurrección, que implica vida perpetua, cual la tiene en sí. Pero esto no es todo, por extraordinario que sea. Jesús es, además, Señor de la Muerte (Θάνατος). Tiene en sus manos las llaves del sitio misterioso, donde está encerrada, y cuando quiere la deja en libertad para que actúe donde él quiera y como quiera, y la puede volver a encerrar cuando quiera. Pero es más todavía. El tiene asimismo las llaves del hades (ᾍδης) o seol, lugar oculto

llaves de la Muerte y del Hades. [19] Escribe, pues, las cosas que has visto, las que ahora son y las que han de suceder después de éstas. [20] En cuanto al misterio de los siete pabilos encendidos que viste sobre

---

donde están reunidos los muertos (Is 38,10). Si quiere, puede abrir la puerta y hacer que vuelvan a la vida, como quiera, los que quiera y a la que quiera, temporal o resurreccional. Este conjunto espléndido del ser y poder de Cristo justifica plenamente el mensaje que va a dar inmediatamente y su actuación en las restantes visiones de todo el libro.

19 Jesucristo reanuda el encargo, interrumpido en el v.11. Esta conexión de sentido se logra por medio de la partícula οὖν, *pues*. Sólo se emplea cuatro veces en todo el Apocalipsis. En cambio, en el cuarto evangelio aparece 195 veces. Lo que ha de escribir, o sea, el objeto del imperativo divino, son *las cosas que ha visto* de la presente visión, pues las revelaciones ya han comenzado; *las cosas que son*, es decir, el estado de las siete iglesias, cifra de totalidad a través de la particularidad, y es lo que se dice en los c.2-3; y, finalmente, *las cosas que han de suceder* (ἃ μέλλει γίνεσθαι). Al comienzo del c.4 se manda a Juan que suba al cielo, donde se le mostrarán las cosas que «van a suceder después de esto» (Ap 4,1). Luego, del c.4 en adelante, las cosas se refieren de suyo al futuro, excepto secciones que pueden describir el presente y el pasado, porque «lo que ha de suceder» puede referirse a la narración o revelación. Aquí las cosas que han de suceder han de entenderse, de modo general, de lo contenido en lo restante del libro (Ap 4-21).

20 Empieza el mensaje, y se da una leve clave introductoria. Este versículo comienza con dos acusativos independientes muy violentos (τὸ μυστήριον... καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας). En el griego neotestamentario hay acusativos absolutos (Act 26,3; 1 Tim 2,6; Rom 8,3), pero no tan extremados como los presentes. De ahí dos soluciones: o traducirlos por acusativos de parte, y el sentido es bueno, o suplir verbos: «*entiende* el misterio de los siete pabilos..., *descifra* los siete candileros de oro» (cf. Dan 9,23). Es preferible la primera explicación. *Misterio* significa sentido recóndito o secreto. Los pabilos son como embajadores destinados a las siete iglesias, y los candileros de oro representan las siete iglesias [19], según se precisará en cada mensaje.

Los ángeles de las siete iglesias. Hay en estas declaraciones una cuestión difícil de resolver. ¿Quiénes son los *ángeles* de las siete iglesias? O más exactamente, ¿en qué sentido los siete pabilos son ángeles de las siete iglesias? Se han propuesto muchas soluciones, que dependen del sentido en que se acepte la palabra *ángel*: propio,

[19] El ἑπτὰ[5] y el ἑπτὰ[6] de este versículo son discutidos. Los mejores testigos admiten a ambos: «los siete candileros son siete iglesias». Es verdad que se encuentran numerales repetidos conforme a esta pauta, pero en tales casos el primero se interpone entre el artículo y el sustantivo (Ap 17,9.12; 21,21). Los manuscritos cursivos 104 y 498, Primasio, el palimpsesto floriacense y tal vez el manuscrito armenio[4] omiten uno. Parece ser la lección mejor. En este caso, el ἑπτὰ único pertenece, no al anterior λυχνίαι, sino a la palabra ἐκκλησίαι que sigue, la cual exige artículo, por ser muy determinada y definida, ya que las iglesias se han nombrado cuidadosamente antes.

mi diestra, y referente a los siete candileros de oro: los siete pabilos encendidos, ángeles de las siete iglesias son, y los candileros son las siete iglesias».

---

analógico y traslaticio, o radical semítico, en cuanto significa mensajero o algo similar. Las principales son las siguientes. 1.ª Los siete ángeles son los siete espíritus de Ap 1,4, es decir, el Espíritu Santo. Esta explicación ha de excluirse totalmente, porque πνεῦμα nunca es ángel (ἄγγελος), y, además, a estos *ángeles* se les reprende, mientras que el Espíritu septiforme es esencialmente irreprensible. 2.ª Los ángeles son siete mensajeros o correos impersonales, reales o ficticios, que estarían encargados de llevar las cartas a las siete iglesias. 3.ª Son siete delegados oficiales de las siete iglesias que fueron a ver a Juan en Patmos y vuelven con el Apocalipsis escrito. 4.ª Son oficiales subordinados de las sinagogas. 5.ª Son primeros oficiales de las iglesias. Estas cuatro últimas explicaciones (2.ª-5.ª) son gratuitas y no satisfacen al sentido y al texto mismo. 6.ª La palabra *ángel* (ἄγγελος) se aplica siempre en el Apocalipsis a seres espirituales. Luego se trata de verdaderos ángeles. Esto supuesto: *a)* Son los *ángeles de la guarda* de las siete iglesias. Pero esta explicación parece no pueda admitirse, porque Cristo enviaría mensajes a seres espirituales por medio de un hombre, Juan; y, además, Cristo exhorta a estos ángeles a penitencia (Ap 2,5), a ser fieles hasta la muerte (Ap 2,10); uno de ellos es un muerto que puede vivir (Ap 3,1), y otro es rico de bienes mundanos y pobre en el espíritu (Ap 3,15-17). Por eso otros, como Charles, *b)* quieren ver en esos ángeles *dobles celestes* de las siete iglesias, como si fueran una contraparte celestial de realidades terrenales, a modo del *ka* egipcio. Pero entonces se tendría que unos símbolos (pabilos o estrellas) son símbolos de símbolos (ángeles), y, además, las ideas abstractas de formas ideales son ajenas al Apocalipsis. Ante todo, ha de quedar en pie la verdadera angelología. 7.ª De ahí que otros crean que se trate o de la comunidad cristiana personificada o del *presbyterium* que la regía de algún modo. Esta explicación acierta al ver seres humanos, yerra al atribuir a colectividades morales vagas y difusas, que son una mezcla de bueno y malo disgregado, lo que se achaca a un individuo y es propio suyo. 8.ª De donde otros, como Zahn, Weiss y muchos modernos, en los ángeles ven a los *obispos* de las cristiandades, con su conducta propia y el espíritu que infunden en la comunidad, induciendo o permitiendo. En realidad, la palabra *mal'ak* puede significar «enviado de un rey», «embajador» (1 Re 20,2; Is 18,2; Jer 27,3), «profeta» (Ag 1,13; Mal 3,1) o «sacerdote» (Mal 2,7; Qoh 5,5). 9.ª Partiendo de este último supuesto, cabe todavía una inquisición más profunda. Aunque nada explícito se diga, parece mejor que las siete lámparas-iglesias estuvieran encendidas en la visión [20]. Si es así, se tendrían catorce luces: siete en las lámparas y siete en la mano de Cristo; serían, pues, catorce ángeles-obispos, lo cual parecen confirmar

[20] Bonsirven, 97.

otros pasajes (Ap 1,20; 2,1; 3,1). Si así fuera, Cristo podría sustituir cualquier ángel-obispo por otro. En todo caso, El es señor supremo de todos; no se frustrará nunca el plan de Cristo [21].

Excursus 1.—Los siete macarismos del Apocalipsis

Los hebreos tienen su modo peculiar de expresar el deseo, la admiración, la alabanza o el vituperio. Es frecuente entre ellos, aun en nuestros días, la forma llamada *bendición* y su antítesis, *la maldición*, con que ensalzan, congratulan, aprueban o desean un bien o un mal. Por ejemplo, el *Benedictus* de Zacarías y la segunda parte del *Ave María*, formada por las palabras de Isabel. Afín a la bendición es el *macarismo*. Este nombre se deriva del adjetivo μακάριος, *feliz, dichoso, bienaventurado*, que ha de estar sin falta en esas exclamaciones. El mismo sustantivo aparece tres veces en San Pablo (Rom 4,6.9; Gál 4,15). Las bienaventuranzas del sermón del monte, llamadas por los griegos μακαρισμοί, no son más que un caso particular dentro del amplio género del macarismo [1].

El macarismo aparece en la literatura griega y latina, pero halla su máxima expresión en el mundo del VT, bíblico y extrabíblico, y en el NT.

En su formulación externa, el macarismo de tipo viejotestamentario consta de cuatro elementos esenciales, algunos de los cuales a veces se suplen, pero que siempre deben exigirse lógicamente. 1.º La palabra introductoria *feliz, dichoso, bienaventurado*. Es en hebreo *'ašrê(y)*, que los Setenta traducen por μακάριος y la Vulgata por *beatus*. Literalmente sería *felicidades, beatitudes*. 2.º La persona de la cual se habla, a la cual se dirige la alabanza, que es la poseedora de los bienes proclamados en el macarismo. Suele ser un sustantivo, como «el hombre», o un pronombre, «tú». 3.º La causa remota de la felicidad que se proclama. Es una buena cualidad o acción moral del sujeto, principalmente una virtud o buena obra costosa. Es lo que le distingue de los demás y le hace digno de especial encomio. 4.º El cuarto elemento del macarismo es la causa próxima o inmediata que da la felicidad o la dicha. Es la recompensa de la buena acción o la virtud del sujeto; por ejemplo, vida larga, salud, prole. Suele describirse con imágenes exuberantes. Un macarismo de fondo semita sin ese cuarto elemento sería un macarismo esencialmente mutilado. El contexto evidente hace suprimir a veces su presencia externa. Ideológicamente, este cuarto elemento es el más importante, porque por él se llegan a vislumbrar los tesoros de recompensa divina y la proporción de una acción moral y su premio. Exteriormente, este cuarto elemento queda articulado con los anteriores por medio de partículas. En hebreo aparece ordinariamente *kî*, raramente *l^e^* con infinitivo, donde el sentido final-consecutivo queda absorbido por el causal. A veces se da la simple aposición o parataxis, de fuerza causal evidente. Incluso la partícula polivalente *w^e^* reviste en estos casos fuerza causal. En griego comparecen las partículas ὅτι y γάρ, y no raramente el complejo εἰς τὸ más infinitivo, o el simple infinitivo con fuerza final aparente, en realidad causal, sobre todo en el griego bíblico. Un caso interesante es el de la partícula ἵνα del griego semitizado de la *koiné*, con valor causal.

La relación lógica de estos elementos es importante. La razón de proclamar feliz a alguien es porque posee aquello que le da la felicidad en el

[21] A. Skrinjar, *Antiquitas christiana de angelis septem ecclesiarum (Ap 1-3)*: VD 22 (1942) 18-24 y 51-56, cree que son obispos, más por razones internas que por testimonios de tradición. W. H. Brownlee, *The Priestly character of the church in the Apocalypse*: NTSt 5 (1958-59) 224-225: Mal 2,7 y Dn 12,3 como en Qumrân *maskilîm* sugieren que son sacerdotes.

[1] Para un estudio más acabado de este tema y para la bibliografía pertinente véase S. Bartina, *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma*: EstE 34 (1960) 57-88.

caso concreto. Pero precisamente posee aquello que le da la felicidad *porque* es virtuoso. Recíprocamente, bastará proclamar bienaventurado e indicar la virtud, *porque* de ella se seguirá necesariamente aquello que haga feliz. Todo nexo, pues, en el macarismo y su formulación es causal.

Los macarismos paganos hablan de la causa inmediata de la felicidad o de aquello que da inmediatamente la felicidad al sujeto que lo tiene, pero se callan la mayoría de las veces la virtud o buena acción que produce o provoca lo que es verdadera causa inmediata de la felicidad. El macarismo bíblico, en cambio, tiene una marcada tendencia a no prescindir nunca de la virtud o buena obra que provoca o produce aquello que es causa de la felicidad del sujeto. Los paganos reflejan en el fondo sus creencias en la fatalidad y en el Hado. Para ellos las cosas vienen porque vienen. Hay que aceptarlas como son y gozar de lo bueno, sin investigar mucho su razón de ser y de existir. En el pensamiento bíblico, Dios es personal y providente, rige los destinos del mundo, existen leyes morales eternas que influyen en el bien del hombre, ya que el mismo hombre, con su acción libre, conforme o disconforme con la regla de la moralidad, puede cambiar en bien o en mal propio el curso de las cosas y de su felicidad. El macarismo bíblico tiene mucho de pedagogía, como la predicación de la Ley y la de los Profetas.

El Ap contiene siete macarismos, como si ese número sagrado y misterioso, símbolo de plenitud, lo invadiera todo en la obra. Vamos a ofrecerlos, reconstruidos totalmente conforme a la estructura esencial del género [2].

1.º El primero está al principio mismo del Ap: «[1] Dichoso [2-3] tanto el que lee como los que oyen las palabras de esta profecía y observan las cosas en ella escritas [4] porque (γὰρ) el tiempo está cerca» (Ap 1,3). Sólo ofrece dificultad aquello que ha de ser la causa o motivo próximo de la felicidad, que no se especifica claramente: «el tiempo está cerca». Aclara el sentido un macarismo idéntico que se halla al final del libro y conviene exponer a continuación.

2.º «[1] Dichoso [2-3] el que observa las palabras de esta profecía». «[4] He aquí que vengo presto» (22,7). La razón, pues, de la dicha está en que «viene presto». El personaje que viene no puede ser otro que el que habla de semejante manera en el mismo final del libro: «Dice el que da fe de estas cosas: 'Sí, vengo presto'». Y sigue el hagiógrafo: «Amén. Ven, Señor Jesús» (22,20). Siendo el castigo al que quite palabras del libro, que Dios le quitará su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa (22,18-19), el tiempo cercano y la venida, causa de la felicidad eficiente del macarismo, no puede ser otra que la de Jesús en la historia y en la gloria. Se pueden, pues, formular los dos macarismos del modo siguiente: «[1] Dichoso [2-3] el que admitiere y observare el mensaje del Apocalipsis, [4] porque el Señor Jesús le dará del árbol de la vida y le colocará en la ciudad santa». Más claramente aún: «He aquí que vengo presto y conmigo está mi recompensa, para pagar a cada uno según fueren sus obras» (22,12).

3.º Otro macarismo espléndido es el consolador y conmovedor, de boca de Dios, «[1] dichosos [2] lo muertos, [3] los que mueren en el Señor, ya desde ahora (cuando mueran). Ciertamente, dice el Espíritu (felices son) [4] en cuanto (ἵνα) descansarán de sus fatigas (con gozo eterno), y porque (γὰρ) sus obras (buenas) los acompañan (de las cuales recibirán la recompensa)» (14,13). Macarismo, por su mismo género, lleno de optimismo,

2 Los números puestos entre paréntesis cuadrados indican los cuatro elementos constitutivos de la forma externa del macarismo. El [2] y el [3] casi siempre están como identificados, aunque lógicamente se distingan porque el sujeto que se proclama bienaventurado [2] y la buena acción o virtud que ha de procurarle la felicidad [3] se expresan en griego por un participio ambivalente.

que connota una recompensa buena, mayor de lo que pudo ser aquello que fue causa remota de lo que ha de producir inmediatamente la felicidad predicada. Es singular el uso de la partícula ἵνα, con fuerza lógica, y tal vez gramatical, claramente causal.

4.º Otro, lleno de expresividad en la imaginería apocalíptica. Cuando se vacía la sexta copa, se alude a la gran batalla final y a la reunión de todos los reyes de la tierra en Esdrelón, en el *har* o *tel* de *Megiddo*. Se interrumpe la narración con una advertencia bajo forma de macarismo práctico. Cristo vendrá repentinamente, como el ladrón llega en el momento menos pensado: «[1] Dichoso [2-3] el que (como soldado) está en vela y conserva sus vestidos, [4] porque (ἵνα) no tendrá que huir desnudo» y avergonzarse (16,15), con vergüenza que es símbolo de confusión perpetua. Aquí el sentido final y el causal se sobreponen, prevaleciendo lógicamente el último.

5.º En un contexto aleluyal aparece un macarismo manifiesto. Se describe la gran muchedumbre celeste al entonar un canto de gloria a Yahvé por el triunfo definitivo. En esto, una voz le dice al autor: «Escribe: '[1] Bienaventurados [2-3] los que han sido invitados [4] al banquete de la bodas del Cordero'» (19,9). Aquí no se expresa detenidamente la causa inmediata de la felicidad: ¿por qué serán dichosos? Pero es fácil hallar la respuesta pocas líneas antes: «Porque estableció su reinado el Señor. Gocémonos y regocijémonos y démosle gloria; porque llegaron las bodas del Cordero, y su esposa está ricamente ataviada» (19,6-7). Es, pues, un macarismo de gozo especial y regocijo. Pero nótese que la causa remota ha de ser *la invitación*. Ahora bien, ésa, conforme a toda la mentalidad del Apocalipsis, supone méritos objetivos en el invitado que lo hayan hecho digno de la invitación.

6.º El mismo contenido profundo de enseñanza espiritual se saca de la estructura de otro macarismo: «[1] Bienaventurado y santo [2-3] el que tenga parte en esta resurrección primera, [4] (porque) *a)* sobre éstos no tiene poder la segunda muerte, *b)* sino que serán sacerdotes de Dios (el Padre) y de Cristo y *c)* reinarán *d)* con El *e)* durante mil años» (20,6). La relación lógica es la de siempre. Los de la resurrección primera son los que fueron muertos por el testimonio de Jesús, los que no habían adorado a la Bestia. Estos reinarán durante los mil años simbólicos de la historia humana. Los santos reinan ya ahora con Cristo por la gloria esencial, que puede considerarse resurrección primera, en el cielo y sobre la tierra.

7.º Finalmente, en el último capítulo hay otro macarismo, claro y perfecto: «[1] Dichosos [2-3] los que lavan sus vestiduras, [4] para que (ἵνα) les pertenezca el derecho sobre el árbol de la vida y puedan entrar por las puertas de la ciudad» (22,14). La acción que merece lo que ha de producir la felicidad es lavar sus vestidos. Lavar los vestidos en la sangre del Cordero significa recibir el mensaje de Cristo y llevarlo a cumplimiento, para obtener de lleno de este modo los frutos de su redención. A esta acción voluntaria sigue un galardón valiosísimo: obtener derecho al árbol de la vida, prohibido en el Génesis, y entrar por las puertas de una ciudad mejor que el Paraíso. De nuevo aparece aquí la partícula final ἵνα, como en algunos macarismos anteriores del Apocalipsis. Los matices de finalidad y consecución quedan poco diferenciados en las lenguas semíticas, que son pobres en medios de subordinación. Con ellos se mezcla la causalidad. El griego bíblico se hace eco de estas suposiciones. Así no es raro que la partícula ἵνα en San Juan pueda tener valor causal. Tal sucedería en este caso, según exige la contextura lógica del macarismo. Se tendría, pues: «Dichosos los que lavan sus vestiduras en la sangre del Cordero, *porque* adquirirán derecho sobre el árbol de la vida y podrán entrar por las puertas de la ciudad», la Jerusalén definitiva (22,14).

CAPITULO 2

Con las siete cartas empieza propiamente el primer gran septenario del Ap. Forma un todo trabado de carácter íntimamente pastoral. De ahí la abundante bibliografía. Sigue la más importante [1].

Cada una de las siete cartas forma un todo independiente, y las siete están unidas íntimamente entre sí por rasgos comunes y complementarios, intrínsecos y extrínsecos. No quedan desligadas de lo restante del libro donde se repiten títulos y promesas de Cristo que han aparecido en ellas. No ofrecen perspectivas cósmicas, sino preocupaciones pastorales de un mundo real presente.

Queda muy patente el molde o esquema, prácticamente idéntico para todas. Primero se va descomponiendo la visión inicial de sus distintos elementos simbólicos (Ap 1,9-20), y sus diversas partes se aplican a cada iglesia particular según sus exigencias peculiares. Después, en varias promesas o amenazas, hay alusiones, que a veces se nos escapan, a las características físicas o morales de cada iglesia. No está ausente el simbolismo del número siete, al menos en la estructuración del conjunto. Pero lo más significativo son las constantes de cada carta, que pueden reducirse a ocho:

1.ª *Mandato introductorio.* Al principio de cada una de las cartas se pone con las mismas palabras el mandato que da Jesucristo a Juan de escribir lo que va a decir inmediatamente para el *ángel* de la iglesia correspondiente.

2.ª *Títulos de Jesucristo.* Van siempre al principio. Suelen ser varios. A veces son elementos disgregados de la gloriosa visión introductoria. Tienen relación con el mensaje que sigue en seguida para cada iglesia.

3.ª *Alabanza.* Se manifiestan cosas dignas de encomio en cada iglesia. Unas tienen más, otras menos. Sobre todo en sentido cualitativo. Tan sólo en la carta a Laodicea no se hallan motivos de alabanza. A partir de este momento, la carta a la iglesia de Tiatira se divide como en dos para los efectos de éste y los tres puntos siguientes.

[1] E. LE CAMUS, *Voyage aux sept églises de l'Apocalypse* (París 1896) 317, con fotografías, dibujos y mapas; HORT, *The Apocalypse of St. John I-III* (Londres 1908); C. H. PAREZ, *The Seven Letters and the Rest of the Apocalypse:* JThSt 12 (1910-1911) 284-286; L. POIRIER, *Les Sept Eglises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse* (Wáshington 1943) 208, con bibliografía especial en las págs. 177-201, que abarca 142 números; J. BREUER, *Geheimnis der sieben Sterne. Von Ephesus bis Laodicea:* Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart 84 (Köln 1952) 57-62; I. SCHUSTER, *La Chiesa e le sette chiese apocalittiche:* ScCatt 81 (1953) 217-223; A. GEORGE, *Un appel à la fidélité. Les lettres aux sept églises d'Asie (Ap 2-3):* BVieCh 15 (1956) 80-86; H. MARTIN, *The Seven Letters, «Christ's Message to His Church»* (Londres 1956) 123; J. A. SEISS, *Letters to the Seven Churches* (Grand Rapids 1956) 343; F. HOYOS, *La carta común a las siete iglesias. Iniciación a la parte perenética del Apocalipsis:* RevB 18 (1956) 82-90.135-141.198-203; 19 (1957) 18-22; W. BARCLAY, *Letters to Seven Churches* (Londres 1957); J. POLANC, *Die sieben Städten der Geheimen Offenbarung. Eine biblisch-theologisch Deutung* (Viena 1957) 228; L. POIRIER, *Les sept oracles chrétiens aux Églises d'Asie Mineure. Histoire de l'interprétation d'Apoc. 2-3:* Mémoire, École pratique des Hautes Études, ms. (París 1957); S. E. JOHNSON, *Early christianity in Asia Minor:* JBLit 77 (1958) 1-17 con amplia bibliografía; A. S. MAC NAIR, JR., *To the Churches, with Love. Biblical Studies of the Letters to the Seven Churches* (Filadelfia 1960) 109; B. BAGATTI, *Tracce giudeo-cristiane nella regione delle sette chiese dell'Apocalisse:* FranLibAn 12 (1961s) 177-220; P. WOOD, *Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse:* ExpT 73 (1961s) 263-264; B. BAGATTI, *Le sette Chiese dell'Apocalisse:* TerSa 38 (1962) 271-278; P. FENASSE, *Les lettres aux églises d'Asie:* BibTerS 43 (1962) 2-3; R. LECONTE, *Les sept églises de l'Apocalypse:* BibTerS 43 (1962) 6-14; W. M. RAMSAY, *The Historical Geography of Asia Minor* (Amsterdam 1962) 493; ID., *The Letters to the Seven Churches of Asia, and their place in the plan of the Apocalypse* (Londres 1904[1], Grand Rapids 1963[2]) 446; A. REPP, *Ministry and Life in the Seven Churches:* Concordia Theological Monthly 35 (1964) 133-147. Con un mapa de las siete iglesias del Ap: BibOr 5 (1963) 116.

4.ª *Reprensión.* Sigue la exposición de defectos particulares. Es quizá lo más importante del mensaje. No se da la reprensión en orden a humillar simplemente, sino a sanar y a convertir del mal camino. Las iglesias de Esmirna y de Filadelfia no tienen cosas dignas de reprensión.

5.ª *Exhortación.* Tiene dos aspectos: induce a apartar lo malo, cambiando de conducta, y a adquirir lo bueno o a perseverar en el bien.

6.ª *Castigo.* Esta parte es correlativa de la cuarta, la reprensión. Se trata de castigos importantes, proporcionados a las faltas. Son de carácter presente o actual, no escatológico. Esmirna y Filadelfia, las dos iglesias que no son reprendidas por no tener defectos, tampoco son conminadas con castigos inminentes.

7.ª *Proverbio.* Sigue un proverbio, exactamente el mismo en todas las cartas. Con él se llama la atención de todos para que consideren los mensajes a las iglesias y su alcance. En las tres primeras cartas, el proverbio ocupa este lugar; en las cuatro restantes queda al final, antecedido por el apartado siguiente.

8.ª *Premio escatológico.* En algunas cartas se han anunciado premios temporales, generalmente para el bien religioso de la misma iglesia particular. Sin embargo, al final de todas las cartas se proponen premios escatológicos. Comparados entre sí y unidos en un solo conjunto, forman un cuadro magnífico de los bienes que esperan al cristiano fiel.

La lengua griega de este primer septenario representa claramente el tipo de la *koiné*, con innegables semitismos de expresión y fondo; pero en su conjunto es más correcta que en lo restante del libro, como si supusiera una redacción más pensada. El tono de las palabras de Cristo es sereno y tranquilo, con equilibrio de juez perfecto. Sobresale un ritmo elocuente y artístico, dentro de su simplicidad y desaliño, que se ha de buscar principalmente en la repetición de frases de estructura lapidaria y en su concatenación. Es sumamente importante y orientador el paralelismo, más de conceptos completivos que de equipolencia fraseológica o silábica. Nos hemos esforzado en subrayarlo en la traducción, porque es uno de los elementos más espléndidos del estilo, aunque no quepa siempre en moldes matemáticos.

El personaje que habla conoce perfectamente las cristiandades a las cuales se dirige. No flota en ninguna parte el odio, antes al contrario, en cada momento se vislumbra el amor del buen pastor que conoce a sus ovejas. La suma prudencia en justipreciar lo bueno y lo malo, en proponer remedios y castigos equilibrados y pedagógicos, la misma gradación psicológica en la formulación de los mensajes, con respeto sumo a la libertad individual, pero con absoluta firmeza en las verdades y procederes del evangelio, hacen de estas cartas un modelo de divino humanismo.

La intención de las siete cartas es preparar a la Iglesia para la gran prueba que va a comenzar. La lucha exterior que se avecina contra los enemigos de la fe y de la fidelidad a Cristo y su mensaje exige una vida interior genuinamente cristiana. Es ésta una de las grandes lecciones de las siete cartas, apta para todos los tiempos [2].

[2] L. Poirier, *Les sept Eglises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse* (Montreal 1943). Quiere ver en las promesas escatológicas una progresión en la historia del VT (Paraíso, Egipto, Exodo, David, Cisma, reconstrucción postexílica, asmoneos) y de la historia de la Iglesia (época primitiva, persecuciones, herejías, milenarismo de la Edad Media, revoluciones de la edad nuestra, anticristo, fin del mundo) sin ningún fundamento convincente. M. Hubert, *L'architecture des lettres aux Sept Eglises:* RB 67 (1960) 349-353.

2 [1] Al ángel de la iglesia que está en Efeso escribe: «Estas cosas dice el que domina los siete pabilos en su derecha, el que se pasea en medio de los siete candileros de oro:

Efeso. 2,1-7

1 El mandato de escribir al *ángel* de cada una de las iglesias concretas se repite con las mismas palabras al principio de cada carta. Sólo cambia el nombre geográfico. Ya se indicó (Ap 1,20) que *ángel* significa muy probablemente el obispo de cada iglesia,



Costa suroeste del Asia Menor (Turquía). La islilla de Patmos ante las siete iglesias del Apocalipsis. El orden de las siete cartas supone un camino circular de izquierda a derecha: Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. (Ap 1,11; 2-3).

como representante y responsable del espíritu religioso que en ella reina.

Efeso. Uno de los recuerdos más impresionantes de toda el Asia Menor lo dejan en el actual viajero las ruinas de Efeso. En el gran valle del Caístro, separadas del mar que en el primer siglo de nuestra era llegaba hasta el puerto contiguo, hoy cegado, calles, avenidas, teatro, templos, el lejano estadio en una enorme extensión son

[2] 'Sé tus obras: tu fatiga y tu perseverancia; pues que no puedes tolerar a los perversos, y pusiste a prueba a los que aseguran de sí mismos ser apóstoles, y no lo son, y los hallaste engañadores; [3] y tienes perseverancia: soportaste «calamidades» por causa de mi nombre, y no

---

trozos de armónicas piedras griegas medio sepultadas. Efeso era, cuando se escribía el Apocalipsis, la gran metrópoli política, comercial, religiosa y cristiana del Asia Menor. Testimonios coetáneos la llaman la primera y mayor ciudad de Asia. Fue centro administrativo romano. Estrabón la denomina emporio máximo [3]. Pululaban las religiones paganas. Tenía el famoso templo a Artemisa efesina, y otros a los emperadores Claudio, Nerón, Adriano y Severo. Se daban cita en ella cultos orientales, supersticiones y la magia. San Pablo estuvo en ella durante su segundo y tercer viaje apostólico (Act 19,10; 20,31). Después de la caída de Jerusalén, Efeso fue como el primer centro del este cristiano.

Sigue el comienzo del mensaje, cuyo encabezamiento material se repetirá invariado en las siete cartas: *Estas cosas dice.* Pero más importante es el dístico semítico que viene a continuación. El que dicta la carta es el que tiene en su mano derecha los siete pabilos y va paseándose en medio de los siete candileros de oro. Ambos rasgos aluden a la visión inicial (Ap 1,12-13.16). Jesucristo es el que tiene en el poder de su mano (ἔχων) y domina (κρατῶν) la plenitud de los rectores de las iglesias, y es señor absoluto de las mismas. La suma total del dístico subraya el señorío poderoso de Cristo. Siendo Efeso la metrópoli, asume aquí Jesucristo los rasgos que muestran su derecho sobre todas las iglesias. Además, el pasearse (περιπατῶν) indica que no se desentiende de su obra, sino que vigila constantemente por su buen ser.

2-3 Una cosa es «conocer» (γιγνώσκω), lo cual implica búsquedas e incertidumbres las más de las veces, y otra puramente «saber». Cristo *sabe* (οἶδα) el estado de todos los suyos (Jn 7,28-29; 8,55; 16,30; 24,17.21). Saber no implica en sí ni alabanza ni acusación. Depende del objeto. Este mismo verbo se repetirá constantemente en los restantes mensajes.

Sigue la alabanza de las buenas obras que tiene en su favor el ángel de Efeso. Cristo no analiza la sola fe, sino las obras. Las buenas obras son (καὶ explicativo): 1) *Paciencia en las aflicciones por causa del evangelio.* El duro trabajo con calamidades (κόπος) es requisito indispensable para que brille la paciencia perseverante frente a las cosas adversas (ὑπομονή; μακροθυμία se dice con respecto a las personas). Esta paciencia o esperanza actuante y soportante tiene mucho de hombría. Es un hacer frente a persecuciones y tentaciones del mundo exterior e interior sin desfallecer. 2) *Acción vigorosa contra los falsos doctores.* Ya Pablo ponía en guardia a las iglesias contra los falsos maestros, y se exigían cartas comendaticias (2 Cor 3,1). De mil modos se infiltraban entre los fieles y les expo-

[3] *Geografía* 14,24. Cf. D. G. HOGART, *Excavations at Ephesus* (Londres 1908); K. MILTNER (Viena 1906-53); DBS 2,1076-1104; J. KEIL, *Ephesus und der Etappendienst zwischen der Nord-und Ostfront des Imperium Romanum:* AuzOesterrAkad 92 (1955) 159-170.

estás hastiado. [4] Pero tengo contra ti que dejaste perder tu primera caridad. [5] Considera, pues, de dónde te hayas caído, cambia de conducta y haz las obras primeras. O si no, voy a venir contra ti pronta-

---

nían diferentes doctrinas corruptoras de la fe. No sabemos quiénes eran los que perturbaron la iglesia de Efeso, ni qué enseñaron, ni cómo se les puso en evidencia de falsedad. La piedra de toque es, en el fondo, la conformidad o disconformidad de la vida y doctrina de los seudodoctores con la vida y doctrina de Cristo y los apóstoles [4]. Por todo el conjunto, se trata de perturbadores *judíos* o *judaizantes*.

4 Este versículo es de reprensión. La iglesia de Efeso mantiene la pureza doctrinal y moral, y ha fallado justamente en el juicio contra los falsos doctores. Pero ha perdido la caridad (ἀγάπην) que tenía al principio. ¿En qué cosa la ha perdido? Algunos dicen que se señala un fallo en el amor a Dios y a Jesucristo, que es como amor de esposa (cf. Jer 2,2). No parece pretenderse eso en primer término, porque la iglesia ha sido *fiel* a la doctrina de Cristo. Otros quieren ver una carencia de obras meritorias. Pero esta explicación es muy vaga y apenas tiene sentido. Parece más probable que se trate de una lesión a la *caridad fraterna*. Las controversias con los falsos doctores han traído divisiones y facciones internas, de las cuales se sigue, como de raíz viciada, todo lo demás contra la caridad (Mt 24,12; Rom 8,35-39; 1 Cor 13; Jn 17,24.26; 1 Jn 2,5.15; 4,18; 5,3). Se trata de faltas graves no de una pura pérdida de entusiasmo. Si, en cambio, el mensaje se refiere sólo al rector de la iglesia (τῷ ἀγγέλῳ), puede entenderse de un defecto personal más imprecisable, pero que en el fondo refleja el estado de la misma iglesia. Y así podría decirse en los restantes mensajes.

5 La exhortación es clara. Se invita al responsable a que vaya recordando (μνημόνευε), es decir, que considere su estado actual y su primitiva caridad perfecta; que cambie de manera de pensar (μετανόησον), es decir, de conducta, y que realice las obras buenas de antes.

El castigo es preciso. Si no se aprovecha el culpable, individual o colectivo, del tiempo que se le concede para arrepentirse eficazmente, actuará Jesucristo contra él (σοι = *lak*, cf. Mt 21,5). La pena es algo temporal e inmediato, como en otros casos de los mismos mensajes. Sería sugestivo ver en la λυχνίᾳ propiamente la lamparilla de aceite (λύχνον) que se coloca sobre el candilero y puede fácilmente cambiarse (Zac 4,2). Pondría Jesús en su iglesia particular de Efeso a otro ángel de los que lleva en su mano. Pero en el Apocalipsis no se hace distinción entre candilero y lamparilla. De ahí que sea mejor entender este castigo de otra manera. Se ofrecen dos. O pérdida para Efeso de la capitalidad religiosa oriental, a modo de patriarcado sobre las restantes iglesias de Asia, o destrucción total del lugar. Hoy en Efeso-Ayasaluk (= ἅγιος θεό-

[4] *Didaché* 11,8,4.

mente y removeré de su lugar tu candilero. 6 Sin embargo, eso tienes, que odias las obras de los nicolaítas, las cuales también yo odio.

λογος), así llamada en recuerdo de Juan el Evangelista, nada queda sino una extensión ingente de ruinas.

6 Otro descargo en alabanza. La iglesia de Efeso, haciéndose en esto de un mismo sentir con Cristo, regla suprema de verdad y de justicia, odia a los nicolaítas. Subyace en el verbo odiar (μισῶ) la mentalidad semítica que expresa lo contradictorio por lo contrario: «no amar», «no querer» es «odiar».

Los *nicolaítas.* Faltan datos para precisar quiénes eran los nicolaítas (en Efeso Ap 2,6 y en Pérgamo Ap 2,15). Es posible que con el tiempo se encuentren pruebas y se dé con la solución y el verdadero sentido de estos pasajes. Se han propuesto varias soluciones: 1) Se ha dicho que los nicolaítas eran los discípulos de Nicolao, prosélito antioqueno, uno de los diáconos (Act 6,5), que luego se pervirtió. Pero, excepto la identidad del nombre, no hay ninguna prueba positiva a favor de esta interpretación. 2) Algunos Santos Padres y escritores eclesiásticos hablan de una secta de herejes. Así Ireneo [5], Hipólito [6] y Epifanio [7]. Pero sus testimonios son un libre desarrollo de los mismos datos del Apocalipsis. 3) Tertuliano habla de otra secta distinta [8]. 4) Otros la consideran ciertamente como secta inmoral, pero afirman que no se deriva del diácono Nicolao. Los nicolaítas permitían comer los idolotitos después de haber echado sobre ellos los exorcismos y decían que la fornicación no era pecado. Más aún, conviene—según ellos—abusar de la carne y ser intemperantes en la vida y en la comida [9]. 5) Se ha visto un juego de palabras, en virtud del cual los nicolaítas tendrían que equipararse con los baalamitas que infestaban la iglesia de Pérgamo (Ap 2,14-15) y con la simbólica Jezabel de Tiatira (Ap 2,20). Porque reflejan iguales vicios. Serían como ramas de un mismo mal árbol. Las palabras, pues, νικᾷ λαόν («él domina al pueblo» de Dios, que es la Iglesia) equivaldrían a *b'l'm* («amo del pueblo» de Dios). No se trataría de un nombre histórico, sino alegórico. Pero parece que entre estas tres sectas hay matices diferenciales más profundos. 6) Janzon ha propuesto otra explicación. Para él el nombre *nicolaíta* (Ap 2,6.15) es un criptograma. No se refiere a Balaam (Núm 24), sino a la apostasía mencionada en Números 25,18, donde aparece por dos veces la raíz *nkl (bᵉ-nikle[y]hem, nikklᵉu)*, que significa «ser falso», «seducir», «tentar», «inducir a la apostasía», como en el caso de Peor y de Cosbí. No serían gnósticos, como los consideraban algunos Padres. Serían sincretistas que mezclaban los ritos paganos con los cristianos. Fornicación equivale a apostasía.

5 *Adversus haereses* 1,26,3; 3,11,1; MG 7,687.880.
6 *Filosofúmena* 7,36; MG 16,3344.
7 *Haereses* 25.
8 *De praescr. haeret.* 33; *Ad Marchionem* 1,29; *De pudicitia* 19.
9 CLEMENTE ALEJANDRINO, 2,20,118; 3,4,25; *Constituciones Apostólicas* 6,8; HIPÓLITO, *Filosofúmena* 8,36.

[7] Quien tenga oídos, oiga qué dice el Espíritu a las iglesias. Al que

7 La primera parte de este versículo es un proverbio, con el que quiere llamarse la atención de los oyentes (recuérdese que en la antigüedad pocos sabían leer, y las cartas se comunicaban en voz alta públicamente durante las asambleas religiosas, Ap 1,3), y se pretende interesarles para que encuentren el verdadero sentido, escondido en el mensaje. Jesucristo repitió frecuentemente este dicho en su predicación (Mt 11,15; 13,9.43; Mc 4,9.23, etc.). El Espíritu (τὸ Πνεῦμα) que penetra hasta el fondo las almas y las intenciones, que valora justísimamente las acciones, que avisa tan seriamente y que reprende en materia de fe y costumbres; que, por otra parte, amenaza con sanciones, prometiendo castigos temporales y eternos (como aparece en otros mensajes), y ofreciendo premios actuales y escatológicos, y que puede realizar todo lo que dice con potencia ineludible, no es otro que *el Espíritu* de Dios. Es el Espíritu de profecía (Ap 19,10), que tiene Juan, el vidente (Ap 14, 13; 22,17). Es el Espíritu Santo, que inspira a los profetas. Pero aquí aparece como *Espíritu de Cristo*, porque *habla* Cristo (Ap 2,1). Si el Espíritu es la voz del Hijo, procede del Hijo.

Las *iglesias* son primordialmente las comunidades concretas a las que se dirige cada mensaje, y la colectividad de las iglesias locales verdaderas de aquel tiempo; pero, además, toda la Iglesia universal, católica y perenne.

Este proverbio se repite siete veces invariado, en cada una de las siete cartas.

La segunda parte del v.7 contiene una promesa escatológica. Primer requisito del don: ser vencedor (τῷ νικῶντι). La palabra «vencer» es frecuente en la terminología del Apocalipsis, y se aplica al fiel cristiano, guerrero de Cristo, que haya superado todas las pruebas que se opongan a su confesión. La vida cristiana es una milicia sin tregua, en la cual incluso los más débiles pueden vencer. La forma más sublime de esta victoria es el martirio cruento, aunque no sea necesario para ser *vencedor*. El premio consistirá en que el mismo Jesucristo concederá al que venciere el poder comer del árbol de la vida. El partitivo (ἐκ τοῦ ξύλου) indica vagamente que nunca se acabará su fruto y habrá para muchos otros. Este árbol está en el *paraíso* celeste (cf. Lc 23,43; 2 Cor 12,4), que es la gloria que posee y participa libérrimamente Dios, el cual es, por título especial de paternidad divina, *Dios* y Padre *de Jesucristo*. El tema del árbol de la vida que se da a comer a los vencedores es frecuente en la literatura rabínica y apocalíptica [10]. Pero, para comprender bien en este caso el sentido y alcance de la metáfora, hay que acudir al Viejo Testamento. En el Génesis, el árbol de la vida que estaba en el paraíso terrenal confería a quien lo comiera el don de la inmortalidad (Gén 3,22.24). Por el pecado quedó prohibido el acceso hasta él a los humanos. Ahora, al que venciere totalmente en la

[10] J. BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien* 1,329.333.335.511.518; STR.-B., 3,792; 4,885.933. 1121-1152.1130-1165.

venza, le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios'».

[8] Y al ángel de la iglesia que está en Esmirna escribe: «Estas cosas dice el de antes y el de siempre, el cual fue muerto y revivió:

---

prueba, superando proporcionalmente lo que no pudieron superar nuestros primeros padres, tendrá acceso al árbol de la vida. Es decir, se promete a todo cristiano vencedor el don de la inmortalidad.

Enseñanzas doctrinales. De la carta a Efeso pueden deducirse, entre otras, las siguientes enseñanzas doctrinales.

1.ª *El proceso de la conversión.* Está magníficamente descrito el proceso de toda conversión. *Considera de dónde te hallas caído, cambia de conducta y haz las obras primeras* (Ap 2,5). El paso inicial consiste en ir considerando el estado de caimiento en que se encuentra el que necesita convertirse, para que se dé cuenta de la fealdad y miseria de su situación. Para ello ayuda advertir el contraste con el estado ideal y perfecto. En segundo lugar se requiere un enérgico cambio de mente o de conducta, que es el verdadero arrepentimiento con todas sus consecuencias. Finalmente, esto no bastaría si no se hicieran con perseverancia las buenas obras primeras. Dios quiere la conversión de todos. Es longánime y misericordioso.

2.ª *La intolerancia doctrinal* es una virtud. La tolerancia puede ser una falta grave. Hay que saber distinguir límites y exigencias. Jesucristo alaba en la iglesia de Efeso que no se haya sufrido a los malos y falaces y que se odie santamente a las obras de los nicolaítas, y reprende en la de Pérgamo que se aguante a quienes defienden doctrinas nicolaítas (Ap 2,6.15).

3.ª *La esencia del verdadero cristiano* se cifra en la fe, esperanza, caridad y buenas obras. Si falta alguno de estos elementos no se es buen cristiano o, simplemente, no se es cristiano. Hermosamente aparecen todos en el mensaje a Efeso, ratificados por la autoridad divina de Cristo. La fe se supone al tenerse que conservar intacto el depósito revelado contra la mentira (v.2). La esperanza (ὑπομονή) que soporta cualquier calamidad para conseguir el premio final, aquí la inmortalidad prometida (v.7), fiando en el auxilio divino, que no faltará, como lo prueba la intervención y providencia de Cristo en el mismo mensaje a Efeso. La caridad (ἀγάπη) indispensable (v.4). Y las obras, con las cuales se demuestra, aquilata y perfecciona la caridad, y sin las cuales no basta la fe (v.2-5).

De modo parecido pueden irse sacando, con gran fruto para la piedad y vida cristiana, enseñanzas doctrinales y aplicaciones prácticas de las otras cartas restantes y de todo el libro.

Esmirna. 2,8-11

La carta a los de Esmirna es la más breve de las siete. Sólo contiene elogios, lo cual supone una comunidad cristiana irreprochable.

8 Como todas, va encabezada con el mandato de escribir al ángel u obispo (cf. Ap 2,1; 1,20).

Esmirna. Esmirna es hoy una floreciente ciudad de Turquía. Se halla a unos 60 kilómetros al norte de Efeso. Está recostada en los pliegues del golfo homónimo, cabe el monte Pagos, en el valle del Hermo. Hay dos ciudades, *la antigua*, que culmina en la ciudadela, arrasada y espléndido mirador, cuyas ruinas y edificios quedan paulatinamente absorbidos por *la nueva*, que se extiende alegre y

[9] 'Sé la tribulación tuya y la pobreza—sin embargo, eres rico—, y la blasfemia procedente de los que dicen de sí mismos ser judíos, y no lo son, sino una sinagoga de Satanás.
[10] Nada temas de las cosas que has de padecer. Mira, el diablo va

---

próspera por la llanura hasta la próxima orilla marina. Su puerto ha sido en todo tiempo centro comercial de importancia. Su historia fue gloriosa. Destruida el siglo VI a.C., fue reconstruida en lugar distinto por Lisímaco (301-281 a.C.), y en seguida llegó a ser una de las más prósperas ciudades del Asia Menor. En tiempo de los Seléucidas permaneció heroicamente fiel a Roma. El año 195 a.C. dedicó un templo a la diosa Roma. Su situación excelente, en un nudo de comunicaciones terrestres y marítimas, le dio riqueza, prosperidad y el rango de metrópoli. Luchó contra Efeso y Pérgamo por obtener el título de «primera ciudad de Asia». Tuvo tres neocoratos. Fue lugar aptísimo para una naciente cristiandad. Actualmente es uno de los pocos sitios de Asia Menor que tiene un grupo de católicos con su obispo [11].

Se suceden en este versículo inicial, como siempre, los títulos que alega Cristo. Son dos afines, que el paralelismo semítico reduce casi a un mismo concepto. Ante todo, Jesucristo es «el de antes y el de siempre»; al pie de la letra, «el primero y el último» (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος). Es repetición material de los títulos declarados en la visión inicial, de la que es parte complementaria esta misma carta a Esmirna (Ap 1,17). Vimos entonces que tanto el fondo semítico presupuesto como el contexto inducen a entender esta expresión de la constante manera de ser, sin cambios caprichosos o volubles, de Cristo. Este aspecto, más bien moral, se completa por el triunfo físico de la vida sobre la muerte como consecuencia de la fidelidad a la voluntad divina. Son interesantes las modalidades verbales. Cristo, por mano ajena, pasó por un devenir hacia la muerte (ἐγένετο νεκρός), y en acción puntual revivió (ἔζησεν) para siempre (cf. Rom 14,9). Se alegan precisamente esos títulos en esta carta para que se vea que Jesucristo, modelo de todo cristiano, fue fiel a la voluntad de Dios, el Padre, en la tentación o prueba más terrible, incluso hasta la muerte, y por ello logró la vida. Que sirva su conducta de ejemplo a los esmirneses, que han de verse en circunstancias parecidas (v.10). Además, con su conducta Cristo adquirió derechos sobre la muerte, de acuerdo con las recompensas que promete (v.11).

9-10 En estos dos densos versículos pueden distinguirse tres grupos de pensamientos: la tribulación presente y sus causas; la tribulación próxima futura; un epifonema de alcances trascendentes.

1.º La situación actual de la comunidad esmirnense es de aflicción (θλῖψιν) y pobreza (πτωχείαν), sea por su clase social,

[11] E. Deschamps, *Smyrne, la ville d'Homère:* Bulletin de la Société Géographique de Marseille 36 (1912) 151-178; V. Schultze, *Altchristlichen Städte und Landschaften* (Lipsias 1926) 2,50-61; F. y H. Miltner, *Bericht über eine Voruntersuchung in Alt-Smyrna:* Jahreshefte des österreichen archäologischen Instituts Beiblatt 27 (1932) 127-187; C. Cadoux, *Ancient Smyrna* (Oxford 1938).

a arrojar a alguno de vosotros a la cárcel, a fin de que seáis probados;

sea, más probablemente, por haber sido desposeída de sus bienes por parte de judíos y paganos a causa de la fe (Heb 10,34). Pero esta pobreza es verdadera riqueza espiritual, según la ley de los divinos contrastes, mucho más valiosa que la material (2 Cor 6,8; Sant 2,5; Lc 12,21; 1 Tim 6,18). Los judíos eran fuertes en Esmirna. Formaban un grupo aparte y eran hostiles a los cristianos. Echaban de sus sinagogas a los convertidos; instigaban las persecuciones; acusaron juntamente con los paganos a Policarpo, sólo pocos años después de escrito el Apocalipsis, nada menos que de hostilidad a la religión del Estado; y tomaron parte, a pesar de realizarse en sábado, en el martirio de San Pionio. Su blasfemia debió de consistir en renegar de Jesús y los suyos, que es lo mismo que renegar de Dios y sus obras (Act 13,45; Ap 13,6). De ahí que, aun siendo judíos según la carne, no lo son según el espíritu. Los que creen en Cristo son los verdaderos judíos, los herederos de los privilegios del pueblo escogido, el Israel de Dios (Rom 2,28; 9,1; 1 Cor 10,18; Gál 6,15). Estos solos rasgos, que llegan al fondo del mayor problema religioso-social del naciente cristianismo, demuestran un ambiente judiocristiano en Esmirna. Ya los judíos, desvirtuado y perdido su fin religioso principal, son lo contrario de lo que tendrían que ser. Fueron sinagoga de Yahvé *(qhl* Núm 16,3; 20,4; 26,9; *'dh* 31,16). Debieron ser sinagoga de Jesucristo y no quisieron. Por eso el definitivo Israel de Dios se llama, en oposición, ἐκκλησία (cf. Sant 2,2). Ahora les ha sucedido a los judíos lo peor que podía sucederles: son *sinagoga de Satanás*, porque van contra la obra de Jesucristo. Estas palabras están en boca del mismo Cristo.

2.º *La tribulación futura.* Cristo anuncia amorosamente a los suyos, para fortalecerlos en la lucha, lo que les va a pasar. Nada teman de las cosas que han de padecer. El verbo μέλλειν puede ser un simple auxiliar que refleje la contextura gramatical semítica; puede significar «estar a punto de» o bien puede tener la fuerza de «haber de» o «deber», que parece cuadre mejor en el presente contexto, como si expresara que la sapientísima voluntad de Dios hubiera determinado los acontecimientos en último término para bien de los suyos que quieran responder. El diablo, por medio de los que son de su sinagoga, arrojará a algunos de la comunidad (ἐξ ὑμῶν) a la cárcel. El verbo arrojar (βάλλειν) es muy expresivo. Las cárceles eran como una cisterna, en las que se entraba por un agujero del techo, verdadera «boca de león». La razón de ser de esta tribulación (θλῖψιν) es para que los cristianos sean tentados (πειρασθῆτε), es decir, probados por medio de la persecución. Sin embargo, luce un rayo de consuelo entre los nubarrones. *La tribulación durará diez días* [12]. La cifra puede entenderse con valor matemático; pero, teniendo en cuenta el radical simbolismo de los

[12] En vez de la forma enunciativa «y tendréis», una lección variante prefiere la subordinada «y tengáis» (καὶ ἔχητε). Aunque atestiguada por buenos manuscritos, es preferible la primera. Por lo demás, este cambio apenas modifica el sentido.

pero tendréis una tribulación de diez días. Sé fiel hasta la muerte, y te daré la corona de la vida.

[11] Quien tenga oídos, oiga qué dice el Espíritu a las iglesias. El que venza, no recibirá daño en absoluto por parte de la segunda muerte'».

[12] Y al ángel de la iglesia que está en Pérgamo escribe:

---

números en el Apocalipsis, es más congruo interpretarla como expresión redonda de un tiempo corto (Dan 1,12.14; Gén 24,55; Núm 11,19) [13], es decir, como lapso de tiempo breve y despreciable, con lo cual se manifiesta la impotencia de los perseguidores.

3.º Como conclusión de lo dicho hasta aquí sigue una máxima de contenido trascendente. El cristiano ha de ser *fiel hasta la muerte.* El imperativo γίνου suple al de εἰμί, que no existe. La partícula ἄχρι, «hasta», indica límite de tiempo e implica duración total, y también máximo cualitativo y cuantitativo, señalando el límite hasta donde deben llegar los oprobios que se han de tolerar y padecer por la fe. La prueba suprema es el martirio (Heb 12,4; Flp 2,8). Todo esto abrazó la fidelidad ejemplar de Cristo. Al que fuere fiel hasta la muerte, Jesucristo le dará *la corona de la vida.* El genitivo es epexegético o de identidad: la corona que es la vida. La vida eterna, en superación de la terrestre perdida y como victoria sobre la muerte. Esmirna tenía juegos famosos [14]. Como eran coronados los vencedores (1 Cor 9,25; Flp 3,14; 2 Tim 2,5; 1 Pe 5,4), el fiel a Cristo, como vencedor, recibirá la inmortalidad como Cristo. Ramsay da una aclaración sugerente. Se juega en esta carta con las palabras «fiel» y «corona», como recordando la célebre fidelidad de Esmirna para con Roma y la belleza de la ciudadela, corona de la ciudad según los antiguos escritores.

11 Sigue el proverbio, como en las otras cartas, que es llamada intrigante a la meditación.

Concluye el mensaje con una promesa palmariamente escatológica. *El vencedor* de todas las pruebas contra la fe y la moral *no recibirá daño de la muerte segunda.* La partícula ἐκ indica el sujeto en la pasiva. Qué sea la muerte segunda (Ap 20,6) y quiénes vayan a ella, se explica claramente en otra parte. Es la laguna encendida de fuego y azufre (Ap 20,14; 21,8) [15].

Pérgamo. 2,12-17

Esta carta sigue en todo la pauta general. Dejando los puntos comunes, explicados en la introducción y al tratar de la primera, que es la dirigida a Efeso, convendrá ceñirse a los particulares.

12 Este versículo tiene dos partes: la invitación a escribir hecha por Jesucristo a Juan y los títulos que se abroga Jesucristo en función del cuerpo del mensaje.

Pérgamo. Los restos de la antigua ciudad de Pérgamo (de género

[13] Además *Pirke Abbot* 5,1-9.

[14] PAUSANIAS, 6,14,3.

[15] P. HOYOS, *La fidelidad en el combate y el premio (Ap 2,8-11):* RevB 20 (1958) 73-77. 127-133.190-193.

«Estas cosas dice el que tiene la espada amolada de dos filos: [13] 'Sé dónde moras: donde está el trono de Satanás. Y mantienes firme-

---

femenino o neutro en griego) forman uno de los espectáculos más impresionantes del Asia Menor. En la extensa y verde llanura del valle del Caico se alza solitaria una colina de 300 metros de altitud. En su cumbre quedan, como testigos mudos, las fabulosas ruinas demacradas de la antigua ciudad. Cerca, en el llano, vegeta un grisáceo poblado turco. En la cumbre hay trazas de calles, templos y edificios; a un lado, soterrado todavía, la inmensa muesca del teatro. En las laderas, los famosos gimnasios, hoy silenciosos. Ya en el llano, el gran trazado del templo a Esculapio. Pérgamo fue ciudad de Misia, tierra adentro, y capital de los Atálidas. Fue centro político de toda la gran región geográfica que se extiende de la parte de acá del Tauro. Más tarde fue la capital oficial del Imperio romano en Asia (241 a. C.). Se dieron cita en ella cultura y religión, arte y política, justicia y medicina. Era célebre su biblioteca, la de los primeros *pergaminos;* el culto al dios de la serpiente, Asclepio, con su escuela de médicos; los templos de Atenea y Dionisio, y sobre todo el monumental altar de factura clásica a Zeus Soter, con la espléndida gigantomaquia. Esta intensidad de culto pagano culmina en la erección de los templos a los emperadores de Roma a partir del año 29 a. C. Surgieron primero el de Augusto y el de la diosa Roma, luego el de Trajano y luego el de Severo. Pérgamo fue meollo y clave del poder imperial [16].

La prerrogativa que se abroga Cristo en esta carta es *tener en su poder la espada amolada de dos filos,* con alusión manifiesta al atuendo con que se presenta, al aparecerse y hablar a Juan (Ap 1,16). Este pormenor tiene su importancia, porque en seguida Cristo amenazará con espada a los perturbadores de la iglesia de Pérgamo (Ap 2,16), en el mismo género de pecado y de castigo que la lanza de Pinejás (Núm 25,7-8).

13 En este versículo se contiene la alabanza a la Iglesia. Puede reducirse a tres apartados. Sabe perfectamente el Pastor universal *en qué lugar tan peligroso* (ποῦ) *mora* la iglesia de Pérgamo, *puesto que es el sitio donde* (ὅπου) está el *trono de Satanás;* en medio, pues, de la peor circunstancia, lo cual supone valentía en el combate. Se han propuesto varias explicaciones a estas palabras: 1.ª El trono de Satanás sería el majestuoso altar de Júpiter que coronaba la gran altura de Pérgamo [17]. 2.ª La misma posición prominente de Pérgamo, que la hace un trono fantástico en los alrededores geográficos [18]. 3.ª Sin excluir alusiones de concepto a las dos interpretaciones anteriores, parece indicarse que Pérgamo, con sus templos paganos, con su colegio sacerdotal de gran influencia y por ser centro del culto imperial oficial, era en realidad el sitio desde donde

[16] K. HUMANN, *Altertümer von Pergamon* (Berlín 1885-1923); H. KAHLER, *Pergamon* (Berlín 1949). Abundante bibliografía, L. FILLION: DB 5,139-140; G. CAMPS: EBC 5, 1033-1036.

[17] Reconstrucción en DB 5,139s. Fotografía de las ruinas en su estado actual: EncCatt 9,1178.

[18] R. NORTH, *Thronus Satanae Pergamenus:* VD 28 (1950) 65-76.

mente mi nombre, y no has negado mi fe, como tampoco en los días de Antipas, el mártir mío, «el seguidor» fiel mío, que fue muerto entre vosotros donde mora Satanás. [14] Sin embargo, tengo contra ti

---

dominaba Satanás en todo el este. Se pretendería, pues, significar la gran potencia del paganismo contra la Iglesia.

La segunda alabanza es doble, pero viene a decirse lo mismo en sentido positivo y negativo. Se trata de una proclamación valiente de la verdadera fe en Jesucristo. El *nombre* de Cristo es Κύριος, Señor (1 Cor 12,3; Flp 2,11). Decir Χριστὸς Κύριος era oponerse radicalmente a la religión pagana imperial, donde obligaban a proclamar Καῖσαρ Κύριος, «el césar es el Señor». Los jueces incitaban al mártir San Policarpo, esmirnense, a que lo pronunciara como una formalidad cualquiera, tratándose, por lo que significaba, de una blasfemia. *No negar la fe de Cristo* se ha de tomar en sentido objetivo (Ap 14,12), es decir, no negar *la fe en Cristo* públicamente, a pesar de las consecuencias que de esta actitud pudieran derivarse.

Estas consecuencias, en realidad, se dieron, y es éste otro timbre de gloria para la iglesia pergamena. En tiempo pasado no remoto hubo el mismo espíritu de confesión valiente de la fe, hasta el punto de ser muerto por ella Antipas, el que llevó su testimonio hasta la muerte, como Jesús, y fue fiel al evangelio. Hay dos incongruencias gramaticales en este pasaje: el nombre propio tendría que estar en genitivo, y sus dos apuestos también. Todos están en nominativo. Encontrar apuestos en nominativo cuando tendrían que estar en genitivo no es infrecuente en el Apocalipsis (cf. 1,5). El nombre Ἀντιπᾶς difícilmente puede considerarse como indeclinable. El genitivo tendría que ser Ἀντιπᾶ. La presencia de una sigma superflua se explica o por falsa reduplicación en los unciales de la O siguiente convertida en sigma (ANTIΠAOO = ANTIΠACO [19]), o por asimilación con los nominativos siguientes [19*]. Antipas es abreviación de Antípatros, como Lucas de Lucanus. Nada se sabe de él, ni si fue particular o el obispo (ángel) de Pérgamo. Andrés y Aretas vieron las actas de su martirio. Los Bolandistas lo catalogan en 11 de abril y dicen que padeció bajo Domiciano, quemado en un buey de bronce. Eusebio habla de otros mártires pergamenos [20].

14 La iglesia local ha evitado el culto a los emperadores, pero ha permitido que levantaran cabeza en su seno falsos doctores, que con su doctrina o tradición (διδαχή, ἐδίδασκεν), en oposición a la doctrina o tradición apostólica, llevaran a errores nefandos. Aunque la reprensión es sobre dos cosas (baalamitas y nicolaítas), ambas llevan en sí el mal germen de otras varias (ὀλίγα).

[19] LACHMANN, *Studien und Kritiken* (1830) 839.

[19*] G. MUSSIES, *Antipas:* NT 7 (1964) 242-244, admite que Ἀντιπᾶς, o es indeclinable al estilo de los nombres semíticos como Ἀνανίας, o que sigue el paradigma de la primera declinación femenina griega, con genitivo en ας. Se había notado que el códice 69 Leicester lee αντειπες, forma verbal en segunda persona, y para que, en este supuesto de un testigo único que copia mal y prevalece contra los demás, la frase dé sentido, se borraban palabras del texto, con método y resultados no convincentes: GRANGER, *An unrecorded Reading of the Leicester Codex:* JThSt 20 (1919) 40-42.

[20] *HE* 4,15.

unas pocas cosas: que aguantas ahí a unos que mantienen tenazmente la doctrina de Balaán, el que enseñaba a Balac a poner escándalo ante los hijos de Israel, a comer de lo sacrificado a los ídolos y a fornicar. [15] Asimismo aguantas tú también a unos que mantienen firmemente la doctrina de los nicolaítas, de semejante manera "a como actuan en Efeso". [16] De consiguiente, cambia de conducta, o si no, voy a venir contra ti prontamente y haré guerra contra ellos con la espada de mi escotadura.

Para entender las alusiones de este pasaje hay que recurrir al Antiguo Testamento. Balac, rey de Moab, al ver a los israelitas entrar en Palestina cuando acababa su éxodo de Egipto, temió su fuerza y su competencia y mandó a buscar a orillas del Eufrates al adivino Balaam para que maldijera las huestes de Israel. La maldición tenía que acompañar al pueblo y destruirlo con el tiempo. Pero Balaam, por mandato de Yahvé, profiere sobre Israel bellísimas profecías mesiánicas (Núm 22,2-24,25). De otro pasaje se deduce que Balaam dio un mal consejo a Balac para que pereciera Israel: que procurara se hicieran en él matrimonios con las paganas moabitas que indujeran a sus esposos a la idolatría; Yahvé castigaría e incluso llegaría a aniquilar a su pueblo, por quebrar éste el pacto sagrado constitucional (Núm 31,15) [20*]. Efectivamente, las moabitas fueron tropiezo para Israel y le indujeron a sacrificios y banquetes paganos y al desenfreno moral. La lanza de Pinejás ben Eleazar puso justicia en el caso del israelita Zimrí ben Salú y la madianita Cosbí bat Sur, y este acto recto apartó el castigo de Dios (Núm 25). Por eso, en los pactos políticos, Israel como nación no puede fiarse en adelante de los moabíes (Dt 23,4-7).

De modo análogo, la comunidad cristiana de Pérgamo tiene quien pone tropiezo moral (σκάνδαλον) a sus fieles, permitiendo que se coma lo sacrificado a los ídolos (εἰδωλόθυτα) y, por ende, que se tome parte en los sacrificios paganos y que se lleve desenfreno moral. Es posible que se tratara de matrimonios con paganas sin garantías que inducían a apostatar a los cristianos.

El problema de los idolotitos preocupó a los apóstoles. Se permitió que se comieran, siempre que no representara esta actuación una participación explícita o implícita en los cultos paganos. De ahí que las circunstancias concretas de cada cristiandad modificaran las normas en el sentido más conveniente a cada momento (Act 15,20.29; 21,25; 1 Cor 8-10; Rom 14,2.15).

15 Los pergamenos dejan actuar a los *nicolaítas, de modo parecido a como* quieren actuar en Efeso. Mientras en Efeso no se les sufre, aquí se les tolera perniciosamente. Parece que ha de entenderse por esa palabra, «nicolaítas», quizá simbólica, no sólo a los maestros paganizantes, sino a doctores judaizantes.

16 Si no se aprovecha la invitación a la penitencia y al cambio radical en el proceder, el castigo temporal será fuerte, proporcionado al pecado, muy congruentemente en la línea de la lanza jus-

20* Lo subraya Flavio Josefo, *AI* 4,6,6-9.

[17] Quien tenga oídos, oiga qué dice el Espíritu a las iglesias. Al que venza, le daré maná escondido, y le daré una piedrecita blanca,

---

ticiera de Pinejás. Se señala con esto una calamidad pública, como guerra, facciones o mortandad a espada y lanza.

17 En la primera parte de este versículo se llama, como siempre, la atención de los oyentes cristianos para que recapaciten y aprendan a regular su conducta a la luz del caso expuesto.

La promesa escatológica es sublime. A cualquiera que venza, siendo constante en su fidelidad a Cristo hasta la muerte, el mismo Jesucristo le dará *maná escondido*. Hay una alusión clara al éxodo. El maná era en el desierto pan del cielo (Ex 16,4). Se le llama también trigo del cielo (Sal 78,24) y pan de los fuertes, es decir, comida de los ángeles (Sal 78,25). Muestra del maná se conservó escondida en frasco de oro en el arca (Ex 16,32-34; Heb 9,4). Este maná escondido que el hombre no puede descubrir, difícilmente puede ser la eucaristía [21], porque ya la tenían los fieles de Pérgamo, y por comparación con las otras seis promesas «al vencedor», ésta ha de ser asimismo escatológica. Teniendo en cuenta que los ángeles «se sustentan de un manjar invisible y de una bebida que los hombres no pueden ver» (Tob 12,19), ese maná escondido ha de ser la visión beatífica, que es contemplar cara a cara la esencia de la Divinidad, lo cual hace totalmente feliz al que lo logra y sacia absolutamente todas sus ansias y deseos.

Además, Jesucristo dará al vencedor una piedrecilla (ψῆφον) blanca. Se han dado muchas explicaciones. Dejando aparte las de fondo fantástico—como la que ve en este cálculo blanco un amuleto que llenaría de fuerzas y poder mágico al que lo poseyera, o la que admite ser una piedra preciosa de las que caían con el maná, según los plácitos del rabinismo—, tienen visos de probabilidad las que lo consideran un sufragio positivo, según los usos de los jurados de entonces, o el símbolo de un día feliz. Casi coincidiría con estos postreros puntos de vista entenderla o del *urim* o del *tummim*, de la favorable entre las dos suertes, que el sumo sacerdote llevaba en la bolsa pectoral, la cual estaba adornada con doce piedras preciosas que representaban a las doce tribus de Israel, cuyos nombres llevaban respectivamente entallados (Ex 28,15.21.30). Es insinuante la explicación que hace coincidir el ψῆφον blanco con el σύνθημα que Arístides de Esmirna recibió de Esculapio pergameno como consolante auxilio moral [22]. Pero la piedrecilla del Apocalipsis es algo de carácter más positivo. Así, pues, la explicación más coherente sería ver en esa piedrecita blanca el billete de entrada al banquete celeste, según se estilaba en las formas sociales de aquel tiempo.

El nombre nuevo escrito sobre la piedrecilla que nadie puede saber si no es el poseedor, puede interpretarse de tres maneras fundamentales: 1.ª En la literatura mágica egipcia el que sepa el nom-

---

[21] A. JANKOWSKI, *«Manna absconditum» (Ap 2,17) quonam sensu ad Eucharistiam referatur:* Collectanea Theologica (Warszawa) 29 (1958) 3-10.

[22] W. M. RAMSAY, *The White Stone and the «Gladiatorial Tessera»:* Expt 16 (1904-05) 558-561.

y sobre esta piedrecita habrá un nombre nuevo escrito, que nadie sabrá sino el que lo reciba'».

[18] Y el ángel de la iglesia que está en Tiatira escribe:

«Estas cosas dice el Hijo de Dios, el que tiene sus ojos como llama de fuego y sus pies semejantes al ámbar.

---

bre secreto de una persona tiene poder absoluto sobre ella. Aquí el que recibiera el nombre secreto de Jesús entallado, lograría poder sobre este, lo cual no tiene absolutamente ningún sentido en toda la doctrina del Apocalipsis y del NT. 2.ª Poner nombre nuevo indica dominio del que lo pone sobre el que lo recibe (Gén 1,28; 2,19-20; 32,29; Mt 16,18). Recibir un nombre nuevo significa un cambio de naturaleza, moral o social. Pero aquí el nombre nuevo de la piedrecilla no es el del que la recibe, porque no necesita de piedrecita entallada para recordar su nueva naturaleza. 3.ª Nombre nuevo equivaldría a «santo y seña», que se va renovando como señal de discriminación. Parece ser la explicación más aceptable, porque facilitaría totalmente al agraciado la entrada al banquete celeste.

El abstenerse de asistir a banquetes paganos y de comer los idolotitos, tan severamente prohibido en esta carta, queda recompensado por la admisión al banquete beatificante.

Tiatira. 2,18-29

La carta a Tiatira es la más larga de las siete. En realidad se trata de dos cartas superpuestas o entremezcladas. Una va dirigida a la funesta Jezabel; la otra, a la comunidad. En la parte correspondiente a la segunda falta la reprensión. A partir de ahora se invierten las dos constantes finales, y el proverbio pasa a último lugar. Dando por conocido lo común, nos detendremos solamente en lo diferencial.

18 *Tiatira.* Tiatira está a unos 70 kilómetros al sudeste de Pérgamo, entre los valles del Caico y del Hermo [22*]. Es la actual Akhisar, abierta en una llanura muy fértil, cosa rara en las ciudades antiguas. No aparecen ruinas, como si los edificios actuales las cubrieran. Tiatira fue ciudad lidia en la frontera misia. Fue fundada por los Seléucidas con soldados de Alejandro Magno y sus familias. El año 190 a. C. cayó bajo el poder romano. Era célebre por su comercio y, sobre todo, por sus hilaturas de lana y sus tenerías. Lidia, la vendedora de púrpura convertida por San Pablo, era de Tiatira (Act 16,4). La ciudad no tenía importancia militar, pero sus corporaciones obreras y sus asociaciones gremiales absorbían la vida comunal. Se consideró antiguamente a los tiatirenses como gente deshonrada [23]. Tenían erigidos un templo a Apolo, otro a Artemisa, y el famoso recinto o «peribolé del caldeo», de origen persa o judío, que era residencia de la sibila oriental Sambata (τὸ Σαμβαθεῖον). Carecían de templos a los emperadores. La vida religiosa pagana se centraba en cultos y banquetes idolátricos. La posición difícil de

[22*] I. Zizioulas, Θυάτειρα (ΚΔ): ThrèsEthEnk 6 (1965) 557-560.
[23] Plinio, *HN* 5,33.

[19] **'Sé tus obras; no sólo la caridad, y la fe, y el ministerio, sino también tu perseverancia. Y tus obras postreras son más considerables**

los cristianos estribaba entre el compromiso de cumplir con las obligaciones gremiales paganas y las exigencias de la vida cristiana. La cristiandad dejó de existir en el siglo II p. C. Tiatira fue centro de montanismo [24].

Son tres los títulos de Cristo. Primero se presenta simplemente como *Hijo de Dios.* Se trata de la filiación natural. Jesucristo tiene la naturaleza divina, la única e indivisible que le comunica el Padre. Sólo aquí en el Apocalipsis se afirma explícitamente esta trascendental verdad. Implícita o equivalentemente otras veces (por ejemplo: Ap 1,6; 2,27; 3,5.21; 14,1). Jesús lo dice de sí mismo en otras partes del NT (Mt 11,27; Lc 10,22). Pedro lo asegura de modo claro (Mt 16,16), y precisamente esta verdad fue la causa oficial de la condena a muerte de Jesús (Mt 26,63; Jn 19,7).

El segundo de los títulos que alega aquí Cristo es *tener los ojos como llama de fuego.* Hay una alusión intencionada a los rasgos de la visión inicial (Ap 1,14). Para entender esta expresión hay que tener presente la mentalidad de los antiguos. Creían que para una normal y perfecta visión se requería una luz emanada de los ojos, además de la luz exterior. Así lo asegura, por ejemplo, repetidamente San Agustín en sus obras. La aparición tiene una luz tan potente en los ojos, que no ve sólo lo ordinario, sino incluso el interior de las almas y los corazones, como se dirá en seguida, y así no se le escapa ningún pecado, por oculto que sea, y conoce el proceder vergonzoso de algunos de la comunidad tiatirense (v.23).

El tercer rasgo consiste en tener *los pies transparentes como el auricalco o ámbar.* Ya explicamos detenidamente esta expresión y su sentido (Ap 1,15). Baste indicar aquí que algunos creen que se trata de un metal durísimo, para simbolizar que Cristo quiebra a sus más fuertes enemigos como si pisoteara y triturara cerámica (v.27 sobre el Sal 2,9). Pero en este último versículo no se habla de los pies, sino del cetro de hierro. Además, cuando se dijo al principio (Ap 1, 15) que el personaje de la visión tenía los pies de auricalco, se tuvo mucho cuidado en precisar que eran como el metal líquido, transparente, resplandeciente y fluido de la fundición. En estas circunstancias, el metal no tiene consistencia. Por eso nos inclinamos a ver la luminosidad y transparencia del ámbar en los pies de Cristo. Se indicaría con esto que Jesucristo tiene una naturaleza espiritual que penetra lo más escondido del corazón humano, en perfecto paralelismo de sinonimia con el rasgo anterior.

19 La alabanza a la iglesia de Tiatira es espléndida por dos conceptos. Además de la fe, esperanza—aguante—, perseverancia, caridad y buenas obras tiene el *ministerio* (διακονίαν). Puede entenderse o de la acción pastoral o de la limosna; quizá de ambas a la vez; en todo caso, de una caridad eficiente para con los hombres, en especial para con los cristianos. La segunda razón es el avance y

[24] EPIFANIO, *Adversus haereses* 51,33.

que las primeras. [20] Sin embargo, tengo en contra de ti que dejas actuar a tu mujer Jezabel, la que se llama a sí misma profetisa, y enseña e induce erróneamente a mis siervos a fornicar y a comer lo sacrificado a los ídolos; [21] y le he concedido tiempo para que cambie de con-

---

progreso en las virtudes, sean en especie, sean en número, sean sobre todo en calidad. Le sucede a Tiatira lo contrario de Efeso, la cual va atrás en el camino del bien.

20 A más alabanza, más dura la reprensión por faltas reales. Pero sigue un doble mensaje: primero a un particular (v.20-23), luego a todos los restantes de la iglesia (v.24-25). En el primer mensaje hay doble culpabilidad: en la iglesia o su representante jerárquico, al permitir (ἀφεῖς) la presencia de un foco de corrupción moral, y luego en la causante del mal, que es la profetisa Jezabel. Muchos autores rechazan el pronombre posesivo y leen τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, que sería «a la dama Jezabel»; pero excelentes manuscritos (A, 046, numerosos minúsculos), lo mismo que varias versiones antiguas y comentaristas como Primasio y Andrés, lo admiten. Ha de leerse, pues, *tu mujer*. ¿De quién? ¿Del mismo obispo, en matrimonio legítimo; del asiarca, de la comunidad en sentido figurado? Es claro que este posesivo aumenta la culpabilidad del responsable.

La antigua cristiandad tuvo profetisas. Lo eran las cuatro hijas de Felipe (Act 21,9). Pero Jezabel lo afirma de sí misma y no lo es. Hay aquí otra irregularidad de lenguaje, frecuente en el Apocalipsis. La forma ἡ λέγουσα tendría que estar en acusativo por ser un apuesto de τὴν γυναῖκα. En cambio, está en nominativo. La maldad de la falsa profetisa está en hacerse pasar por genuina representante de la tradición apostólica (διδάσκει) no siéndolo, y en inducir a error a los cristianos, empujándolos a malas costumbres y a los cultos paganos.

¿Quién era esa Jezabel? Se trata, sin duda, de un nombre simbólico. Hay una alusión clara a la Jezabel del AT, de nación fenicia, esposa del rey Ajab. Fue acérrima propagadora de la idolatría. Se propuso paganizar el reino del norte, sustituyendo el culto de Yahvé por los cultos paganos. El castigo fue terrible. A más de morir ella de mala muerte, Jehú, el fundador de la nueva dinastía, mató cruentamente a sus hijos, aludiendo a las fornicaciones y hechicerías de su madre. Por fornicación se entiende, según el uso del AT, la idolatría (3 Re 16,31; 18,4; 19,2; 21; 4 Re 9,22.30-37). Algunos identifican la Jezabel de Tiatira con la sibila babilónica o egipcia, llamada Sambata, conocida por otras fuentes, la cual gozaba de un ascendiente social funesto. Pero la sibila no era cristiana. Se ha de tratar, pues, de una mujer concreta de gran ascendiente social, de la cual se desconocen otros pormenores [25].

21 Se le concede tiempo saludable de arrepentimiento. Aparece la misericordia y longanimidad de Dios, que, cuanto es de su parte, quiere que todos los hombres se salven y les da las gracias y auxilios suficientes para ello. Se repite tres veces el verbo «cambiar

[25] E. SCHÜRER, *Die Prophetin Isabel in Thyatira:* Theologische Abhandlungen (Freiburg i. B. 1892) 39-57.

ducta, y no quiere cambiar la conducta de su meretricio. [22] Mira, voy a arrojarla en un lecho; y a los que adulteran con ella, en una gran aflicción, si no cambiaren de conducta de las obras de ella; [23] y a los hijos de ella mataré con muerte "de peste". Y conocerán todas las iglesias que yo soy el que escudriña riñones y corazones; y os daré a cada uno según vuestras obras. [24] Mas a vosotros os digo, a los res-

---

de conducta» (v.21-22), cosa inusitada en el estilo de estas cartas. La causa del pecado y de sus justos castigos es el mal empleo de la libre voluntad del hombre.

22 El castigo no sólo es justo (muchas veces menos de lo merecido), con lo cual, por contraposición, aparece la gravedad de la culpa, sino que, conforme a una constante bíblica, está en la misma línea del pecado, al menos según la finura del pensamiento semítico en sentido figurado. Jezabel inducía por principio doctrinal a los cristianos de Tiatira a tenderse en el lecho de los banquetes sacrificales idolátricos, conforme al uso del tiempo, y al lecho del adulterio, en sentido real y traslaticio. Pues bien, va a suceder algo terrible (ἰδού), el Juez justísimo va a arrojarla (βάλλω con modalidad semítica) en un lecho. La frase hebrea *npl l-mškb*, «caer en un lecho» (Ex 21,18; 1 Mac 1,5; Jue 8,3), significa enfermar. El lecho con que se amenaza a Jezabel es de enfermedad, dolor y sufrimiento. A sus colaboradores se les promete una tribulación grande, que no se especifica; pero por el paralelismo ha de entenderse del mismo género corporal.

23 No se librarán los hijos de ella, como no se libraron los hijos de Ajab y la impía Jezabel (3 Re 21,21; 4 Re 10,7). Puede tratarse de hijos legítimos, ilegítimos o, más probablemente, de todos los que, siguiendo sus enseñanzas, mezclaban el cristianismo con doctrinas y procederes paganos. Ella era como una gran madre espiritual. La frase «mataré con muerte» (ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ) es un hebraísmo. La versión de los LXX traduce exactamente del mismo modo un pasaje hebreo donde la palabra «muerte» es propiamente «peste» *(dbr)* (Ez 33,27). La muerte de los hijos de Jezabel será colectiva, como si les hiriera una peste real o metafórica.

Este castigo será educativo, porque por él conocerán experimentalmente todas las iglesias que nada se pasa al Señor de ellas, Jesucristo. Con la palabra «riñones» se significa en la Biblia la sede de las emociones, afectos y sentimientos; por «corazones», la sede de los pensamientos, planes, voluntades, deseos. Con esta frase se indica como objeto al hombre interno integral, con sus proyectos, quereres y responsabilidades, sujeto a Jesucristo Dios, porque escudriñar el interior del hombre en otras partes de la Biblia se aplica a Dios (1 Tes 2,5; Rom 8,27). Tanto como se extendió bajo voz el escándalo se extenderá la fama del castigo.

Dios, supremo juez, dará a cada uno según sus obras, no según su sola fe.

24-25 Estos dos versículos forman el segundo mensaje a Tiatira. Van dirigidos a los otros cristianos no contaminados con la enseñanza falsa y perniciosa de Jezabel, a los que han conservado

tantes que estáis en Tiatira, cuantos no aceptan la enseñanza ésta, los que no han conocido las profundidades de Satán: cual se dice, no impongo sobre vosotros otro peso; [25] tan sólo el que tenéis, mantenedlo tenazmente hasta que yo viniere.

[26] Y el que venza y el que observe hasta el final las obras mías, a ése le daré poder sobre los étnicos gentiles, [27] y los destruirá con cetro de acero, como se trituran los objetos de cerámica. [28] Igual que yo lo

---

pura la tradición apostólica (διδαχήν), que se perpetúa en la jerarquía católica por asistencia especial de Cristo, que vela por la pureza de la fe como aparece por su intervención en estas cartas. Son los que no han reconocido como válidas ni han aceptado *las profundidades de Satán.* La mejor explicación de esta frase es la que ve una conversión retórica de lo que decían de sí los partidarios de Jezabel, para reprobárselo. San Pablo, al explicar el misterio de Cristo, que es la gran sabiduría de Dios y supera toda doctrina, por oculta y subida que sea, de este mundo, lo enseñaba a los perfectos o preparados en el camino de la fe contra la soberbia y vacía gnosis. Explicaba las profundidades de Dios (1 Cor 2,10), es decir, los misterios purísimos más profundos de nuestra religión. Como burda imitación de este proceder en sentido negativo, grupos de pretenciosos seudocristianos predicaban secretos de su invención que les llevaban a la emancipación de lo moral. Decían que para los perfectos, como ellos, todo era lícito. De ahí que radicalmente entrañara esta conducta una emancipación intelectual de la Iglesia. La doctrina de los gnósticos era conocida en la antigua tradición por el nombre τὰ βάθη, «las profundidades» [26]. Las palabras *las profundidades de Satán* suponen el falso fondo de «las profundidades de Dios» en boca del grupo errante, retuercen el sentido y dan su exactitud (Rom 11,30; Ef 3,18). Esto precisa más el sistema de Jezabel y los suyos. Eran errores doctrinales, con libertinaje moral, independencia de la jerarquía y ribetes de falso misticismo en la profetisa.

Las palabras *como dicen* (ὡς λέγουσιν) pueden aplicarse a lo anterior, que son *las profundidades de Satán,* o, mucho mejor, a lo siguiente. Como el grupo de Jezabel falsamente afirma, con ese prohibiros sus doctrinas no pongo sobre vosotros otro peso moral (βάρος) insoportable que no haya sido enseñado por los apóstoles. Más bien su conducta es degeneración y libertinaje. Vosotros guardad firmemente lo que habéis recibido de la tradición apostólica, en doctrina y moral, *hasta que yo venga,* es decir, hasta el fin del mundo, cuando Jesucristo triunfante vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Con el último apóstol se acabó toda la revelación.

26-28 En estos tres versículos se contiene la promesa escatológica, que es doble. Ante todo, hay una frase que afecta a la doble promesa. Contiene la persona a quien se dirige Jesucristo, *el que venza, el que guarde,* ambas formas en nominativo independiente que luego se subsumirá en dativo. La condición para recibir el

[26] IRENEO, *Adv. haer.* 2,22,1.3; HIPÓLITO, *Filosofúmena* 5,6; TERTULIANO, *Adv. Valentinum* 1, dice «*altum est*», «lo profundo».

tengo recibido de mi Padre, le daré también el astro matinal. 29 Quien tenga oídos, oiga qué dice el Espíritu a las iglesias'».

premio que se promete es cumplir las obras de Cristo *hasta el fin*, lo cual indica un plano escatológico. La primera promesa pide prestadas palabras al salmo 2, mesiánico. Este dice así en el texto masorético: «Te concederé a los gentiles como posesión tuya (v.8). Los regirás con vara de hierro, | como vasija de alfarero haráslos añicos (v.9)». Es la promesa que Dios, el Padre, hace al Mesías futuro. En el presente pasaje del Apocalipsis hay dos variantes. La primera pone: *Los pastorearás con cetro de acero*. Pero en el griego del Apocalipsis el verbo ποιμαίνειν tiene dos significados: apacentar y destruir (Ap 19,15; 12,5). El verbo *apacentar* hebreo *(rʿh)* significa también a veces destruir (Miq 5,5; Jer 6,3; 2,16; 22,22; Sal 80,14). Los LXX, en el salmo 2, leyeron *rʿh*, «apacentar», y tenían que leer *rʿʿ*, «quebrar», como hizo Símmaco [27]. Es mejor, pues, traducir la palabra ποιμαινεῖ (v.27) por destruir. La segunda variante afecta a la cerámica triturada. Mientras en el Salmo es el mismo Mesías quien la tritura, en el Apocalipsis el verbo es impersonal (Is 30,2; Jer 19,11). Es posible que esta promesa indique que los cristianos fieles a Cristo serán asesores en el juicio final (Mt 19,28; 1 Cor 6,2; Ap 20,4). En todo caso, el paganismo va al fracaso final más completo. La dignidad de los salvados sobre los condenados será absoluta.

La segunda promesa está contenida en el v.28. Leemos la primera parte separada de lo anterior y afectando a lo siguiente (cf. la construcción parecida en la promesa a Laodicea, Ap 3,21). Como Cristo lo tiene recibido de su Padre, así él entregará a los suyos el *astro matinal*. Varios autores, como Calmes, Charles y Wikenhauser, admiten que no se ha encontrado ninguna explicación satisfactoria a estas palabras. Allo ofrece diversísimas soluciones. Suele entenderse de la *estrella matutina* (Vg), es decir, del planeta Venus, citado en el VT (Sir 50,6). Pero no se ve por qué Cristo lo tiene y lo da. Sin embargo, el astro matinal τὸν ἀστῆρα τὸν πρωϊνόν puede entenderse también del sol, como el φωσφόρος de 2 Pe 1,19 y el *lucifer matutinus* del canto litúrgico *Exultet* de la vigilia pascual [28]. Así como, por oposición, el astro brillante de la noche es la Luna. Porque, siendo, en la concepción antigua, la luz independiente de los astros, el que de ellos sale resplandeciente por la mañana es el Sol (Gén 1,16-18). Esta suposición se convierte moralmente en certeza si se tiene en cuenta que en la visión inaugural se ha hablado de la luz de las lamparillas de aceite y de la majestad y gloria de Cristo, que era como la del sol en toda su potencia (Ap 1,16). Este rasgo ahora se subsume, como se hace con tantos otros. Por otra parte, parecen una copia o duplicado de este pasaje del Apocalipsis, las palabras de Mateo en que claramente alude al sol como don de triunfo escatológico y despierta el interés inquisitivo: «Entonces los justos resplandecerán como el sol

[27] CHARLES, 1,75-76.
[28] OVIDIO, *Metam.* 15,789.

3 [1] **Y al ángel de la iglesia que está en Sardes, escribe:**
«Estas cosas dice el que tiene los siete espíritus de Dios y los siete pabilos encendidos:
'Sé tus obras, que tienes de nombre que vives, y estás muerto.

---

en el reino de su Padre. Quien tenga oídos para oír, oiga» (Mt 13,43). Pero, además, en Tiatira se daba solemnemente culto al Sol entre los paganos. Cristo promete que lo que los paganos creen ser un dios, lo ofrecerá como baja criatura a sus fieles. Con este don escatológico se indican las dotes del cuerpo glorioso resucitado.

CAPITULO 3

Sardes. 3,1-6

1 *Sardes.* A unos 55 kilómetros al sudeste de Tiatira está emplazada la ciudad de Sardes, acopio de ruinas más o menos informes. Su acrópolis se levanta unos 400 metros sobre la llanura, en un saliente del monte Tmolo, sobre cuyas estribaciones estaba situada la antigua ciudad. Desde aquella altura se domina perfectamente el valle del Hermo. El lugar es un nudo natural de muchos caminos, y esa situación influyó en la historia local. Sardes fue capital del reino lidio, muy próspera bajo Creso (560 a.C.). Después de la conquista persa fluyeron sobre ella tres siglos de oscuridad. Bajo Roma fue algo más importante, dentro de su caído esplendor. El año 17 después de Jesucristo, un terremoto la destruyó casi totalmente. Unos diez años después estaba nuevamente reconstruida, gracias sobre todo a la generosidad de Tiberio [1]. Estrabón, que la visitó, la llama ciudad grande [2]. Predominó el culto a Cibeles. Sus habitantes se dedicaban a la industria de la lana y a la tintorería. Tenían fama de licenciosos e inmorales [3].

La carta a Sardes es la más increpatoria de las siete. La iglesia se encontraba con grandes dificultades y estaba en una decadencia espiritual y moral lamentable. Sin embargo, quedaba un núcleo selecto y bueno.

Cristo se aplica dos títulos simbólicos y apropiados al mensaje, que en parte son elementos de la forma plástica en que se aparece. Es *el que tiene los siete espíritus de Dios.* Por el contexto y los datos de la visión parece ha de entenderse del soplo material con que puede apagar las lucecillas o ángeles de las lámparas del candilero. El apuesto *de Dios* puede considerarse como un superlativo hebraizante (Sal 80,11; 2 Cor 11,2), y significa potentísimo, al cual nada se escapa o deja de ceder. Consiguientemente, simbolizan, en

[1] Tácito, *Anales* 2,47; 4,55.
[2] *Geografía* 625.
[3] Herodoto, 1,55; Esquilo, *Los persas* 45. Bibliografía sobre Sardes: H. Butler, *Sardis* (Princeton 1922-30); G. Hanfmann, *Sardis:* Illustrated London News 234 (1959) 924; BASOR 154 (1959) 5-35. L. Fillion: DB 5,1484; S. E. Johnson, *Christianity in Sardis:* Studies in honor of H. R. Willoughby (Chicago 1961) 160. Las campañas arqueológicas de Sardes han sido: 1.ª 1958; 2.ª 1959; 3.ª 1960, por un nutrido equipo de científicos norteamericanos bajo la dirección de G. M. A. Hanfmann.

[2] Vuélvete despabilado y refuerza los cabos que están a punto de morir. Porque no he hallado hasta ahora las obras tuyas completas delante de mi Dios. [3] De consiguiente, considera cómo tienes recibido y escuchaste, y eso obsérvalo y cambia de conducta. Si, pues, no estuvieres despabilado, vendré como ladrón y no conocerás de cierto a qué hora vendré sobre ti. [4] Sin embargo, tienes unos pocos nombres en Sardes que no han manchado sus vestidos, y andarán conmigo de blanco por ser dignos.

---

el fondo, al Espíritu Santo, que procede de Jesucristo como el soplo de su boca (Jn 20,22). Los siete pabilos encendidos que tiene en su mano están a punto para sustituir a las llamitas de las iglesias que se hayan de apagar, como se dirá en seguida.

La reprensión encierra una más severa condenación que las de las otras cartas. Las obras del ángel de Sardes no son buenas. Lleva nombre que indica que vive (ὅτι ζῇς), con lo cual se ofrece probablemente, con un juego de palabras, el nombre real del obispo, que podría ser *Zósimo*, «el que vive», pero que en realidad está muerto con la muerte del pecado.

2 La exhortación juega con las mismas imágenes. Le dice Jesús que se vuelva vigilante o despierto como se aviva un pabilo de lámpara y que refuerce o avive los cabos de torcida que están a punto de apagarse o morir. El aoristo griego indica una muerte definitiva. Se trata no sólo de personas, sino de instituciones. La entera comunidad necesita una sólida reconstrucción.

3 Reconsidere, pues, la iglesia de Sardes con qué fervor recibió el evangelio de Cristo que todavía mantiene y cómo lo llevó a la práctica, obedeciendo sus preceptos. Que vuelva a lo mismo cambiando de proceder. El castigo temporal no se hará esperar, caso de resultado negativo. Si no estuviere en vela, como la lucecita perpetua del pabilo, símbolo del buen ser espiritual, Cristo irá en el momento menos pensado, como sucede con un ladrón si se descuidan confiados los propietarios. La imagen de la inseguridad tomada de la venida del ladrón es frecuente en el NT (Mt 24,43ss; Lc 12,39ss; Mc 13,35; 1 Tes 5,2; 2 Pe 3,10). Ramsay propone una aclaración sugerente. Dos veces en la historia, en tiempo de Creso (549 a.C.) y en tiempo de Antíoco el Grande (218 a.C.), la ciudad fue tomada por sorpresa[3*]. A eso aludirían las palabras del mensaje.

4 Queda, sin embargo, un grupo selecto de buenos cristianos. El sentido bíblico de «nombre» suele ser «persona» (Act 1,15). Pero el hebreo *šemôt* sugiere personas conocidas por su nombre particular (Núm 1,2.20; 3,40.43). Estos selectos no mancharon sus vestiduras con *porneia* o idolatría. Los paganos no permitían tomar parte en los cultos suyos a quien llevara los vestidos sucios. Con más razón Cristo, porque sube al sentido moral. La promesa de este versículo puede tomarse con alcance escatológico, en cuanto estos selectos fieles formarán parte del séquito de Cristo. También podría tomarse en inversión verbal, al estilo semítico, y el futuro

[3*] POLIBIO, 5,77; 7,15.

[5] El que venza, ése será cubierto con vestidos blancos, y no raeré ciertamente su nombre del libro de la vida, sino que proclamaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles.
[6] Quien tenga oídos, oiga qué dice el Espíritu a las iglesias'».
[7] Y al ángel de la iglesia que está en Filadelfia, escribe:

---

entonces se convierte en presente. Se afirmaría exactamente lo mismo que en la primera parte de este versículo, pero ahora en sentido positivo. Siguen verdaderamente a Cristo en su conducta ejemplar.

En el mundo pagano del Asia Menor, como en todo el área griega, fue corriente ofrecer espléndidos y variados vestidos a las divinidades como don votivo[3**]. Gracias a una inscripción, hallada por los austríacos en las excavaciones de Efeso, se sabe que se condenó a muerte a cuarenta y cinco habitantes de Sardes por haber maltratado, a causa de rivalidades religiosas, a unos embajadores de Artemisa efesina que llevaban una ofrenda de vestidos a la estatua de la diosa que se veneraba en un templo de Sardes [3***]. Lo que los paganos ofrecían a sus ídolos, Cristo lo promete superadamente a sus servidores.

5 Promesa escatológica. Se toma pie de los «nombres» concretos que han sido fieles y de los vestidos blancos temporales, para pasar al premio eterno. Los vestidos blancos son el cuerpo espiritualizado en la resurrección de vida. Tanto los nombres fieles como aquellos que tienen nombre de vida y están muertos, si se convierten podrán quedar en el *libro de la vida*. En el AT, el libro de la vida era el registro de los ciudadanos del pueblo de Israel, sociedad teocrática (Ex 32,32; Sal 69,28). Tener el nombre escrito en él daba derecho a participar en las prosperidades temporales y mesiánicas del pueblo de Dios (Is 4,3). No estar escrito, era lo mismo que quedar excluido. Luego pasó a significar el derecho a la participación en los bienes escatológicos (Dan 12,1). Este es el sentido claro en el NT (Flp 4,3; Lc 10,20; Heb 13,23) [4]. La confesión o proclamación es sinónimo de reconocer como suyo. Cristo lo hace con suprema eficacia ante la asamblea más decisiva de los tiempos.

6 El mismo proverbio de siempre para mover el interés de todos los cristianos a entender las palabras de Cristo y sacar buenas consecuencias para su conducta religiosa es el broche de este mensaje (2,7).

Filadelfia. 3,7-13

7 *Filadelfia*. A unos 45 kilómetros al sudeste de Sardes está Filadelfia, en una región volcánica muy fértil. Queda en la parte sur del valle del Cogamis, afluente del Hermo. Es pequeña y está colocada sobre un montículo triple. El llano estaba habitado. Fue

[3**] HOMERO, *Ilíada* 6,269-278; PLATÓN, *Leyes* 12,956a; ESQUILO, *Siete contra Tebas* 101-102; ARISTÓFANES, *Las Aves* 826; PAUSANIAS 2,11,6; 3,16,2; 5,16,2; 8,5,3.

[3***] F. SOKOLOWSKI, *A new testimony on the cult of Artemis of Ephesus:* HTR 58 (1965) 427-431.

[4] J. BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien* 1,497.190ss.

«Estas cosas dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y nadie podrá cerrar, el que cierra y nadie podrá abrir:

[8] 'Sé tus obras. Mira, he dejado delante de ti una puerta abierta, que nadie puede cerrar; puesto que poquita fuerza tienes y has guardado mi palabra y no has negado mi nombre. [9] Mira, voy a concederte parte de la sinagoga de Satanás, de los que dicen de sí mismos ser judíos y no lo son, sino que mienten. Mira, en ellos haré de suerte que vendrán y se prosternarán delante de tus pies, para que conozcan

---

fundada por Atalo II Filadelfo, que le dio su nombre (159-138 a.C.). Caracalla le concedió neocorato. Fue destruida asimismo por el terremoto del año 17 p.C. Mandó reconstruirla Tiberio, dando toda clase de facilidades. Se distinguía por el culto pagano a Dionisio. La comunidad cristiana era buena, y en tiempo de Ignacio gozaba de gran reputación [5]. La ciudad albergaba a un poderoso grupo de judíos.

Es una carta espléndida. No tiene reprensión de ninguna clase. En cambio, hay en ella una sobreabundancia de promesas y de recompensas. Los cristianos eran pocos y de baja condición social (v.8.10).

Cristo, como siempre, antepone sus títulos. Aquí son tres. El primero es *Santo*, propio de Dios, y equivale a Yahvé. El segundo es *verdadero* (ὁ ἀληθινός), auténtico, genuino. Aquí implica constancia en las promesas viejotestamentarias que desembocan en la Iglesia, sucesora de la Sinagoga. La obra de Dios es verdadera. El que va contra ella es falsario. El tercer título es *el que tiene la llave de la casa de David*. Hay una alusión al VT. Como Eliakim llevaba las «llaves de David» en la corte de Ezequías, así Cristo en el reino de Dios. Es un título mesiánico. La casa de David es el reino de Dios. Cristo tiene completa autoridad en admitir o excluir de la ciudad de David, la nueva Jerusalén, la Iglesia. Los tres son títulos que el personaje de la visión inicial no había tomado al principio. Los tres títulos, *Yahvé, constante en las promesas, dueño de la casa de David*, que asume Cristo, están puestos para fundamentar lo que se va a decir en los versículos 8-9 acerca de los judíos.

8-9 Contienen la primera magnífica promesa temporal. Está dividida en tres partes, todas ellas encabezadas por una admiración de excelencia (ἰδού). La primera podría entenderse más en general de los paganos, pero es más coherente aplicarlas todas a los judíos de modo primario. Una *puerta abierta* significa una oportunidad de predicar con fruto el Evangelio, que se dan circunstancias propicias para que el esfuerzo misionero sea eficaz. La frase *porque tienes poca fuerza* puede ir con lo anterior, de suerte que Jesús asegura la puerta abierta aunque la iglesia de Tiatira no tenga suficiente fuerza, o bien puede ir con lo siguiente, y entonces sería *porque, aunque tienes poca fuerza, no sólo has guardado mi palabra, sino que*

[5] W. RAMSAY, *Historical Geography of Asia Minor* (London 1890) 121; V. TSHERIKOWER, *Die hellenist. Städtengründungen von Alexander d. Gr. bis auf die Romerzeit* (Lipsias 1927) 179ss; L. FILLION, *Philadelphia*: DB 5,261.

que yo te amo. [10] Puesto que guardaste mi palabra de perseverancia, también yo te guardaré de la hora de la prueba, que está a punto de venir sobre la ecumene toda, para probar a los que habitan sobre el orbe. [11] Vengo pronto. Mantén tenazmente lo que tienes, para que nadie te quite la corona.

[12] Al que venza lo haré columna del santuario de mi Dios, de

---

no has renegado de mi nombre. Puede ir también con la forma verbal *sé,* ya que casi siempre va seguido de ὅτι[5*].

Se promete a Filadelfia la conversión de los judíos de la ciudad. Ellos se llaman a sí mismos *sinagoga de Yahvé (qhl Yhwh,* Núm 16,3; 20,4), pero no dicen verdad, porque el que actúa contra Cristo y su obra, que es la Iglesia, va contra Yahvé y hace causa común con Satanás, el enemigo por antonomasia de Cristo. Las palabras que siguen contienen una clara alusión a la profecía de Isaías (Is 60,14; 45,14; 49,23). Los judíos, por ser pueblo de Dios, tenían que esperar el homenaje de los gentiles. Pues bien, ese homenaje lo recibirán ahora los cristianos, que son el nuevo Israel de Dios. Los acatarán los judíos por haberles precedido a ellos mismos en la fe. Su homenaje será a la mayor edad de los cristianos y al amor de Cristo.

10 Este versículo contiene la segunda promesa temporal a los filadelfos. Estos han guardado cuidadosamente *la palabra de perseverancia* de Jesús, es decir, su evangelio, observado perseverantemente a pesar de las dificultades. Podría entenderse también, no ya la palabra de esperanza predicada por Jesús, sino la palabra de su perseverancia, es decir, el evangelio vivido ejemplarmente por Cristo. Es mejor el primer sentido. Cristo les guardará de las pruebas que han de venir, que son las plagas que se anunciarán en el decurso del libro. Por lo menos se ha de entender de una ayuda espiritual eficaz que les haga vencer a Satanás. En lo restante del Apocalipsis, cuando se habla de *los habitantes de la tierra,* se entienden los hostiles a Cristo, por tanto los no cristianos (6,10; 8,13; 11,10; 13,8.12.14; 17,2.8). La prueba es castigo y aflicción. Si se entiende en sentido más general de probar la reciedumbre de la fe por medio de grandes tribulaciones, parece que se prometería a los de Filadelfia quedar libres, por constar de su bondad.

11 Exhortación. Se trata de la segunda venida de Cristo, que siempre está próxima para cada individuo realmente, para la comunidad también en cuanto ha de guardar intacto el depósito de la fe. Por otra parte, la iglesia de Filadelfia sólo merece alabanzas. Que guarde siempre la conducta que ahora lleva; lo contrario sería perder neciamente un galardón que se posee. No parece que se trate de que otra comunidad arrebate la corona de Filadelfia, sino simplemente de perder lo que se tiene. Cada comunidad debe guardar, pues, tenazmente su sana herencia espiritual apostólica.

12 Premio escatológico prometido. Será convertir al fiel perseverante en columna del templo de Dios. Puede entenderse esto

[5*] E. Lövestam, *Apok. 3:8b:* Svensk Exegetisk Arsbok 30 (1965) 91-101.

suerte que no quede fuera jamás, y le inscribiré encima el nombre de mi Dios y el nombre de la ciudad de mi Dios, de la nueva Jerusalén, la que va a bajar del cielo procedente de mi Dios, y el nombre

---

de varias maneras. 1.ª Era frecuente levantar estelas a los vencedores alrededor de un templo pagano, o bien las levantaban los devotos o servían de piedra sepulcral. En muchas había sólo el nombre de aquel a quien estaban dedicadas[6]. Pero esto no eran propiamente columnas de un templo. 2.ª Era uso frecuente entre los sacerdotes del culto imperial levantarse una estatua con su nombre, el nombre de su padre, el lugar de nacimiento y los años de servicio. Tampoco se trata de columnas. 3.ª En recuerdo de algún hecho importante o de alguna persona victoriosa se erigían altas columnas monumentales, de las cuales quedan aún hoy algunas en Roma. Estas columnas aisladas no tienen ninguna relación con el templo. 4.ª De donde la mejor explicación está en considerar la plasticidad de la metáfora como el majestuoso templo dedicado a Yahvé, a modo del de Jerusalén, que tenía varios pórticos y numerosísimas columnas (3 Re 7,6). Aquí se habla de lo más sagrado (ἐν τῷ ναῷ), como del santuario, que está en más estrecha unión con la Divinidad. Es frecuente en el NT la imagen de los cristianos que forman el templo de Dios (cf. Ef 2,21). El que haya sido fiel hasta el fin será una fortísima y elegante columna perpetua del templo celeste (7,15; 11,19; 14,15.17; 15,5.6.8; 16,1.17), en oposición al terrestre, que es la Iglesia, de la cual ya fue elemento (Ap 11,1s). El nombre entallado de consagración perpetua será triple: el de Dios el Padre, el de la nueva Jerusalén celeste y el de Cristo. Este último puede entenderse de dos maneras. 1) El nombre propio de Cristo, nuevo y desconocido. Pero es raro que, según el orden de dignidad, se anteponga el de la Iglesia triunfante, esposa, al de Cristo, esposo. 2) De ahí es mejor que se trate de un nombre nuevo que Cristo da al agraciado. Las dos señeras columnas que estaban junto al santuario del templo de Jerusalén tenían por nombre, una Yakín, es decir, «Yahvé da (y ha dado) estabilidad»; la otra Bóaz, «Yahvé da (ha dado) fuerza». De modo parecido, Cristo pondrá un nombre a cada uno de los suyos. De donde Jesús se equipara con Yahvé. Es sugerente considerar que Filadelfia tuvo distintos nombres. Primero, la ciudad del rey de Pérgamo se llamó Filadelfia, de su constructor; segundo, recibió el nombre de Neocesarea en honor de Tiberio; tercero, el de Flavia en honor de Vespasiano. Cristo da a los suyos un nombre glorioso y definitivo[6*].

[6] Ignacio, *Ad Philadelphos* 6,1.

[6*] Las columnas de los templos antiguos, en el Próximo Oriente, tenían a veces nombres incisos, cf. A. Jamme, *An Archaic South-Arabian Inscription in Vertical Columns:* BASOR 137 (1955) 32-38; W. F. Albright: BASOR 138 (1955) 50. Cada una de las columnas de los propileos del gran templo de Sirwah (s.III a.C.) tiene grabado un nombre propio. Una de ellas lleva *knt (kawnat)*, «estabilidad», del radical *kwn*, del cual deriva también el nombre *yakin*, que Salomón dio a una de las columnas de bronce levantadas en el pórtico del templo (3 Re 7,21), J. Pirenne, *Paléographie des inscriptions sud-arabes*, t.1 (Bruselas 1956); Id., *Le rinceau dans l'évolution de l'art sud-arabe:* Syria 34 (1957) 104-110.118; Id., *Notes d'archéologie sud-arabe:* Syria 37 (1960). Cf. EBG 2,33.

mío nuevo. [13] **Quien tenga oídos, oiga qué dice el Espíritu a las iglesias'».**

[14] **Y al ángel de la iglesia que está en Laodicea, escribe:**

«Estas cosas dice el Amén, el Testigo fiel y veraz, el Principio de la creación de Dios:

---

13 Como siempre, el proverbio tiende a suscitar el interés de los cristianos hacia el contenido de este mensaje de salud (2,7).

Laodicea. 3,14-22

14 *Laodicea.* A unos 65 kilómetros de Filadelfia, junto al Lico en su confluencia con el Meandro, estaba la ciudad de Laodicea. Se llegaron a contar hasta seis Laodiceas helenísticas. Esta se hallaba a unos seis kilómetros al sur de Hierápolis y unos 10 al oeste de Colosas. Sus ruinas están cerca de la actual Denizli y de Honaz (Colosas), dentro del campo visual de las imponentes ruinas de Hierápolis [7]. El emplazamiento era magnífico para las rutas terrestres de la antigüedad. Tres vías principales se encontraban allí. Del noroeste venía una por Tróade, Sardes y Filadelfia; por el nordeste bajaba la que llegaba de Dorilea y del norte de Frigia; hacia el sudeste partía la que llevaba a Atalia, Perge y Siria. La ciudad fue fundada por Antíoco II (261-246 a.C.), que le dio el nombre de su mujer *Laodicea.* La urbe fue centro comercial y administrativo en época romana. Tuvo grandes bienhechores cívicos [8]. Fue sacudida por terremotos destructores del 60 al 61 p.C., y para su reconstrucción se le concedió exención de impuestos [9]. Tres notas distinguían la vida ciudadana de Laodicea: las fructuosas transacciones bancarias, de donde le venía una gran opulencia; la industria de los tejidos y de las alfombras de lana negra, y el ser sede de una famosa escuela de medicina, en la que sobresalieron Zeuxis y Alejandro Filetes. Estas tres características afloran en el mensaje del Apocalipsis. La iglesia local fue fundada probablemente por Epafras de Colosas.

La carta es severa, pero están en ella admirablemente mezcladas la energía con la fina ironía y una delicada ternura. Ninguna de las seis restantes cartas del Apocalipsis tienen semejanzas con los escritos paulinos en el vocabulario y en la forma; ésta sí, especialmente por el vocabulario y el argumento. La afinidad puede venir del espíritu de la carta a los Laodicenses de San Pablo o, mejor, de las condiciones objetivas a que se ha de hacer frente. Si una de las cartas del Apocalipsis fuera dirigida a los corintios, tendría indudables semejanzas con los escritos homónimos paulinos [10].

[7] W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford 1895) I 1-83.342ss; II 512ss.542ss.785ss; E. BEURLIER, *Laodicée:* DB 4,86; RUGE, *Laodikea:* PW 12,722ss; K. HUMANN, *Altertümer von Hierapolis* (Berlín 1898); P. DEVAMBEZ, *Laodicée du Lykos:* BibTerS 81 (1966) 4-11; R. LACONTE, *Laodicée, porte de la Syrie:* BibTerS 81 (1966) 12-16.

[8] ESTRABÓN, 578.

[9] TÁCITO, *Anales* 14,27.

[10] Ofrece consideraciones sobre esta carta A. EHRHARDT, *Das Sendschreiben nach Laodizea:* EvTh 17 (1957) 431-445.

[15] 'Sé tus obras, que no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! [16] Así, puesto que eres tibio, y no eres ni frío ni caliente,

---

Cristo, como siempre, declara al comienzo los títulos que han de justificar sus cargos y sabias exigencias en el cuerpo del mensaje. Aquí estos títulos son tres. Ante todo Jesús es el *Amén*, con clara alusión al pasaje isayano en que se llama a Yahvé *'elôhê(y) 'amên* (Is 66,16), es decir, «Dios firme», fiel, veraz, garante divino de lo que es verdadero. Como siempre, va aplicado con toda verdad un nombre exclusivo de Yahvé a Jesús [10*]. El segundo título que se adjudica a Jesucristo es el de ser *testigo* (ὁ μάρτυς) de la revelación y la verdad religiosa, *fiel y veraz*, que dice lo que sabe y sabe lo que dice. El tercer título es ser *principio de la creación de Dios*. Esta expresión puede tomarse principalmente en dos sentidos: 1) Jesucristo en la creación fue principio creador de todas las cosas. 2) El es lo primero y principal de todo lo creado, por excelencia; es el heredero o primogénito de toda criatura. Pero nos parece que ninguno de estos dos sentidos cuadra con él contexto. En la Biblia, especialmente en el NT, se contrapone frecuentemente lo visto, oído y enseñado *al principio*, como genuino y exacto, a lo que más tarde novadores quisieron meter en la Iglesia, siendo falso y ajeno a la verdadera enseñanza primitiva. Jesús no sólo da la doctrina genuina del principio de la constitución de la Iglesia, sino que él es el mismo principio o fuente de donde dimana, con mayor razón si es el principio con el Padre y el Espíritu Santo de la creación entera, y por razón especial por ser principio de la creación de la Iglesia. Estos tres títulos preparan la fuerte reprensión contra los laodicenos, que pecaban de autosuficiencia religiosa errada.

15-16 El mal estado de la iglesia se compara ante todo a algo expresivo. Luego se bajará a puntos particulares. Es posible que Laodicea recibiera el agua por conductos que la traían de sitio más lejano. Colosas y Hierápolis parece tenían fuentes termales calientes. No hay nada más mareante que el agua termal, fuertemente mineral, tibia. Se ha de beber a la salida de fuente o muy fría. Por ejemplo, en Caldas de Malavella (Gerona) sale el agua a 60 grados, y tibia no es agradable. Otros autores niegan que se pruebe esa explicación, que es sugestiva y no puede llamarse del todo infundada. Lo cierto es que se pretenden subrayar las náuseas provocadas por un agua tibia. Alonso ha estudiado detenidamente el sentido que se ha de dar a *tibieza* en este pasaje. Después de un pormenorizado análisis de la historia de la exégesis viene a concluir, aportando además razones intrínsecas, que se trata del *pecado mortal*, no del venial [11].

[10*] L. H. Silberman, *Farewell to* ὁ ἀμήν. *A Note on Rev* 3,14: JBLit 82 (1963) 213-215, lo relaciona con el *'amón* de Prov 8,30, que interpreta por «consejero en la creación».

[11] J. Alonso, *El sentido de tibieza en la recriminación a la iglesia de Laodicea*: MisC 19 (1953) 121-130; *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea* (Comillas 1955) 94; J. B. Bauer, *Salvator nihil medium amat (Ap 3,15; Mt 25,29; Heb 4,12)*: VD 34 (1956) 352-355; M. J. S. Rudwick, E. M. B. Green, *The Laodicean Lukewarmness*: ExpT 69 (1957-58) 176-178.

estoy a punto de vomitarte por mi boca. [17] Ya que dices que «Rico soy», y «Me he enriquecido y de nada tengo necesidad», y no sabes que tú eres el desdichado y el miserable que está pobre, ciego y desnudo, [18] «por eso» te aconsejo adquieras precisamente de mí oro refinado al fuego para que te enriquezcas, y vestidos cándidos para que te cubras y no se vea la vergüenza de tu desnudez, y colirio para ungir tus ojos a fin de que veas. [19] Yo, a cuantos amo, reprendo y castigo; ve, pues, reaccionando favorablemente y cambia de conducta.

17-18 Tres cargos presenta Jesús, ya más en concreto, contra la iglesia de Laodicea, y a la vez da posibilidades de curación, ofreciendo el remedio a los males. El primer cargo es que la comunidad de Laodicea cree que el valor de una iglesia se ha de medir por su riqueza material, y la suya, que es grandísima, es fruto de sus transacciones. A esto opone enérgicamente el que sabe calibrar la verdad de las cosas según los principios de la revelación que lo verdadero es todo lo contrario. Ellos, opulentos materiales, son en realidad pobres. El remedio está en que compren oro refinado de genuina riqueza al mismo Cristo Jesús. Este oro es un don espiritual que Cristo da a sus seguidores, en virtud del cual quedan constituidos ricos sobre toda cosa (1 Pe 1,7; Sal 18,31; 66,10; Prov 30,5; Col 1,27). No es necesario insistir en que se trata de la gracia santificante. Los vestidos blancos se dicen en oposición a las espléndidas y valiosísimas telas negras u oscuras de los laodicenses. El blanco es símbolo de la gracia, que cubre resplandecientemente la miseria de la naturaleza humana caída. El colirio era un compuesto de varios ingredientes que se empleaba para curar los males de los ojos. Se alude aquí a los famosos polvos frigios de la escuela médica de Laodicea [12]. Estos polvos en pomadas o aceites se han de instilar en los ojos, o bien ungirlos (ἐγχρῖσαι). Con esto se nos da la última razón del mal estado espiritual de la iglesia laodicense. Su estado total se cifra en tres palabras: *pobre*, *desnudo* y *ciego*. Su razón última, el engreimiento espiritual, que le da ilusión de suficiencia, a lo cual sigue un conjunto de malos procederes. El remedio es el resultado de la unción espiritual: darse cuenta del mal estado en que está, conocerse a sí mismo y, por contraste, apreciar, desear y adquirir las riquezas de Cristo (Col 1,27; 2,3).

19 Sigue una advertencia reveladora. La severidad de la admonición es señal del amor de Cristo. La frase está tomada de los Sapienciales. «Pues Yahvé reprende a quien ama y aflige al hijo que le es querido» (Prov 3,12) [13]. Pero aquí el verbo amar (ἀγαπᾷ LXX) es φιλεῖν, que implica más sentimiento y pasión. Se emplea deliberadamente un verbo que entraña contenido emocional. Ese

[12] Además de algunos testimonios del rabinismo, hablan Horacio, *Sat.* 1,5.30 ;Juvenal, 6,579; Celso, 6,7; 7,74.

[13] El original hebreo dice *ywkyḥ* y *k-'b* («reprende» y «como un padre»). En la última palabra, la lección está, sin duda, corrompida. En Ap 3,17 se restituye magníficamente el paralelismo conceptual hebreo postulado por el versillo. Pero, dejando aparte la última palabra hebrea, que no hace al caso, se escogen dos lecciones de la traducción griega del VT: παιδεύει de los LXX y la variante ἐλέγχει que lee B. Los LXX en el segundo hemistiquio de este versículo traducen *k'b* por μαστιγοῖ, castiga.

[20] **Mira, estoy en pie junto a la puerta y llamo. Si alguien oyere mi voz y abriere la puerta, entonces entraría en su casa y cenaría con él y él conmigo.**

[21] **El que venza, a ése le concederé sentarse conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono.**

[22] **Quien tenga oídos, oiga qué dice el Espíritu a las iglesias'».**

---

amor no es cruel en la educación, corrección o castigo, sino severo para bien del educando (Heb 12,5-11).

En la exhortación se dice que el cristiano sea ardiente, entre en santo celo o ardor, donde se juega con la palabra ζεστός, hirviente, caliente, de antes (v.15-16). Ha de ser una cualidad permanente del cristiano (ζήλευε), que evitará la tibieza mortal.

20 Desconocemos el motivo inmediato de esta imagen magnífica del banquete y la amistad. Tal vez se juega con alguna peculiaridad de la iglesia laodicense. La comparación en sí es clara. Jesucristo se presenta como peregrino y apelando a la hospitalidad, tan desarrollada en Oriente y en los países helénicos, quiere llegar a la amistad más sólida, como en Emaús (Lc 24,13-35). Hay reminiscencias de otros pasajes bíblicos, como el del llamar del esposo en el Cantar de los Cantares (Cant 5,2); y, más por semejanza de ambiente y afinidad de doctrina que por verdadero paralelismo, de otros en el NT (Mc 13,29 = Mt 24,33; Lc 12,36; 22,29; Sant 5,9). Creo que dan el verdadero sentido de este pasaje las palabras de Jesús cuando afirma que el que le ama y cumple sus mandamientos recibirá en su mansión al mismo Jesucristo y al Padre (Jn 14,23). Oír la voz de Cristo es obedecer a Cristo. Por eso creemos que no se trata de una promesa escatológica, sino de un don que prepara los dones escatológicos. La cena con Cristo es símbolo de los dones mesiánicos que Cristo da a los que quiere y a los que le quieren en este mundo.

21 Premio escatológico. Cristo comparte con los suyos, igual que en otras promesas anteriores (Ap 2,28), lo que él, *testigo fiel*, tiene recibido en recompensa del Padre. No se trata primariamente de los tronos o cátedras del juicio, sino de tronos de honor. Es lo mismo que decir que Cristo hará a los suyos participantes de la naturaleza divina en el modo de la gloria eterna. Tal vez se aluda a los mártires (fieles) que se sientan con Cristo en el reino de los mil años (Ap 20,4).

22 Como siempre, el proverbio que despierta la atención y la inquisición saludable de los cristianos concluye ese maravilloso mensaje, broche de las siete cartas (2,7).

CAPITULO 4

Los siete sellos. 4,1-7,17

Hasta ahora, en el primer septenario del Apocalipsis, han ido avisos pastorales a las iglesias, en íntima relación con un futuro próximo y remoto. A partir de ahora empiezan, en la descripción

4 [1] Después de estas cosas vi «en visión». Y he aquí una puerta que estaba abierta en el cielo, y la voz primera que había oído como de megáfono que hablara conmigo, que decía: «Sube acá y te mostraré

del vidente Juan, las cosas futuras. El segundo septenario de los Siete Sellos abarca desde 4,1 a 8,1, y consta de una doble visión preámbula, seis sellos y dos intervalos, inmediatamente antes de la abertura del séptimo sello, con que termina.

Visión preámbula de la Divina Majestad. Dios creador. 4,1-11

En este capítulo se habla de Dios creador. En el siguiente, de Dios redentor. Propiamente los dos capítulos 4-5 contienen la descripción del escenario desde donde Dios Creador y el Cordero redentor dominan los acontecimientos futuros de la historia de la Iglesia. Se consigue este encuadramiento con una visión grandiosa, en que se describe el teatro de la revelación, que es el cielo, morada de Dios. La sobriedad de estilo es prueba a favor de una visión auténtica. No se inspira en su hablar el autor en los exuberantes apócrifos, sino en los profetas viejotestamentarios. El estilo se vuelve más llano. Se trasluce plenamente la forma hebrea, primero en la profusión de la partícula conjuntiva καί, que es el multiforme *we* hebreo, sin el cual es imposible construir una oración, y con su omnipresencia gramatical desempeña múltiples oficios. Las oraciones son cortas y paratácticas. El orden es siempre el mismo: partícula *y*, verbo, sujeto, complementos. Empiezan a multiplicarse las malas concordancias griegas y a alterarse la sintaxis con solecismos [1].

1 Después de las cosas que vio Juan en el primer septenario, tiene nuevas visiones. La forma verbal *vi* (εἶδον) implica casi siempre algo nuevo *en visión*. Quiere decir, pues, el autor que tuvo una nueva visión, y sus palabras implican una condición estática (Dan 7,6-7; Ez 1,4; 2,9; 8,2.7.10).

Según la mentalidad antigua, sobre las aguas del firmamento se levantaba de modo misterioso el palacio de Dios. No se admitía en él a los mortales sino raras veces. Se abre una puerta, como en una decoración teatral, que ve abierta el vidente desde tierra. Oye la voz de Cristo revelador que le invita a entrar (1,10-11). Hasta ahora le ha mostrado las cosas que son (1,19); en adelante se mostrarán al vidente los designios de Dios sobre el futuro de la Iglesia y del mundo [1*].

[1] F. W. Grosheide, *Visión de la verdad. Ap 4 y lugares afines* (en holandés): Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 53 (1953) 1,16; J. Giblet, *De visione Templi caelestis in Ap 4:* Coli Mech 43 (1958) 593-597; A. Rüd, *Gottesbild und Gottesverehrung in Ap 4 und 5,6-14:* Bibel und Liturgie 24 (1956) 326-331; L. Mowry, *Revelation IV-V and Early Christian Liturgical Usage:* LBTh 71 (1952) 75-84; A. Olivier, *L'évangile au premier siècle* (Saint-Maurice 1964) 2 vol. de 10 y 4+10 págs., III. L'Apocalypse: Vision des Sceaux, 1er. groupe 4,1 11 cree, sin que aporte pruebas decisivas, que en el s.II p.C., cuando se copió el NT de los papiros, se cambió el texto, y aquí hay que encontrar la forma original purificando el ritmo intruso.

[1*] Se ha querido ver una relación entre esta escena y «la puerta abierta» a las grandes solemnidades litúrgicas, descrita en el nuevo templo de Ezequiel (Ez 46,1-12). Pero, si bien hay innegables rasgos de alcance litúrgico en esta escena y en otras del Apocalipsis, son

las cosas que tienen que suceder después de ésas». [2] Inmediatamente fui arrebatado en espíritu. Y he aquí un trono erigido en el cielo, y sobre el trono uno sentado; [3] y el que estaba sentado era semejante en el aspecto a una piedra «traslúcida» de jaspe y a una «roja» sardónica. Y un nimbo en torno al trono, semejante en su aspecto a una «verde» esmeralda. [4] Y en torno al trono veinticuatro tronos, y sobre los tronos vi veinticuatro ancianos sentados, envueltos en cándidos vestidos,

---

2-3 Juan procede de mayor a menor. El trono que ve es el de Dios. Evita cuidadosamente rasgos antropomórficos. El que está sentado es Dios, señor del universo y de los siglos. Reina reposando y reposa reinando. Describe su presencia el vidente como una luz cegante, que es el resplandor o gloria divina. Pone la comparación de la luz que reflejan tres piedras preciosas. Se ha discutido mucho sobre la equivalencia de estos nombres. La interpretación más aceptable es la siguiente. El *jaspe* sería traslúcido, como un cristal (Plinio), como agua (Victorino). La *sardónica* es de color rojo de fuego o de sangre, y probablemente equivale al cuarzo con óxido de hierro, parecido a la cornalina o al ágata roja. La *esmeralda* es de color verde en sus múltiples matices. Sería sugerente ver los tres colores fundamentales del arco iris (rojo, amarillo-verde, azul-violado), como si la pura luz blanca se descompusiera en tres.

4 Este versículo es una anticipación de lo que se va a decir al final (v.9-11). ¿Quiénes son o qué representan esos veinticuatro ancianos con vestidos blancos y coronas reales? Se han propuesto muchas interpretaciones. Las principales son: 1.ª Se les considera del orden de los ángeles, inferiores a los cuatro vivientes, de los cuales se hablará en seguida, y superiores a otros órdenes angélicos. En parte, por causa de sus acciones, que se cifran principalmente en alabar a Dios. Pero es chocante que ángeles «ancianos» sean reyes y sacerdotes. 2.ª Se les ha considerado como representantes angélicos de los veinticuatro órdenes sacerdotales (1 Par 24,7-18; 25,1.9-31). 3.ª Representantes ideales de los fieles, como sacerdotes y como reyes. Pero, estando entre seres reales (Dios, el Cordero, los otros ángeles), no han de considerarse ideales, a no ser que haya pruebas evidentes. 4.ª De donde la solución que parece mejor es considerarlos como hombres glorificados. En el Eclesiástico, del capítulo 44 al 51, se van poniendo los nombres de los personajes más célebres de la historia religiosa del mundo y de Israel. El último de todos, Jesús ben Eleazar ben Sira, concluye la lista entonando un cántico de alabanza, igual que estos mismos ancianos del Apocalipsis. Algo parecido sucede en el capítulo 10 de la Sabiduría, aunque en menor grado. Estos veinticuatro ancianos serían, pues, los representantes más conspicuos de la historia religiosa del mundo y de Israel, testigos de lo que ha obrado Dios hasta entonces, que asegura lo que pronto obrará a favor de su Iglesia. O los doce patriarcas y los

mayores las divergencias con respecto a un escenario terrenal concreto. El vidente, en el gran templo-palacio divino, se halla presente entre los misteriosos presbíteros (Ap 5,5). G. Rinaldi, *La porta aperta nel cielo (Ap 4,1)*: Atti della XVII Settimana dell' Associazione Biblica Italiana (Brescia 1964) 331-344 y en CBQ 25 (1963) 336-347.

y sobre sus cabezas llevaban coronas de oro. [5] Y del trono procedían relámpagos, truenos y su retumbar; y siete antorchas de fuego estaban ardiendo delante del trono, que son los siete espíritus de Dios. [6] Y delante del trono, como un mar hialino, semejante a cristal. Y en medio, frente al trono y en torno al trono, cuatro vivientes llenos de lentejuelas por delante y por detrás. [7] Y el primer viviente era seme-

---

doce apóstoles, porque la nueva Jerusalén tiene doce puertas, con los nombres de las doce tribus de Israel, y doce fundamentos, con los nombres de los doce apóstoles (21,12-15). Los veinticuatro ancianos o «presbíteros» se muestran muy conocedores de la ciencia y el espíritu del AT (5,5; 7,13-17), cantan como en la sinagoga, fueron redimidos (5,9). En su número puede haber influido la institución de los 24 órdenes sacerdotales de Israel o las 24 horas del día. La alabanza a Dios ha de ser perpetua [2].

5 Vuélvese a describir el trono de Dios, ahora en sus alrededores inmediatos. Como en las teofanías gloriosas del AT aquí hay rayos y truenos. El hebreo distingue entre el trueno mismo, *r'mym*, y el retumbar del trueno o «sus voces», *qwlwt* (cf. Ex 19,16; Sal 66,18, ambos en griego). Las siete antorchas son símbolo del Espíritu Santo. Estar delante del Padre, indica, como enseñan muchos comentaristas, que procede del Padre.

6 Sigue en parte la descripción del cielo. El pavimento es como un mar grande de cristal. Se alude quizás a las aguas celestes del AT, sobre las cuales está el palacio de Dios. Pero, en sí misma, la sala del trono sobrepasa en riqueza a los mármoles más ricos de los más suntuosos palacios imperiales.

7-8 En esta sección se habla de los cuatro vivientes. Conviene distinguir varias cuestiones: dónde están, qué aspecto tienen, cómo es cada uno, otros rasgos característicos, qué son (v.8b), qué hacen y qué dicen.

Dónde están. La frase es misteriosa: *En medio del trono y alrededor del trono.* La explicación mejor es la que pone a cada uno de ellos frente por frente de cada una de las cuatro caras del trono, algo separados, formando así, los cuatro, un círculo en torno a él [3].

[2] A. SKRINJAR, *Vigintiquattuor Seniores:* VD 16 (1936) 333-338.361-368; J. MICHL, *Die 24 Altesten in der Apokalypse des hl. Johannes* (München 1938); N. B. STONEHOUSE, *The Elders and the Living Beings in the Apocalypse. Arcana revelata* (Kampen 1951) 135-148; H. LECLERC, *Vingt-quatre vieillards:* DAChL 15 (1953) 3121-3125; P. GROSJEAN, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse. A propos d'une liste Galloise:* Analecta Bollandiana 72 (1954) 192-212; A. FEUILLET, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse:* RB 65 (1958) 5-32.

[3] R. R. Brewer *(Revelation 4,6 and Translations Thereof:* JBLit 71 [1952] 227-231) da una explicación digna de consideración. Entiende el escenario de los c.4-5 como si se tratara de un teatro griego. Seis de las siete ciudades a quienes se dirigen los mensajes contenidos en el primer septenario tenían teatros, al estilo del de Epidauro. Habría lugar para los espectadores, que serían la turba celeste y angélica; habría los tronos de los principales, en primera fila; lugar para la orquesta, donde actuarían los coros en los himnos y alabanzas; luego vendría la escena, donde se aparecerían las visiones simbolizantes; no faltaba el altar de los sacrificios, que daba al conjunto el aspecto de un templo; sobre la escena estaba el *theologion*, sitio donde se aparecían los dioses en las comedias paganas, aquí lugar del trono del único Dios verdadero. Actuarían corifeos, se daría la oda y la antíoda. Los cuatro vivientes estarían *en medio*, es decir, entre el trono de Dios y el público, en semicírculo, y llevarían máscaras que representarían su ser espiritual. Aunque se ha de admitir algo de escena teatral en las visiones *en cuanto a la representación*, lo mismo que algo de templo, algo de liturgia, algo de sinagoga, creemos, con todo, que las ideas expresivas están sacadas más de los usos y costumbres religiosos del AT que del mundo pagano, y que el cielo, morada

jante a león; y el segundo viviente, semejante a un toro; y el tercer viviente tenía el rostro como de hombre, y el cuarto viviente era semejante a un águila que volase. [8] Y los cuatro vivientes, cada uno de

---

Qué aspecto tienen: Están llenos de lentejuelas por delante y por detrás. Echan rayos o reverberos luminosos, que indican su naturaleza gloriosa y espiritual. Preferimos esta interpretación a la literal que dice estar ellos llenos de *ojos* (γέμοντα ὀφθαλμῶν), lo cual indicaría su conocimiento de todo. La palabra «ojo», tanto en griego como en hebreo, puede entenderse de una piedra preciosa que dé destellos (incluso al Sol se le llama «ojo del mundo»); pero, además, mientras Ezequiel dice que las llantas de las ruedas del carro de Dios están llenas de ojos (Ez 1,18; 10,12), Daniel asegura que echan chispas (Dan 7,9).

Cómo es cada uno. Se asemejan respectivamente a un león, a un toro (LXX *par*, μόσχος), a un hombre y a un águila. En el que era semejante a hombre se acentúa más el parecido o semejanza para indicar la diferencia con un verdadero hombre. Algunos comentaristas dicen que representan por eso a la creación, por insinuar sus formas la primacía entre animales salvajes, domésticos y aves. Pero el de aspecto humano, igual a los otros, sería superior a todos los otros tres e igual a cualquier hombre. Creo que sería más justo pensar que el león es *el más fuerte* de los animales salvajes; que el toro es *el más fuerte* de los animales domésticos; que el hombre *(gbr?)* es *el más fuerte* en la especie humana, sobre todo si se le concibe como a un guerrero, y que el águila es *la más fuerte* de las aves. Se ha de tener en cuenta la fauna del mundo bíblico. De consiguiente, los cuatro vivientes son los más fuertes de los seres vivos de la creación, y entre los demás creados no hay nadie más fuerte que ellos. Y esto precisamente porque son guardianes de Dios. Están dispuestos a cortar radicalmente cualquier asomo de menosprecio, ataque u ofensa al trono de la Divina Majestad. Cada uno se basta para hacer frente eficazmente a cualquier ataque que venga de cualquiera de los puntos cardinales [4].

de Dios, era sitio más que espléndido para enmarcar el desarrollo de las visiones simbolizantes. Juan en sus escenarios pone y ve trasfondos cósmicos. Del mismo autor es un estudio sobre la influencia del teatro y del drama griegos en el Apocalipsis (AngChRev, abril 1936).

[4] La tradición ha visto en esos cuatro vivientes que llevan el trono de la Divinidad símbolos de los cuatro evangelistas que forman la cuadriga de la gloria de Jesucristo, Dios y hombre verdadero. Al hombre en Mateo, porque empieza su evangelio con *la genealogía humana* de Cristo. Al león en Marcos, porque tiene al principio, refiriéndose a Juan el Bautista: *Voz del que clama en el desierto* (Mc 1,3), y el que ruge en el desierto es el león. Al toro en Lucas, cuyo evangelio empieza con la historia del *sacerdote* (sacrificador en el templo) Zacarías, padre de Juan el Bautista (Lc 1,5). Al águila en Juan, porque desde el principio de su evangelio se remonta con el vuelo del espíritu a las alturas y llega a las profundidades del Verbo en el seno de Dios.

El primero en acomodar bellamente estas imágenes parece fue Ireneo *(Adv. haer.* 3,11,8). Sin embargo, no hay concordia entre los primeros escritores eclesiásticos en las aplicaciones respectivas de símbolos y evangelistas. Véanse algunos ejemplos:

	Ireneo	Victorino	Agustín *(De consensu ev.* 1,6)
hombre	Mateo	Mateo	Marcos
águila	Marcos	Juan	Juan
ternero	Lucas	Lucas	Lucas
león	Juan	Marcos	Mateo

ellos tenía, respectivamente, seis alas alrededor, y por dentro están llenas de lentejuelas. Y no tienen reposo ni de día ni de noche, diciendo:

«Santo, santo, santo eres,
oh Señor, oh Dios, oh Dominador de todo
El que fue, es y será».

Otros rasgos característicos. Se acaba de completar el cuadro diciendo que cada uno de ellos tiene seis alas «alrededor, y por dentro, llenos de ojos». Esta frase es una *crux interpretum.* En el v.8 el sujeto neutro *(cuatro vivientes)* tiene un verbo en plural *(están llenos de ojos)*, con que se repite lo que se ha dicho (v.6 *por delante y por detrás)*, pero ahora añadiendo, incomprensiblemente, *alrededor y por dentro.* De ahí que prefiramos aplicar la palabra *alrededor* a las alas (por faltarle el καὶ que antecede como de costumbre y por haberlo supuesto así Primasio y Victorino). Las seis alas están en torno a sus cuerpos, y dentro de ellas, al abrirlas, aparece también una plenitud centelleante de lentejuelas. Al menos sea ésta la explicación más probable, mientras no se dé con otra mejor.

Por otra parte, un atento estudio de la arqueología y la ayuda de la filología parecen insinuar un camino de solución. En el rico mundo mesopotámico antiguo hay una constante que se manifiesta de mil formas, desde las toscas y esquinadas figuraciones de la glíptica hasta las colosales esculturas de los seres guardianes de los templos, hoy en distintos museos de Europa. Unos gigantes de faz humana, casquetes con pares de cuernos, cuyo número simboliza el grado de poder superior que poseen, cuerpo alado de varón, toro o león, llevan abundante cabellera artísticamente peinada por delante, en la barba y melena, por los lados alrededor, en los hijares, y por detrás junto a la cola. Los innumerables rizos en forma de *ojos* aparecen a veces incrustados de brillantes o estrellas. El tipo de toro es el bisonte europeo, barbudo e imponente, mucho más abundante en la antigüedad que ahora. Es una constante en ellos tener las alas siempre levantadas, incluso cuando están parados, que suelen constar de tres ringleras de plumas del tipo remero. Si estos querubes son águilas llevan el plumón revuelto. El autor del Apocalipsis aludiría a ese tipo de realidades plásticas, según la corriente de Ezequiel, para indicar realidades más elevadas [4*].

Qué son. Por los datos que anteceden y por otros que irán apareciendo, en sus actuaciones diferentes y en su oficio de alabar a Dios, puede decirse con seguridad que esos cuatro vivientes son un orden elevado de ángeles. Son los portadores del trono divino. No son copartícipes del trono, como el Cordero-Jesús (5,6; 22,1.3), sino asistentes al trono. Su nombre griego es ζῷα, que puede traducirse por animales o vivientes. Preferimos la segunda versión por estar más en consonancia con su naturaleza espiritual, viviente, pero no material. Son una síntesis de los querubines y de los ofanines de Ezequiel (Ez 1,5-21; 10,20s) y de los serafines de Isaías (Is 6,2-6).

[4*] S. Bartina, *El toro apocalíptico lleno de ojos:* EstB 21 (1962) 329-336; Id., *Bisonte:* EBG 1, 1218-1219; M. R. Nos de Nicolau, *El bisonte de Europa:* Zoc 4(1965) 11-16.

[9] Y siempre que los vivientes darán gloria, honor y acción de gra-

---

Su representación plástica se ha de buscar en los toros-hombres alados, o leones-hombres alados, de Babilonia. Pero eso no es más que una burda configuración de seres perfectísimos espirituales. En la visión apocalíptica están en torno al trono de Dios, porque está en reposo; cuando de alguna manera se ha de trasladar de un sitio a otro, ellos forman su carro veloz como las alas de los vientos, según las visiones de Ezequiel.

Qué hacen. Los cuatro vivientes entonan continuamente un himno al Señor Dios, en conexión con los veinticuatro ancianos. Las palabras *sin reposo ni de día ni de noche* no han de tomarse en sentido estricto matemático según nuestra mentalidad occidental. Es una hipérbole oriental para indicar una continuidad indefinida, aunque interrumpida. En efecto, tantos los vivientes como los ancianos se verán actuar y hablar de distintas maneras en el decurso del Apocalipsis.

Qué dicen. Entonan un himno de alabanza, que está enraizado en el trisagio de Isaías (Is 6,3) y se perpetúa substancialmente idéntico cada día en la celebración de la santa misa. El trisagio de los vivientes tiene tres invocaciones, tres epítetos de Dios y el motivo de la alabanza, que es la esencia divina, en la conclusión final. En la repetición del número tres ven algunos comentaristas huellas trinitarias. La triple repetición del adjetivo *santo* equivale a un superlativo o aumentativo hebreo *(barba, barba de Aarón* es igual a gran barba, Sal 133,2). Pero, mientras el superlativo hebreo se obtiene con duplicación del nombre, aquí hay triplicación, lo cual indica que es un aumentativo de un superlativo. *Santo, santo, santo* equivale, pues, a *supersantísimo.* El adjetivo santo implica la trascendencia divina, substraída del todo a las manchas y mutabilidades terrestres y a toda maldad. Los tres epítetos que siguen son de factura hebrea. Los dos primeros traducen el *'dny Yhwh,* Κύριος ὁ Θεός (Ez 6,3.11; 7,2.5; 8,1). El tercero es Yahvé Sebaot, Παντοκράτωρ, que, según dijimos (1,8), equivale a Dominador de todos los órdenes de seres creados; de consiguiente, es lo mismo que Señor de los acontecimientos históricos. La última exclamación subraya la eternidad divina, y se explicó convenientemente al aparecer por primera vez (Ap 1,4). Se tiene, pues, una magnífica alabanza a la divinidad, señorío, dominio y eternidad de Dios. Sobre la naturaleza esencial de Dios basa el autor el triunfo último de los planes y la justicia divina [5].

9-10 Estos dos versículos, incluso en su misma forma externa, tienen un aire legal canónico. La alabanza de los cuatro vivientes está en conexión con la de los veinticuatro ancianos. La frecuencia no se ha de entender continua, sino a sus tiempos, como el canto del oficio divino en la Iglesia, que se hace sin interrupción, pero a tiempos fijos. Sería sugerente ver que en cada hora del día uno de

[5] N. Walker, *The Origin of the «Thrice-Holy» Apc 4,8:* NTSt 5 (1958-59) 132s; B. M. Leiser, *The Trisagion of Isaiah's Vision:* NTSt 6 (1960) 261-263.

cias al que está sentado sobre el trono, al que vive por los siglos de los siglos, [10] caerán los veinticuatro ancianos ante el que está sentado sobre el trono y, postrados, adorarán al que vive por los siglos de los siglos, y depondrán sus coronas ante el trono, diciendo:

[11] «Digno eres, ¡oh Señor, oh Dios nuestro, oh Santo!,
de recibir la gloria y el honor y el dominio;
porque tú creaste todas las cosas
y por tu voluntad existieron, siendo creadas».

---

los ancianos alaba a Dios. En ocasiones más solemnes actúan todos a la vez, como en la sublime adoración del Cordero-Jesús, en el capítulo siguiente. *Gloria, honor* y *acción de gracias* corresponde al tríptico, frecuente en el VT, *bendecir, glorificar, ensalzar*. Si tuviera que buscarse alguna diferencia a las palabras del Apocalipsis, se diría que la gloria mira a la esencia divina; el honor, al dominio; las gracias, a los beneficios con que Dios colma la creación.

La celeste guerusía, que recuerda las palabras de Isaías, cuando dijo que Dios reinará en Sión y será glorificado por los ancianos (Is 24,23), se une al himno a Dios creador de dos maneras: postrándose por el suelo, al estilo oriental, en adoración a Dios, y deponiendo sus coronas en señal de sumisión. Era de rigor en la antigüedad. Tirídates puso su diadema real en la estatua de Nerón [6], y Pompeyo devolvió, en un gesto de mansedumbre, la insignia real a un reyezuelo [7].

11 Los veinticuatro ancianos entonan una doxología a Dios creador. Está calcada, con palabras y conceptos variantes, en el trisagio anterior. Desarrolla el tema de la gloria de Dios en sus obras. Supera a todas las doxologías de la tierra. Porque Suetonio dice que llamaban a Domiciano *Dominus et deus noster*, pero ciertamente *non sanctus* [8]. *Digno* es el Señor Dios, porque en realidad posee aquello que sus criaturas le reconocen y proclaman, y así *recibe justamente de ellas la alabanza de la gloria*, esplendor luminoso de la esencia divina, manifestada en las maravillas de la creación; *el honor*, o estima que se debe a una cosa preciosa de parte de otro, aquí de las criaturas, y el reconocimiento efectivo de la potestad sobre todo lo creado, que es *el dominio* de Dios. No se deja a un lado en esta alabanza la acción de Dios en los sucesos de la historia, al menos fundamentalmente. Las dos últimas frases dan el enfoque a toda la doxología. Traduciendo al pie de la letra las palabras finales se tendría: *por tu voluntad existieron y fueron creadas* todas las cosas. Parece que habría de ser al revés: *fueron creadas y existieron*. Se ha querido explicar esa aparente anomalía por el ritmo o por la costumbre que tiene Juan de poner primero lo principal y luego su causa. Nos parece poder entenderlo bien por la equivalencia a nuestro gerundio que puede tener una de las dos oraciones yuxtapuestas semíticas.

[6] TÁCITO, *Anales* 15,29.
[7] CICERÓN, *Pro P. Sestio* 27.
[8] SUETONIO, *Domiciano* 13.

5 [1] Y vi en la diestra del que estaba sentado sobre el trono un

Finalmente, no hay que pensar que tanto los vivientes como los ancianos repitieran siempre las mismas palabras de alabanza. Se han dado dos pautas, cuyo contenido variará según las circunstancias y los acontecimientos.

CAPITULO 5

Visión del Cordero y del libro sellado. 5,1-14

El c.4 tenía por centro la adoración a Dios creador; el c.5 tiene por centro a Dios redentor. Jesucristo, vencedor por su encarnación, pasión y muerte redentora y por su gloriosa resurrección, ha llevado a cabo los planes salvíficos divinos. Ahora lo que Dios el Padre ha determinado de los acontecimientos futuros, lo delega en su Hijo. El Cordero-Jesús tiene en sus manos los destinos del mundo. Llevará a efecto los planes de incremento y gloria a favor de su Iglesia contra las fuerzas adversas mundanas y ultramundanas que la combatirán. Al tomar posesión el Cordero de la suprema investidura, recibe de todas las criaturas los himnos de alabanza y la adoración que sólo tributaban a Dios, el Padre. Primero, de los cuatro vivientes y de los veinticuatro ancianos (v.10); luego, de millares de millones de huestes angélicas (v.11-12); finalmente, de todos los seres de la creación, animados e inanimados, que, según la concepción y expresión bíblica, alaban y han de alabar al Creador. El tema de la alabanza al Cordero en los himnos que se entonan es la redención presupositiva y la investidura del dominio universal en la historia. Se funde en una misma gloria el acatamiento a Dios, el Padre, y al Cordero, Jesucristo. Los seres más nobles de la creación rubrican el himno universal apoteósico con un amén de ratificación, y la Iglesia, en los veinticuatro ancianos, cae en adoración ante el trono de la divinidad en que están el Padre y el Cordero [1].

1 Juan ve en la palma abierta de Dios, el Padre, un rollo (βιβλίον) opistógrafo. Los libros, generalmente de papiro, eran una sola tira larga, escrita en columnas, la cual se arrollaba en torno a una varilla central y se iban desarrollando y arrollando por la parte opuesta a medida que se leía su contenido. Generalmente estaban escritos por un lado, el interior; a veces por ambos (4 Esd 2,9s). Le bastó a Juan ver su exterior escrito para conocer que era opistógrafo. Tanto en el VT como en el judaísmo se habla con frecuencia de las «tablillas del cielo» o del «libro del Señor», donde estaban escritos los designios de Dios sobre el mundo [2].

El rollo que vio Juan estaba *sellado con siete sellos*. Indica este

[1] W. S. Taylor, *The Seven Seals in the Revelation of John:* JThSt 31 (1930) 266-271; O. Roller, *Das Buch mit sieben Siegeln:* ZNTW 36 (1937) 98-113; B. Déri, *Die Vision über das Buch mit den sieben Siegeln (Ap 5,1-5)* (Wien 1950-51); H. P. Müller, *Die himmlische Ratsversammlung Motivgeschichtliches zu Ap 5,1-5:* ZAW 54 (1963) 254-267.

[2] J. Bonsirven, *Judaïsme palestinien* I 190.

rollo escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos. [2] Y vi a un ángel atlético que proclamaba con grande voz: «¿Quién es digno de abrir el rollo, desatando sus sellos?» [3] Y nadie del cielo, ni de sobre la tierra, ni de debajo de la tierra, podía abrir el rollo y examinarlo.

---

dato que su contenido era secretísimo (Is 29,11; Dan 8,26; 12,4.9). Su lectura desencadenaría, por permisión, los sucesos antirreligiosos y su derrota en el mundo. Es difícil comprender cómo estaban dispuestos los sellos. Podían los siete cerrar la cabeza de la tira que formaba el rollo, de suerte que no pudiera abrirse sin haber antes soltado los siete nudos lacrados. Por un sistema complicado de hilos podían sellarse diversos trozos de escrito. O simplemente por agujeros en el mismo papiro podían quedar cubiertos sucesivamente los sellos que cerraban diversas secciones. Este parece ser el sistema que se había empleado, porque los acontecimientos se irán sucediendo luego a medida que se suelten los sellos y se lean las diversas secciones. Que estuviera escrita cada sección por ambos lados, indica la cantidad de pormenores determinados de la historia. Juan, como siempre, dará síntesis brevísimas de los acontecimientos [3].

2-3 Un ángel rubustísimo, cuya proclama penetra cielos y tierra, y llega hasta las potencias del hades (Flp 2,8), busca con su pregón quién pueda abrir los sellos en todo lo creado. Se requiere una dignidad (ἄξιος) ética que es presupuesto para la habilidad física. En otras palabras, sólo puede concederse que abra los sellos del rollo quien presente un *curriculum vitae* que le haga apto para presidir los destinos religiosos futuros del mundo, determinados según la bondad de los planes de Dios. Es natural que sólo pudiera ser *mediador* entre Dios y la historia el que hubiera sido *redentor* del mundo. Nadie, pues, fue hallado, ni en el cielo, ni en la tierra, ni en los abismos, cuyas credenciales le permitieran jurídicamente abrir los sellos y abrogarse la dignidad consiguiente. Esto mismo demuestra el «cántico nuevo» (5,9-10), cuya esencia es narrar poéticamente lo que sucedió épicamente.

[3] Algunos autores quieren explicar el significado del libro sellado con siete sellos por el uso romano testamentario. Un testamento sellado de este modo no podía abrirse si no estaban presentes los siete testigos ante quienes se selló. Jesucristo abriría él solo el testamento de Dios el Padre. No parece deba admitirse esta explicación, porque los decretos de Dios no son testamento, y mucho menos requerirían la presencia jurídica de testigos para su validez, y no se ve cómo Cristo, El solo, no pudiera hacer jurídicamente lo que tenían que hacer siete personas.—E. Russel *(A Roman Law Parallel to Revelation 5:* Bibliotheca Sacra 115 [1958] 258-264) dice que el libro de los siete sellos corresponde a la *familiae mancipatio*, sellada por siete testigos. Cristo sería el *familiae emptor* por quien la herencia se haría posible. No tienen que ver las apariciones apocalípticas desencadenadas por la apertura de los sellos con la *compra* de Cristo ya realizada.

Se han encontrado documentos arrollados o doblados en pliegues, atados cuidadosamente con un haz de hilos sobre los cuales hay materia adherente a modo de lacre sellada con marcas de inviolabilidad jurídica (isla de Elefantina: Grollenberg 98). Los negativos personales en sortijas, collares o cilindros son abundantísimos. Poseer el negativo era razón jurídica para poder abrir el documento.

Un documento jurídico en papiro del tiempo de Bar Kokeba (120 p.C.) estaba arrollado, envuelto en tela y cosido. La parte superior estaba a su vez arrollada, atravesada con siete puntos, separados unos dos centímetros, y en el reverso había siete firmas, dispuestas perpendicularmente al texto, que estaba en el recto.

Estos casos prueban la existencia coetánea del sistema de sellado múltiple y pueden dar idea de su forma.

[4] Y yo lloraba mucho porque nadie había sido hallado digno de abrir el rollo y de examinarlo. [5] Y uno de los ancianos me dice: «¡Deja de llorar! Mira, ha vencido el León, el de la tribu de Judá, el Retoño de David, en orden abrir el rollo y sus siete sellos». [6] Y vi entre el trono

---

4 Juan llora porque ve que la revelación no será posible. Con ello se desvanece el consuelo que entrañaría el conocimiento seguro del triunfo total y final de la Iglesia. Lo cual manifiesta un profundo sentido de la historia en el vidente y amor a la Iglesia y a los suyos.

5 Uno de los ancianos, convertido en guía, consuela a Juan. asegurándole que hay quien pueda abrir el rollo de las revelaciones. Pero le habla con lenguaje figurado, que se inspira en pasajes mesiánicos del AT. Inicia su explicación con la partícula admirativa (ἰδού), que denota que viene a continuación algo extraordinario. *Venció* una vez para siempre, el *León de Judá*. Es el Mesías, porque en las bendiciones proféticas a las doce tribus, Jacob da la primacía de todas ellas a Judá, a quien llama león, del cual ha de salir el Mesías prometido (Gén 49,9). Venció el *Retoño de David*. El original dice *raíz* (ῥίζα). Es un hebraísmo para indicar rebrote o retoño. Se alude al pasaje de Isaías que tiene sentido mesiánico (Is 11,1 ῥίζα *gzᶜ*; Is 11,10 ῥίζα *šrš*; cf. Rom 15,12; Dt 29,18). Este mismo sentido ofrece el ugarítico. En la leyenda de Danel se dice, al hablarse de sus lamentos por no tener descendencia: «Danel, el varón arpí, es padre del zureo, | gemidor es Gazir, [el hombre] haranimí; || porque no tiene ningún hijo como lo tienen sus hermanos, | ni *raíz* (= rebrote) como la tienen sus allegados» [3*]. Con las líneas David-Judá se da en esencia la genealogía de Jesús que consignarán los evangelistas. Jesús de Nazaret es el Cristo, y ése abrirá el libro de los siete sellos y asumirá todas las consecuencias que de esta acción dimanen.

6 Después del anuncio, la realidad visional. Hay una construcción de gramática difícil de explicar: *en medio del trono y de los cuatro vivientes y en medio de los veinticuatro ancianos*. Algunos quieren ver al personaje que se presentará como si estuviera *en medio del trono, sobre el trono*. Otros, como si se fuera paseando (cf. 1,13). Aunque esta última interpretación es buena, quizá sea mejor la que ve una traducción material de la locución semítica *byn... wbyn* (LXX siempre ἐν μέσῳ, Gén 1,4.7.18; 3,15; 9,16.17), que viene a significar *de una parte... de otra parte*.

El personaje que ha logrado exhibir las credenciales podía presentarse, dados sus méritos, con el sano complejo psicológico humano de un león. Sin embargo, Juan ve *a un Cordero*, a un hombre con la mansedumbre, y amabilidad, y finura, y humildad, y pureza de un cordero. La palabra ἀρνίον sale 29 veces en el Apocalipsis y designa siempre al Mesías crucificado. Nunca se le llama ἀμνός, como en otras partes del NT. Este Cordero aparecido lleva en sí una contradicción: está en pie lleno de vida (ἑστηκός), pero manifiestamente había sido degollado (ὡς ἐσφαγμένον), pues las señales

[3*] AnOr 25, 179, líneas 19b-23.

y los cuatro vivientes, por una parte, y los veinticuatro ancianos, por otra, a un Cordero. Estaba en pie como degollado. Tenía siete pares de

---

de las heridas estaban patentes. El Cordero es evidentemente Jesucristo. La imagen arranca de los profetas y expresa admirablemente el sacrificio redentor de Cristo. Resucitado, lleva los estigmas de la pasión (Jn 20,27), que son como una perpetuación del sacrificio de la cruz (Heb 9,14), que vale de una vez para siempre [4].

El Cordero-Jesús *tiene siete cuernos*. Más exactamente *siete cornamentas*. El dual hebreo es plural en la *koiné*. El cuerno representa poder o potencia en el VT y a veces dignidad regia. Dado el simbolismo del número siete, se indica con esa imagen que el Cordero es guerrero y rey de omnímodo poder, así como la Bestia tiene siete cabezas (13,1), que quieren oponerse al séptuplo supremo poder de Cristo. Ha sido un grave error del arte representar a Jesucristo como simple cordero (a no ser que se pretenda un simbolismo puro), sobre todo en el aspecto monstruoso de un animal con siete cuernos y siete ojos. No hay nada más ajeno a la mentalidad plástica oriental y que vaya contra el mismo sentido literal del Apocalipsis. Cuando Juan el Bautista dijo de Jesús: «Este es el Cordero de Dios» (Jn 1,29.36), nadie vio o se representó a un verdadero cordero. Tampoco tienen este sentido las imágenes de los profetas (Is 53,4.7; Jer 11,19). Juan ve en el marco celeste al verdadero Cristo en figura humana. Los siete cuernos no se han de imaginar, y mucho menos representar, de manera real monstruosa. En el arte palestinense antiguo aparecen guerreros con cascos militares ornados con cuernos. Por ejemplo, una divinidad esculpida en una estela de Ugarit lleva un casco bicorne [5]. Otros guerreros aparecen con cascos provistos de dos o tres pares de cuernos, que simbolizan su mayor o menor potencia militar. En la cultura babilónica sucede los mismo. Hay genios alados con dos pares de cuernos [6], y el dios Ilu, provisto de arco y flechas, lleva también dos pares [7]. Cuando el número de cuernos excede a un par, se trata de un ser sobrehumano casi de seguro. Los famosos toros alados de Asiria, que representan seres sobrenaturales, llevan sobre su magnífica cabeza de hombre un casco tubular con seis grandes cuernos [8]. De modo semejante, en todo caso, tendría que representarse a Cristo-Cordero. Para nosotros la frase sería más inteligible si consideráramos nuestras nomenclaturas modernas. Hoy podríamos decir que el guerrero, de ánimo manso como cordero, llevaba siete laureadas, no como colgajos de latón, sino por haberlas merecido realmente, en otras tantas hazañas gloriosas. O, si se quiere, la frase bíblica equivaldría a decir que

4 P. A. Harlé, *L'Agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament*: Les Etudes Théologiques et Religieuses 31 (1956) 26-35.

5 H. Haag, *Bibel-Lexicon* 143-144.

6 Por ejemplo, la artística figura del tiempo de Asurnasirpal II (s.IX a.C.), que puede verse en la escalera de los relieves asirios del Museo Vaticano (Enciclopedia Cattolica, s.v. *Babilonesi* II 623-624).

7 DB I 909 fig.237.

8 Por ejemplo, el toro alado de Khorsabad, del Instituto Oriental de Chicago. Puede verse una fotografía en Bover-Cantera, *Sagrada Biblia* [4] p.174.

cuernos y, además, siete ojos, que son los siete espíritus de Dios envia-

---

el Cordero llevaba *tres estrellas de ocho puntas*, para indicar su alta graduación, o bien *dos espadas cruzadas*, para significar la suprema.

Lo mismo puede decirse de los *siete ojos*, que Zacarías vio dibujados sobre una piedra (Zac 3,9; 4,10). Los que allí eran de Yahvé son aquí del Cordero-Jesús, y no sólo simbolizan la omnisciencia, sino que equivalen a los *siete espíritus*, los cuales envía el Cordero, y denotan no obscuramente al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo (1,4; 4,5) [9].

Un ulterior análisis da el sentido de fondo en este oscuro pasaje. La palabra *'ayin* (ὀρθαλμός) en semítico tiene varios significados distintos. Además de «ojo» corpóreo y también refulgente (brillo, piedra preciosa) expresa «fuente» o «manantial». Tal sentido aparece hoy en árabe, tanto en la forma común como en nombres propios incluso palestinos como ʿAyin Karem («Manantial del dios Karem»), Ra's el ʿAyin («Montículo o principio del manantial») y otros. Más aún, en nuestras lenguas posee asimismo este significado, tanto como nombre común [9*] como bajo la forma de nombres geográficos, como en los frecuentísimos «Ojo u Ojos de Agua», «Ojos de Guadiana» (Ciudad Real) o en «Ull de Ter» («Manantial del Ter», Gerona). Ahora bien, la arqueología que afecta a la época o a los elementos figuracionales inspirativos del Apocalipsis ofrece casos muy interesantes a este respecto. Los dioses acuíferos de Mesopotamia y de otras partes, como el de la escena pintada de la «investidura» en Mari, llevan un recipiente a modo de corazón a la altura del pecho, del cual brotan los cuatro ríos caudalosos de la tierra, que se subdividen en otros y son fuentes o manantiales de vida, como aparece por los peces que están nadando. Son símbolos simpáticos del poder que poseen tales divinidades. Juan ve, pues, que el Cordero-Jesús lleva un vaso como su corazón, del que brotan no ya cuatro, sino la plenitud de siete manantiales de vida. Es sugerente ver simbolizados los siete sacramentos vitales y vivificantes en el orden sobrenatural.

Los siete «espíritus de Dios» (πνεύματα τοῦ Θεοῦ) que se envían a toda la tierra deben entenderse en el sentido primario de «vientos» o «tempestades», en régimen meteorológico prolongado, que llevan el agua de lluvia, vital para la tierra, sobre todo apreciada desde el reseco oriente palestino. Incluso en el mundo clásico occidental se descubre una mentalidad parecida. En la magnífica torre de los vientos de Atenas, que corresponde prácticamente a la misma época que el Apocalipsis (s. I a.C.), vi en la personificación de dos de los ocho, el Νότος y el Σκίρων, que llevan en brazos bajo el

[9] Hay tres lecciones variantes: 1) ἀπεσταλμένα, que iría con el neutro «espíritus» *enviados*, y lee la mayoría de buenos códices. 2) ἀπεσταλμένοι, que se referiría a «ojos» *enviados*, que lee A y favorece Zac 4,10. 3) Finalmente, ἀποστελλόμενα, «espíritus» *que envían* (los ojos). Estas variantes muestran la dificultad en entender el pasaje. Es preferible la primera lectura. «Ojo» *(ʿyn)* puede significar también «fuente» o «manantial». Cristo llevaría un jarro del que brotarían *siete manantiales*, como en los dioses acuíferos.

[9*] Véase *ojo*: Enciclopedia Espasa 39,902-903.

dos por toda la tierra. [7] Y fue a recibirlo para quedárselo de la diestra del que estaba sentado sobre el trono. [8] Y cuando recibió el rollo, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos se prosternaron delante del Cordero, teniendo cada uno una cítara y copas planas de oro llenas de inciensos, que son las oraciones de los santos.

---

huracán de sus alas un jarro que vierte cascadas sobre la tierra. Como en otros casos del Apocalipsis (3,1; 15,2), el apuesto τοῦ Θεοῦ sería un superlativo semítico: «los impetuosísimos vientos», vivificantes con su lluvia fontal de la aridez terrestre. Así se comprende cómo pueden ser *enviados* a toda la tierra (Zac 4,10, donde el dual hebreo es plural: «siete ojos», no siete pares). El septiforme *viento* vivificador, en virtud de las palabras externas de este pasaje del Apocalipsis (5,6), no sería el Espíritu Santo sino en acepción traslaticia, pero ciertamente se le significaría en virtud del alcance real del concepto expresado. El Cordero-Jesús envía el Espíritu septiforme vivificador y santificador a transformar la tierra [9**].

7 El original dice propiamente: *fue y recibió;* y aun el verbo (εἴληφεν) puede traducirse por «coger» o «recibir». Es preferible esta segunda significación, que cuadra enteramente con el contexto. El perfecto connota el efecto que se siguió: *lo recibió del Padre y se lo quedó*. Los dos verbos están yuxtapuestos en sintaxis hebraizante con valor final. Cristo recibe la revelación de los secretos del futuro como cosa propia.

Jesucristo ha recibido solemnemente de Dios el Padre la investidura. Ahora le acata la creación entera. Sigue un final grandioso. El gobierno del mundo se realizará por la mano de Cristo.

Himno de los ancianos. 5,8-10

8 Los cuatro vivientes, seres espirituales perfectísimos, y los veinticuatro ancianos se prosternan. Eso mismo indica que, al actuar todos a la vez, el momento es solemnísimo. Además, este solo acto prueba que el Cordero está por encima de ellos y, por tanto, que es Dios, como se verá por la adoración perfecta que se sucede al final. Tienen cítaras e incensarios llenos de perfumes solamente los ancianos. El canto litúrgico y el ofrecer incienso es propio de los sacerdotes, sobre todo en el AT y en el templo de Jerusalén. Sacerdote es el que está separado de los hombres para cuidar de las cosas de Dios en favor de los hombres. Luego estos ancianos eran hombres, como dijimos (Ap 4,4). No es preciso pensar que, estando postrados, tuvieran en las manos cítaras e incensarios, al estilo de una placa o copa con fuego, aunque esto no sería imposible [10]. Los aromas son reales dentro de la subsistencia visional, pero simbolizan las

[9**] S. BARTINA, *Lo siete ojos del Cordero (Ap 5,6):* EstB 21 (1962) 325-328.

[10] En un bajorrelieve egipcio, Ramsés II adora al dios sol Amon-Re' y, estando postrado, tiene en su izquierda la ofrenda y en su derecha el cetro y el latiguillo (LEPSIUS, *Aegypt. Wandgemälde d. Königl. Museen*³ [1882] 26). Es verdad que no ha de usar de ellos, y precisamente en la postración adquieren esos objetos su significado de oblación y sumisión. No es el mismo caso el de los ancianos.

[9] Y cantan un cantar nuevo, diciendo:
«Digno eres de recibir el rollo
y de abrir sus siete sellos,
porque fuiste degollado
y nos compraste para Dios, "el Padre", con el precio de tu sangre,
de toda tribu y lengua
y nación y pueblo;
[10] y los has hecho para nuestro Dios reyes y sacerdotes,
y reinan sobre la tierra».

---

oraciones de los cristianos (τῶν ἁγίων), como se dice del incienso del templo (Sal 140,2; Sab 18,21).

9 Los ancianos entonan un *cántico nuevo* (ᾠδὴν καινήν, *šyr ḥdš*). El concepto preciso de cantar nuevo se ha de buscar en el AT. Cuando Dios intervenía de un modo especial a favor de su pueblo, se alababa y daba gracias por el beneficio recibido recordando el acontecimiento de modo poético y comunitario. Así el paso del mar Rojo (Ex 15,1-21), así Débora y Barac (Jue 5), así también Judit (Jt 16,1-17), así Tobit (Tob 13). De donde pasó el nombre a cualquier cántico de acción de gracias por un beneficio recibido que supusiera una especial intervención favorable de Dios. Los ancianos entonan un cantar nuevo a la suprema intervención divina, que es la redención de Jesucristo a favor del Israel de Dios y a la colación de la investidura al Cordero. Lo cual supone que ellos son de alguna manera lo mejor del Israel espiritual. El himno refleja dos momentos: 1.º *El presente*, en que Cristo recibe el rollo con todas sus consecuencias. 2.º *El pasado*, que es la redención y fundación de la Iglesia con la gracia, los sacramentos y con su ser de sociedad perfecta sobre la tierra. A éstos puede añadirse, como consecuencia, 3.º *El futuro*. La actuación de Jesucristo es garantía del buen éxito a que llevará su obra, la Iglesia, en el porvenir a pesar de las oposiciones. El VT se desvaneció con sus sacrificios de animales y su exclusivismo racial. Ahora, una vez para todas, fue sacrificado Cristo (ἐσφάγης) y con el precio de su sangre compró a todas las gentes [11]. Es difícil precisar los matices de las palabras que indican variedad de gentes. Por ellos se intenta expresar la totalidad absoluta de la humanidad. Puestos a buscar diferencias, *tribu* sería estirpe o descendencia de un mismo patriarca; *lengua* equivaldría a un común hablar, ya que una misma raza puede tener varias lenguas y varias razas pueden poseer una sola lengua; *nación* señalaría divisiones geográficas o administraciones políticas, y *pueblo* tal vez subrayaría la diversidad de cultura religiosa, filosófica, científica y particularmente ética. El resultado es patente. Esta sociedad de cristianos, perseguidos por los césares y poderes adversos, reina sobre la tierra con dignidad regia y sacerdotal.

Parece percibirse en este canto la estructura, el contenido y el calor de las primeras plegarias cristianas.

[11] La lectura ἡμᾶς está bien acreditada. Los ancianos se incluyen entre los redimidos. Son, pues, humanos.

11 Y vi «una nueva visión». Y oí como voz de muchos ángeles en torno al trono y los vivientes y los ancianos. Y era su número miríadas de miríadas y millares y millares, 12 que decían con grande voz:

«Digno es el Cordero que fue degollado
de recibir la potencia,
y riqueza, y sabiduría, y fuerza,
y honor, y gloria, y bendición».

13 Y todo lo creado que está en el cielo y sobre la tierra y debajo de la tierra y en el seno del mar, y todas las cosas que hay en ellos, oí que decían:

«Al que está sentado sobre el trono y al Cordero,
la bendición, y el honor, y la gloria, y la fuerza
por los siglos de los siglos».

14 Y los cuatro vivientes decían: «Amén». Y los ancianos se prosternaron y adoraron.

Himno de las huestes angélicas. 5,11-12

11-12 Es una nueva visión. Los ángeles aclaman al Cordero unánimemente. Cae dentro del estilo joaneo poner primero miríadas, que es más, y luego millares, que es menos. Reconocen los ángeles la investidura del Cordero y lo acatan como a redentor, y, de consiguiente, como amo absoluto de los acontecimientos de la historia, y como a Dios. Un solo artículo en griego abraza los siete sustantivos, como si fueran uno solo. Es la plenitud de dones. Jesucristo es digno de recibir esos dones de parte de Dios el Padre, por su obediencia y por su trabajosa redención, y, por tanto, es digno de que se los reconozcan y celebren incluso los seres angélicos. Todos esos dones, especialmente su conjunto, reflejan la divinidad de Cristo. Pero, en su estructura, ese himno reasume más la investidura recibida por Cristo y subraya la verdad y razón con que en adelante será señor de la historia.

Himno de la creación entera 5,13

13 Se extiende el círculo. Dentro de una constante muy bíblica (Ps 8,9; Dan 3,57-82), la creación entera ensalza a Dios: astros, aves, animales, peces; ángeles, hombres, el hades, y, en repetición reasuntiva (cf. Mc 15,1), todas las cosas que hay en ellos, alaban a Dios y al Cordero.

Esta alabanza debida se mueve dentro del estilo cortesano admitido en la antigüedad. El género aclamatorio, la estructura de la aclamación e incluso algunos elementos de la misma son los que Daniel dirige a Nabucodonosor, «cabeza de oro»: «Tú, oh rey, rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha dado el imperio, la realeza, la fuerza o potencia, el honor o majestad» (Dan 2,37 TM y LXX).

14 Los cuatro querubines dan el solemne *amén* de confirmación a la alabanza cósmica universal. Actúan en consonancia con el uso litúrgico del AT (1 Par 16,36) y el cristiano. Y los ancianos, símbolo de la humanidad, caen en profunda adoración. Se unifi-

ca en un todo moral la creación entera: ángeles, hombres y cosas son uno en la alabanza y obediencia a Dios el Padre y al Hijo. Porque la glorificación dada al Padre y al Cordero (5,1-12), se centra y cifra ahora indiscriminadamente en ambos (5,13-14).

La sencillez y sobriedad narrativa en este sublime cuadro total son prueba a favor de una visión sobrenatural, y no de una simple elaboración literaria.

CAPITULO 6

Los seis primeros sellos

Empieza la acción. Jesús, el Cordero, se dispone a abrir sucesivamente los siete sellos del rollo. El escenario es espléndido. El gran pavimento de cristal entre el trono de Dios y los personajes celestes está dispuesto para lo que va a venir. Después de roto un sello, no se lee en voz alta el trozo revelador del rollo. Una acción simbólica sustituye la lectura. Aparecen personajes alegóricos y fragmentos visionales que se tendrán que interpretar. Los seis primeros sellos desencadenan cuadros que están íntimamente relacionados entre sí. Salen sucesivamente cuatro jinetes en corceles simbólicos. Uno es el imperialismo, el cual trae la Guerra, la cual a su vez trae al Hambre, y en seguimiento de los anteriores viene la Muerte, con múltiples armas, y su allegado natural el Hades o Seol, morada de los muertos, que nunca está harto. Es la primera *acción humana*, que troncha con su huracán ramas, flores y frutos del arbolillo tierno que es la Iglesia. Pero incluso estos males están permitidos y graduados por Dios, Señor de la historia. Las víctimas de este primer género de persecución religiosa claman al trono de Dios justicia para que no perezca la verdad y el bien, que es la obra de Cristo. Se les hace aguardar un poco de tiempo, y viene con el sexto sello el comienzo de la actuación divina en una modalidad de la historia. Esta preparación de la intervención de Dios está contada con las catastróficas imágenes hiperbólicas de los profetas viejotestamentarios.

Seguirá luego un intervalo, para que la *reacción divina* no coenvuelva con los malos a los buenos. Tendrán que ser señalados éstos, como lo fueron las puertas de los israelitas de Egipto para que eludieran al ángel exterminador, y el séptimo sello abrirá un intervalo que prepará el tercer septenario, que es el de las trompetas. Pero esto se narrará en el c.7.

Cada sello abierto no sólo *revela* un hecho de la historia, sino que descifra su sentido. Nada elude la permisión y providencia divinas. Empieza a vislumbrarse paulatinamente, por partes, el sentido consolador religioso de la historia del mundo [1].

[1] G. BALDENSPERGER, *Les Cavaliers de l'Apocalypse (Ap 6,1-8)*: RevHPhR 4 (1924) 1-31; Z. C. HODGES, *The First Horsemen of the Apoc [6]*: BS 119 (1962) 324-334; M. RISSI, *The Rider on the White Horse. A Study of Rev 6,1-8*: Interpr 18 (1964) 407-418. Suele hablarse de los pasajes de Zacarías donde escribe visiones de jinetes y cuadrigas (Zac 1,8-11; 6,1-8). Pero tanto las imágenes como el significado de los cuatro jinetes del Apocalipsis son nuevos e independientes de los antiguos profetas.

6 [1] Y vi «una nueva visión». Cuando el Cordero abrió el primero de los siete sellos, entonces oí a uno de los cuatro vivientes que decía con voz de trueno: «¡Ven!» [2] Y vi «una nueva visión». Y he aquí un caballo blanco, y el que lo montaba llevaba un arco y le había sido dada una corona, y salió habiendo vencido y para seguir venciendo.

[3] Y cuando abrió el segundo sello, oí al segundo viviente que decía: «¡Ven!» [4] Y salió otro caballo, éste rojizo, y al que lo montaba le había sido concedido quitar la paz de la tierra y que se degollaran unos a otros, y le había sido dada una gran cimitarra.

Primer sello. 6,1-2

1 Al abrir Jesucristo el *primer* sello, la voz de trueno del *primer* viviente, que sería el semejante a león (4,7), dijo: *Ven*. No se dirige a Juan, sino a la aparición que se sucede inmediatamente. Da la orden en nombre del que está sentado en el trono. Así harán sucesivamente los tres vivientes restantes hasta el cuarto sello.

2 Obedeciendo a la voz de mando, sale un personaje simbólico. Un soberbio caballo blanco lleva a un caballero vestido de blanco con una corona triunfal y un arco. Ha vencido ya y vencerá todavía. No pocos comentaristas ven en ese caballero victorioso a Jesucristo, porque luego aparece también caballero y vencedor (19,11). Este punto de vista no es admisible. El primer jinete del Apocalipsis forma parte integral con los tres siguientes, que son cosa muy distinta. Simbolizan plagas y castigos, de los cuales queda al margen Cristo. Además se ha de tener en cuenta que, en el estilo del libro, unas mismas realidades, como el color blanco, la corona, ser vencedor, se aplican a muy diversas cosas. Finalmente, Cristo aparecería en duplicado: por una parte abriría los sellos, y por otra sería personaje de azote en una misma escena.

El primer jinete triunfal es personificación del imperialismo. Empieza casi de la nada y no hay quien pueda frenar su expansión. Piénsese, por ejemplo, en las conquistas arrolladoras de Alejandro Magno, un par de siglos antes de que se escribiera el Apocalipsis [2]. Trae en su cortejo inevitablemente al segundo jinete.

Segundo sello. 6,3-4

3-4 Abre Jesús el segundo sello. Semejantemente da la orden de aparición el segundo viviente, el parecido a toro. Esta vez entra en escena el caracolear de un alazán rojo como el fuego (πυρρός), como la sangre. Su jinete lleva una gran espada retorcida (μάχαιρα). Es la Guerra. Su triste oficio es hacer que los hombres se maten unos a otros indiscriminadamente.

[2] Algunos ven en el blanco caballero una réplica de los invasores partos, que se distinguían por su poderosa caballería y por ir armados de arcos. No puede probarse esta equivalencia. Esquilo (475 a.C.) distingue diversos pueblos de su tiempo por las armas que llevan: los griegos, «lanza» (δορύ; λόγχη = dórica); los persas, «arco» (τόξος); los de Asia y el Próximo Oriente, «espada» especial (μάχαιρα): ESQUILO, *Los Persas* 25ss. 51ss; 148-149.729. 817.926.1021-1025.

[5] Y cuando abrió el tercer sello, oí al tercer viviente que decía: «¡Ven!» Y vi «una nueva visión» Y he aquí un caballo negro, y el que lo montaba tenía una balanza «de dos platillos» en su mano. [6] Y oí como una voz en medio de los cuatro vivientes que decía: «Un quénice de trigo por un denario, y tres quénices de cebada por un denario. Pero al aceite y al vino no causes daño».

Tercer sello. 6,5-6

5-6 El tercer sello provoca la salida, a la voz de imperio del tercer viviente, el semejante a hombre, de un caballero montado en un bridón peceño, cuyo negro color es señal de mal augurio. El jinete lleva el yugo de una balanza (ζυγός) con sus partes accesorias. Es la carestía, el encarecimiento de productos, el Hambre. La guerra destruye las cosechas e impide que se cultiven los campos. De ahí la escasez de productos. La balanza es símbolo de gran necesidad (Lev 26,26; Ez 4,16). Sin embargo, se oye una voz reveladora. Sale del mismo trono de la divinidad y manda: *Un quénice de trigo por un denario; tres quénices de cebada por un denario.* El quénice (χοῖνιξ) es una medida griega de capacidad para áridos, que equivale a 1,094 litros. El denario es el salario que recibía un trabajador por día (Mt 20,2). Se indica, pues, que el salario familiar diario de un trabajador servirá para obtener la ración de pan que necesita una persona por día. Se trata, de consiguiente, de un hambre dura, pero no exhaustiva. Quedan todavía productos más viles, pero más asequibles, como la cebada. Por documentos casi contemporáneos se sabe que podían obtenerse en condiciones normales de paz doce quénices de trigo por un denario y doce quénices de cebada por la mitad de precio [3]. Sigue imperando al maléfico jinete Dios bondadoso: *Al aceite y al vino no les causes daño.* Habrá abundancia de aceite y vino. Quedan al margen del azote. Algunos quieren ver una exención porque se trata de productos para el servicio divino. Más exacto sería quizá pensar que el trigo y la cebada se recolectan en primavera, y que el aceite y el vino se recogen y elaboran en otoño. Seis meses de guerra y vuelve la paz. «Yo había dejado a todos los hombres unos contra otros. Mas ahora... la semilla será sembrada en paz, la viña dará su fruto» (Zac 8,10-12). Castigo mitigado. Medio año: el número simbólico que encontraremos otras veces. Dios limita la magnitud de los males: impide el hambre total, da abundancia de otros productos, señala un tiempo corto, y pronto, para el postrer jinete, se delimitará sólo a un cuarto la población que pueda ser dañada. La providencia actúa en la historia [4].

[3] CICERÓN, *In Verrem* 3,81.

[4] Ha querido verse una alusión a hechos históricos. El año 92 hubo una gran hambre en el imperio romano, pero la abundancia de vino fue tan excesiva, que Domiciano prohibió que se plantaran más viñas en Italia y mandó que se destruyeran muchas de las provincias (SUETONIO, *Domiciano* 7,2). No parece haya de buscarse un hecho tan singular para un acontecimiento ordinario.

[7] Y cuando abrió el cuarto sello, oí la voz del cuarto viviente que decía: «¡Ven!» [8] Y vi «una nueva visión». Y he aquí un caballo verde oliva, y el que montaba sobre él tenía por nombre Muerte, y el Hades le acompañaba detrás, y les había sido dado poder sobre la cuarta parte de la tierra para matar con cimitarra y con hambre y con mortandad de peste y por medio de las bestias salvajes de la tierra.

Cuarto sello. 6,7-8

7-8 La mano de Cristo rompe el sello. La voz de imperio del cuarto viviente, el semejante a águila, hace salir al cuarto jinete del Apocalipsis. Viene montado en un trotón verde (χλωρός). Lo desusado del color causa maravilla. La palabra griega puede indicar infinitos matices del mismo color fundamental. Creo más justo que se trate del color verde mareante, casi oliva, casi ceniza, como el de un cadáver. Sería un error representarse la muerte como un esqueleto descarnado. Esta figura macabra era poco conocida como representación cuando se escribía el Apocalipsis. Más bien recordaría al personaje que salía simbólicamente antes de los juegos de gladiadores en Roma. Equivaldría al demonio Tuculca, de la tumba etrusca del Orco, en Tarquinia. Lleva mazo, con que dar golpes irresistibles y decisivos; lleva alas y lleva una corona o halo alrededor de la cabeza [5]. Lo que más me llamó la atención al visitar Tarquinia fue el color verde oliva de su piel, sobre todo de su tez repugnante. O también podría parecerse al Carún etrusco, personaje de ultratumba [6]. Cabalga sobre la grupa de la Muerte, su compañero inseparable (1,8), el Hades, o Seol, mal llamado Infierno, que es el lugar donde se reúnen los muertos en vida inerte. Está, como siempre, personificado. Recoge como exultante botín los despojos que su compañera constantemente le da al utilizar sus armas segurísimas la espada de las batallas y disensiones, el hambre asoladora, la mortandad (ἐν θανάτῳ) de la peste (cf. 2,23), y los animales salvajes, que en los grandes trastornos sociales, al quedar despoblado el campo, infestan toda la región (4 Re 17,25). Son los instrumentos clásicos con que la Muerte consigue cosecha más crecida (Ez 14,21; 5,12-17; 33,27; Jer 14,12; 15,3). Así como se ha dado poder a esta nefasta bina, así se le pone un límite. Tan sólo pueden dañar a un cuarto de la población. La palabra «tierra» tiene un sentido muy vago. Puede significar desde ciudad o región a orbe entero. Se ha de precisar su sentido por el contexto.

En este avance de plagas y calamidades no se perdona a la Iglesia. ¿Va a desaparecer?

[5] Del s.IV a.C. Cf. *Enciclopedia Cattolica* 5,735.
[6] W. H. ROSCHER, *Ausfürliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I (Leipzig 1884-1890) 884-887, fig. col.887; M. SANTANGELO, *Musei e monumenti etruschi* (Novara 1960) 160.

[9] Y cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar a las almas de los degollados por causa de la Palabra de Dios y de la enseñanza «de Jesucristo» que habían mantenido. [10] Y gritaron con grande voz diciendo: «¿Hasta cuándo, ¡oh Amo!, santo y veraz, no actuarás en juicio y exigirás lo merecido por nuestra sangre a los que habitan sobre la tierra?» [11] Y se les dio a cada uno un uniforme blanco y se les dijo que aguardaran quedamente todavía un poco de tiempo hasta que fueran completos sus consiervos y sus hermanos, que iban a ser muertos igual que ellos.

Quinto sello. 6,9-11

9-1[illegible] El escenario celeste ha cambiado insensiblemente. De sala de[illegible]no se convierte en templo. Es posible que ya antes estuviera lo que ahora se menciona por exigirlo las circunstancias. El templo terrestre siempre se consideró como una imperfecta imitación del celeste. El de Jerusalén era una réplica humana del cielo (Heb 8,6; Ex 25,40; Sab 9,8). En el templo había dos altares: el de los perfumes y el de los holocaustos. En éste se derramaba en torno la sangre de las víctimas, que aplacaban en sentido vicario la cólera de Dios y atraían su propiciación, y los restos de lo sacrificado se quemaban encima. Se parecía más a un horno que a una mesa proposicional. Según una mentalidad antigua, en la sangre está el alma (Lev 17,11-14). Es sugerente considerar la cisterna o desaguadero del gran altar de Jerusalén como si fuera una cárcel de la sangre. Ve, pues, ahora Juan a las almas de los mártires cristianos, que habían muerto por mantener la confesión de la palabra de Dios y el evangelio de Jesucristo (μαρτυρίαν, cf. 1,2.9). Su sangre clama como la de Abel (Gén 4,10). Es sugestivo verificar que el rabinismo ponía a los justos, especialmente a los muertos por causa de la fe, cerca del trono de Dios [7]. Estas almas santas, víctimas formales de las persecuciones, claman ahora ante el *su Amo* (ὁ Δεσπότης), que es *santo* en su justicia y *constante* en cumplir las promesas. Se impacientan por el reino de Cristo. Desean el triunfo de la palabra divina (16,5-7; 18,20; 19,2ss). Los otros dioses, el imperialismo intruso, no son Dios. Se les tranquiliza de tres maneras: 1.ª Se les da la razón por la que tarde tanto en actuar la justicia divina en la historia. El número fijo de mártires determinado por Dios se ha de llenar aún. Con las palabras *consiervos* y *hermanos* se expresa la misma realidad desde distintos puntos de vista. 2.ª Se les da un uniforme blanco, don de la vida eterna y señal de gloriosa victoria. 3.ª Se les pide que estén quedos en sus dignas peticiones y que gocen de un descanso (ἵνα ἀναπαύσωνται) delicioso. La intervención divina será más tarde, dentro de un poco de tiempo imprecisado.

[7] Bonsirven: *JP* I 327-340; St.-B., I 224; III 803; M. Beer (BR), *Dicho antiguo relativo al martirio, en tiempo de Adriano* (en hebreo): Zion 28 (1963) 228-232.

[12] Y vi «una nueva visión». Cuando abrió el sexto sello, entonces se produjo un gran terremoto y el sol se volvió negro como saco de crin, y la luna llena se volvió sangre, [13] y los astros del cielo cayeron sobre la tierra, como una higuera suelta sus brevas, sacudida por un recio viento. [14] Y el cielo se retrajo como rollo que se enrosca, y todo monte e isla se movieron de sus sitios. [15] Y los reyes de la tierra, y los grandes y los tribunos, y los ricos y los poderosos, y todos, siervo y libre, se escondieron en las cavernas y en las oquedades pétreas de los montes. [16] Y dicen a los montes y a las peñas: «¡Caed sobre nosotros

---

Sexto sello. 6,12-17

12-14 Una intervención divina viene. Es terrificante, [illegible] el mismo sistematismo expresivo. Hay siete catástrofes cósm[illegible]: terremotos, oscurecimiento del sol, cambio de color en la [illegible], caída de astros, arrollamiento del cielo, que como una gra[illegible] plancha (*rqy*ʿ Gén 1,6-8) cubre la tierra; cambios en las montañas y movimientos en las islas, que tan vivamente conocía Juan por los frecuentes terremotos de las costas griegas. Este mismo número simbólico y, sobre todo, los paralelos viejotestamentarios nos acercarán al verdadero sentido del pasaje. Es constante en los profetas pintar trastornos cósmicos antes de la intervención de Dios en el mundo para algo. Incluso utilizan el mismo vocabulario y la misma imaginería. Joel habla del sol y la luna (Jl 2,10; 3,4); Isaías, de sol, luna, estrellas y constelaciones que se bambolean (Is 13,9-10), del cielo negro que tiene saco por vestidura (Is 50,3), del cielo que se arrollará y de los astros que se marchitarán, como se marchita la parra o la higuera (Is 34,4; 40,20), y otros del día de la ira divina (Jl 2,11; Sof 1,14-18; Ag 2,6; Nah 1,5; Sal 102,27). De consiguiente, no se trata aquí del juicio final, sino de una de tantas intervenciones justicieras de Dios en la historia, para ayudar ahora a la Iglesia perseguida. Es evidente, por otra parte, que cada intervención divina es tipo o prefiguración del juicio final.

15-17 El efecto que causa esa intervención divina en los hombres culpables es intenso y se describe con vivos rasgos, que son, sin embargo, tópicos convencionales. Se ponen siete clases de enemigos de la Iglesia, todos hombres de la sociedad de entonces: reyes, gobernadores, jefes militares de las legiones, ricos, poderosos (en política, ciencias, artes), libres y esclavos. Era propio de los habitantes de Palestina en tiempo de invasión o peligro huir a los montes y esconderse en las cuevas de aquellos desiertos inaccesibles, para pasar inadvertidos y esperar que se alejara la tormenta. Así harán los culpables temerosos cuando aparezcan los primeros indicios de la intervención divina. El lenguaje y la mentalidad de estos versículos es semejante a lo que se dice en los evangelios de la caída de Jerusalén y de la gran tribulación final. El apóstrofe que dirigen los enemigos de Dios a los montes para que los cubran, se ha de entender del deseo que tienen de quedar escondidos (Os 10,8), pues será muy difícil escapar de la presencia del enemigo, que es

y ocultadnos de la presencia del que está sentado sobre el trono y de la ira del Cordero! [17] Porque ha llegado el gran día de su ira, y ¿quién podrá quedar en pie?»

Dios airado; y si no pueden escapar, ¿cómo podrán subsistir en el día de la cólera justiciera?

Es posible que estas calamidades contra la Iglesia se refieran a un hecho histórico concreto o a una época determinada. No es posible determinarlo por faltar datos precisos ciertos. Pero esto tiene relativamente poca importancia. Se trata más de esencias de acontecimientos que del tiempo en que hayan ocurrido. Por de pronto, la Iglesia supera una crisis externa peligrosa, de un tipo determinado, como se verá más claramente en seguida.

CAPITULO 7

Después de la abertura del sexto sello y de la aparición de las señales precursoras de la inmediata intervención divina contra los enemigos humanos de la Iglesia, para que la dejen en paz y tranquila, se esperaría la apertura del séptimo sello y con él la realización del castigo prometido. Sin embargo, antes de que se vierta sobre el mundo la ira sapientísima de Dios preceden dos intervalos. Son dos visiones distintas que completan admirablemente lo que se ha dicho hasta aquí y preparan lo que ha de venir: 1.ª (7,1-8) Ante todo, los ángeles, que serán los ejecutores de los castigos divinos, marcan con una señal la frente de 144.000 servidores de Dios, es decir, cristianos. La mayoría de los comentaristas conceden que este sello (que algunos dicen ser el bautismo, sin otra razón que el ser sello), no substrae a los que le llevan de ser dañados y de padecer martirio. Más bien parece que los 12.000 de cada tribu del nuevo Israel de Dios, que son los marcados, no son todos los cristianos, sino aquellos que han de perpetuar la Iglesia, como resto escogido dentro de la gran masa, que son los cristianos, en contraposición al Israel de la carne y a los paganos. 2.ª (7,9-17) La otra visión, totalmente distinta, nos presenta un grupo incontable de cristianos en la Iglesia triunfante que han pasado por una gran tribulación y han sido fieles a su fe. Son fruto glorioso de una espera paciente. Son aquellos que tenían que llenar el número previsto y determinado antes de que viniera la intervención justiciera que pedían las almas del altar celeste. Esta turba gloriosa entona un himno de acción de gracias a Dios el Padre y al Cordero, reconociéndoles como causa de todo su bien. Sus alabanzas triunfales encuentran eco en la multitud de ejércitos angélicos. Y acaba esta sección de intervalo con la enumeración de los diez bienes sublimes que, entre otros, caracterizan la gloria celeste. Ahora ya se podrá proceder a la apertura del séptimo sello.

7 [1] Después de esto vi cuatro ángeles que estaban colocados en los cuatro ángulos de la tierra, dominando los cuatro vientos de la tierra, para que no soplase ningún viento sobre la tierra, ni sobre el mar, ni contra árbol alguno. [2] Y vi otro ángel que subía del levante del sol, llevando el sello del Dios viviente, y gritó con gran voz a los cuatro ángeles a quienes se había concedido dañar a la tierra y al

---

Los 144.000 marcados en la frente. 7,1-8

1 Las palabras *después de esto* implican, como siempre, una nueva visión importante. Para los orientales, la tierra era plana, como un disco flotando sobre las aguas (Is 11,12; Ez 7,2; 37,9). *Los cuatro ángulos* o extremos de la tierra venían a equivaler a nuestros cuatro puntos cardinales. *Los cuatro vientos* (Zac 6,9; Dan 7,2), con sus características de ardor o sequedad, frío o lluvias, buena o mala meteorología, y, consiguientemente, con el séquito de calamidades climáticas de toda especie o de prosperidades del mismo tipo, se consideran del todo sujetos a cuatro ángeles que los dominan enteramente (κρατοῦντας) como ministros de Dios. Viene a afirmarse que todas las condiciones meteorológicas están sujetas totalmente a la voluntad de Dios. Se connota, sin embargo, más el aspecto destructor. En otras partes veremos que hay ángeles que rigen el fuego (14,18) y el agua (16,5). Las criaturas son instrumento de la justísima ira divina.

2 Otro ángel sube por el oriente del sol. Desde Patmos, el oriente es Palestina. En todo caso, punto de buen augurio. *Sube* tal vez a la cumbre de la bóveda celeste para que, dentro de la plástica visional, de una vez se hiciera ver y entender de los cuatro ángeles que están en los extremos del mundo. Lleva el sello (σφραγῖδα) del Dios viviente, con el que marcará a los que luego se dirá. Se ha de entender de un negativo que da una imagen determinada donde se aplique. En tiempos bíblicos se llevaban piedras entalladas que servían de firma, aplicadas convenientemente, cuya marca indicaba que aquello que estaba *sellado* era propiedad del poseedor del *sello*. Se dio también que se marcara, no ya con sortija o colgante al cuello y con un sello negativo para cera o tinta, sino con verdadero tatuaje o incluso al rojo de fuego. Los esclavos o los aplicados al culto de un templo así distinguidos quedaban bajo la propiedad del dueño a quien pertenecía el sello. En Ezequiel hay un pasaje semejante a este del Apocalipsis. Dios manda a un ángel que señale con el signo hebreo *tau* (última letra del alefato, que en su forma arcaica era semejante a una cruz griega X) la frente de los buenos; y luego viene la gran matanza de castigo que envuelve a todos los israelitas infieles no marcados (Ez 9,1-11). Isaías dice que los étnicos llegarán a llevar en la mano el sellado de propiedad: *De Yahweh* (l-Yhwh) (Is 44,5). En el libro del Exodo, al hablarse de los ornamentos del sumo sacerdote, se ordena que en el turbante ha de haber una placa con esta inscripción l-Yhwh: *Propiedad de Yahweh*, «consagrado a

mar, [3] diciendo: «No dañéis a la tierra, ni al mar, ni a los árboles, hasta que hayamos marcado el sello a los servidores de nuestro Dios sobre sus frentes». [4] Y oí el número de los marcados con el sello: ciento cuarenta y cuatro mil marcados con el sello, de toda tribu de los hijos de Israel.

[5] De la tribu de Judá, doce mil marcados con el sello; de la tribu de Rubén, doce mil; de la tribu de Gad, doce mil; [6] de la tribu de Aser, doce mil; de la tribu de Neftalí, doce mil; de la tribu de Manasés, doce mil; [7] de la tribu de Simeón, doce mil; de la tribu de Leví, doce mil; de la tribu de Isacar, doce mil; [8] de la tribu de Zabulón, doce mil;

Yahweh» (Ex 39,30). Estos pasajes podrían dar una idea de la forma del sello. Sería sugerente ver marcados a los cristianos, de alguna manera, con el signo *tau* (X), que en su forma original paleohebraica se asemeja a la vez a la inicial de Jesucristo (Χριστός) y a una cruz. Esto mismo significa quizás que el sellado, aunque real, es espiritual y simbólico. Una cosa es cierta, que los marcados con el sello pasaban a estar bajo la protección especial de Dios. Los seguidores de la Bestia llevarán su sello en la frente y en la diestra (13,16).

3 Manda el ángel a los encargados de los vientos que no permitan ningún desencadenamiento catastrófico antes de que la operación del sellado no se haya terminado. Por *árboles*, tanto aquí como en el v.1, ha de entenderse quizá *vegetación* o cultivos, dada la facilidad con que las lenguas semíticas expresan el abstracto por un concreto.

4-8 Juan no ve cómo sellan a los escogidos, pero, en cambio, oye su número. Son 144.000. Teniendo en cuenta que las tribus a que pertenecen son doce y que hay doce millares que han sido marcados en cada tribu, se ve en seguida, según el uso de todo el libro, que se emplea un número simbólico (12 × 12 × 1.000). Podrían darse muchos sentidos. Tal vez no esté exento de la intención del autor considerar al 12 como plenitud, al 1.000 como solidez. El solo hecho de que en cada tribu haya el mismo número de marcados revela que estamos muy lejos de las matemáticas ordinarias.

Más importante, sin duda, es considerar los nombres de las doce tribus. Hay diferencias con respecto al clásico orden viejotestamentario:

Gén 49	Ap 7,4-8
Rubén	Judá
Simeón	Rubén
Leví	Gad
Judá	Aser
Zabulón	Neftalí
Isacar	*Manasés*
Dan	Simeón
Gad	Leví
Aser	Isacar
Neftalí	Zabulón
José	José
Benjamín	Benjamín

de la tribu de José, doce mil; de la tribu de Benjamín, doce mil marcados con el sello.

Como se ve, en el Apocalipsis se pone primero la tribu de Judá, porque fue la heredera de las promesas y de ella salió el Mesías (5,5). José tuvo dos hijos: Efraím y Manasés, que fueron prohijados como herederos por Jacob. Siendo Manasés el primogénito de José, Jacob lo pospone a Efraím (Gén 48). Los efraimitas fueron la segunda tribu más poderosa en la historia de Israel. La primera fue Judá. Se comprende, pues, que en la lista del Apocalipsis no esté Efraím, heredero directo de José. José y Efraím son una misma cosa. En cambio, Dan desaparece y es sustituido por Manasés. Dan fue una tribu que casi desapareció y se convirtió en idolátrica (Jue 17-18). Entre los escritores cristianos de los primeros siglos y en el rabinismo se repitió que de Dan tenía que nacer el anticristo [1]. ¿Podría verse en la desaparición de Dan la defección de Judas?

Porque lo que más importa es saber qué significan esas doce tribus y, de consiguiente, precisar quiénes son los 144.000 marcados con el sello protector de Dios. La explicación más aceptable es la que ve en las doce tribus al nuevo pueblo de Yahvé, que sucede al antiguo (Gál 6,16; 1 Pe 1,1; Sant 1,1). El Israel hostil a la Iglesia es la Sinagoga de Satanás (2,9; 3,9). Los doce apóstoles son cabeza de las doce tribus (Mt 19,28; Ap 21,12). Las doce tribus son toda la Iglesia. Los cristianos que oyeron y conservan la predicación de cualesquiera de los apóstoles forman la Iglesia. Los marcados son ya hijos de Dios; se les pone ahora bajo su protección especial en orden a algo concreto. Los 144.000 marcados, según Victorino, Andrés, Holzmann, Calmes, Bousset, Zahn y otros, son los judíos bautizados; según Primasio, Beda, Beato de Liébana, Renan, Swete y otros, son gentiles y judíos en el Israel espiritual; algunos, como Orígenes, los identifican con los 144.000 de Ap 14; Charles los hace coincidir con la multitud ingente (7,9-17) de que se hablará en seguida [2]. Na parece ser así. Si el ser sellado se identifica con el ser cristiano, entonces ser cristiano incluiría ser impecable y, además, tener el don del martirio. Los cristianos no quedan exentos de las mismas plagas o castigos que van a caer sobre el mundo (3,10; 22,18). Parece, pues, más aceptable que se trate de un grupo escogido que quede excluido de las calamidades que van a llover sobre la tierra y prolongue de este modo, cual semilla inmaculada, la Iglesia en la historia.

[1] IRENEO, *Adversus haereses* 5,30; HIPÓLITO, *De antichristo* 14: MG 10,737; ST.-B., III 804.

[2] J. M. BOVER, *144.000 signati:* EstE 11 (1932) 535-547; R. E. MURPHY, *The Epistle for All Saints (Ap 7,2-22):* AmER 121 (1949) 203-209; T. MARTÍN, *Discusión sobre el Apocalipsis. ¿Cuáles son los señalados?:* IC 16 (1922) 308-310, a quien contesta RAMOS, p.310-312. 339-341.

[9] Después de estas cosas vi «una nueva visión». Y he aquí una muchedumbre ingente, que nadie hubiera podido contar, de toda nación, y tribus, y pueblos, y lenguas, que estaban en pie delante del trono y delante del Cordero, cubiertos con uniformes blancos y palmas en sus manos. [10] Y gritaban a grandes voces, diciendo: «¡La salvación «sedebe» a nuestro Dios, que está sentado sobre el trono, y al Cordero!» [11] Y todos los ángeles que estaban alrededor del trono y de los ancianos y de los cuatro vivientes, también se postraron ante el trono sobre sus rostros y adoraron a Dios, [12] diciendo: «¡Amén! La bendición, y la gloria, y la sabiduría, y la acción de gracias, y el honor, y la potencia, y la fuerza para nuestro Dios por los siglos de los siglos. Amén».

La gran turba celeste. 7,9-17

9 De nuevo contempla Juan una visión distinta, como indican las palabras introductorias *después de estas cosas*, que tienen sentido técnico. Es un espectáculo impresionante (ἰδού). Una multitud innumerable, tan ingente que, hiperbólicamente, nadie podría contar, hablando moralmente; con lo cual se encarece la cantidad. Los que la formaban procedían de toda cultura, estirpe, división política y lengua (cf. 5,9). Estaban de pie ante el trono, donde se hallaba sentado Dios el Padre, y ante el Cordero. Se trata, pues, del cielo. Casi el mismo escenario de los anteriores capítulos. Los que integran esta multitud van vestidos con uniformes (στολάς) blancos, señal de santidad, de alegría y de triunfo. Llevan palmas en sus manos. Este solo pormenor sugiere un cortejo triunfal, como el del día de Ramos, como los de las fiestas de los Tabernáculos (cf. 1 Mac 13,51; 2 Mac 10,7).

10 Esta turba celeste grita intensa, variada y concordemente: *La salvación* nuestra, es decir, el haber vencido a potencias hostiles, y el cúmulo de bienes de que ahora gozamos, se lo debemos *a Dios* el Padre y *al Cordero*, Dios, por estar en la misma línea de adoración y alabanza que el Padre [3]. Es un cuadro brillante y una manifestación victorial. Poco trabajo cuesta entender quiénes son. Uno de los veinticuatro ancianos lo explicará inmediatamente.

11-12 Las miríadas de miríadas angélicas que ya habían aparecido en torno al trono de Dios (5,11), subsumen la alabanza de la turba celeste, como habían hecho antes en el himno al Cordero-Jesús (4,9.11; 5,12-13). Aquí como allí, celebran la sabiduría y potencia divinas con el septenario de la plenitud; pero el motivo ahora es por haber hecho Dios triunfar a tan grande muchedumbre. El primer *amén* ratifica firmemente la anterior alabanza de los humanos glorificados; el último rubrica las propias alabanzas de los ángeles. Aparece, pues, una hermandad y continuidad latréutica entre án-

[3] El dativo que está en esta frase sin verbo, en el original, puede ser muy bien hebreo que expresa la idea de procedencia u origen (Sal 3,9; 18,47; 27,1; 35,3; 37,39; 38,23; 51,16). Estas aclamaciones tienen además cierto matiz de vítores. Pero a Dios no puede aclamársele en sentido radical: «¡Viva!» o «¡Salud!» Pueden traducir un subyacente *Hosanna*.

[13] Y uno de los ancianos tomó la palabra, diciéndome: «Esos, los cubiertos con los uniformes blancos, ¿quiénes son y de dónde han venido?» [14] Pronto le tuve dicho: «Señor mío, tú lo sabes». Y me dijo: «Esos son los que han venido de la gran tribulación y lavaron sus uniformes y los blanquearon por medio de la sangre del Cordero. [15] Por esto están ante el trono de Dios, y le sirven día y noche en su santuario, y el que está sentado sobre el trono extenderá su tienda sobre ellos: [16] No tendrán ya más hambre, ni tendrán ya más sed,

---

geles y hombres. La tierra ofrece un pálido reflejo de la liturgia del cielo (1 Par 29,10ss).

13 ¿Quiénes son los que forman la turba celeste? Uno de los veinticuatro ancianos, tomando la palabra, lo pregunta a Juan; pero en su propio preguntar prepara la respuesta (Zac 4,2; Ez 37,3).

14-17 Juan, como nosotros, escucha. *Señor mío* (Κύριέ μου, monseñor) es un título de respeto y cortesía. El anciano responde a sus cuestiones con unas breves palabras, densísimas de alusiones bíblicas; lo cual, si el hablar es reflejo de la psicología personal, descubre que muy buen conocedor era de la ciencia viejotestamentaria.

1) Primero dice que los que constituyen la celeste muchedumbre han venido como vencedores de la gran tribulación. No se trata de la del juicio final, sino de una cualquiera, conforme al estilo bíblico (Dan 12,1; Mt 13,19). Basta que fuera una inmediata. El estilo es de superlativo. 2) La purificación perfecta de los que integran la turba celestial se la deben al Cordero-Jesús. La metáfora de la sangre de Cristo que blanquea, quitando los pecados de los hombres, es frecuente (Heb 9,7ss; 1 Jn 1,7). Pero aquí se insinúa una afinidad martirial con Cristo. Supieron serle fieles hasta la muerte. 3) Describe ahora algunos capítulos de la felicidad del cielo, que, junto con los que acaba de decir, se pueden reducir a diez:

1.º Los de la turba triunfante llevan vestidos blancos, como símbolo de santidad, alegría y triunfo. 2.º Llevan palmas inmarcesibles en las manos, con exultación comunitaria. 3.º Están ante Dios, lo cual implica gozo intenso. 4.º Son sacerdotes celestes. Así como en el templo de Jerusalén actuaban en el culto solamente los sacerdotes y en el «sancta sanctorum» o santuario podía entrar sólo el sumo sacerdote, ahora los salvados servirán continuamente a Dios, donde la liturgia (λατρεύσουσιν) se sublima, en el santuario (ἐν τῷ ναῷ), con servicio de adoración y alabanza. 5.º Viene ahora un trasfondo cuajado de alusiones bíblicas. Yahvé extenderá su tienda sobre ellos, como el beduino acogedor recibe en hospitalidad espléndida a los fatigados en el desierto. «Montar la tienda» es una promesa mesiánica (Zac 2,14; Ez 37,27), cumplida en la venida de Cristo al mundo (Jn 1,14), y que alcanza su perfecto sentido cuando Dios habita indefectiblemente con los suyos (Ex 33,12-17; 34,9; 1 Re 8, 11-13.27)[4]. 6.º No tendrán ya más sufrimiento ni necesidad alguna corporal, simbolizadas por el hambre y la sed, el sol cegante de

[4] Estaría en el mismo círculo de la *šekinah* o sombra protectora de Dios. Cf. BONSIRVEN, *JP* I 130.206ss.216.

ni caerá de cierto sobre ellos el sol ni calor alguno abrasador, [17] porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a las fuentes de las aguas de la vida. Y enjugará Dios toda lágrima de sus ojos».

8 [1] Y cuando «el Cordero» abrió el séptimo sello, se hizo un silencio en el cielo como de media hora.

---

oriente [5] y el ardor insoportable del estío (Is 49,10-11, donde se aplica a Yahvé lo que aquí se dice de Cristo). 7.º Jesucristo será para siempre su amoroso pastor. 8.º Los regirá y los cuidará indefectiblemente. 9.º Abrevándolos, no en cisternas precarias, sino, según el hebraísmo, en los manantiales siempre manantes de la vida (Sal 23; Ez 34,11-31; Jn 49,10). Con esa metáfora se significa la visión beatífica de la Divinidad, es decir, la única cosa que puede hacer perfectamente feliz: contemplar a Dios cual es. 10.º Por si fuera poco, ya no podrán nunca más sufrir por nada. Dios mismo restañará de sus ojos los últimos dejos de las lágrimas dolorosas, que no brotarán jamás (Is 25,8).

La explicación más armónica y aceptable de esta visión parece que sería reconocer en la gran tribulación de este capítulo la que provocaron los cuatro jinetes y los hombres (6,15-17) contra la Iglesia; y ver en la turba ingente el fruto que ha producido la espera paciente de las almas del altar celeste (6,9-11). Ahora, pasado un poco de tiempo y marcado el cerco de protección divina a la esencia de la Iglesia, puede verterse la cólera de la reacción de Dios sobre el mundo, en el séptimo sello y en el septenario de las trompetas.

CAPITULO 8

Apertura del séptimo sello. 8,1

1 La apertura del séptimo sello, hecha por el Cordero-Jesús, no trae el día del castigo divino, tan esperado, inmediatamente y de una vez. Desencadena una serie gradual de siete plagas, que se producen al toque de siete trompetas.

En el cielo hay silencio. Callan los cánticos de alabanza y de acción de gracias de las criaturas humanas y angélicas, y se produce una calma expectativa. Entre tanto, suben, simbólicamente comprimidas, las oraciones de la Iglesia por su propia libertad y exaltación (8,4). La *media hora* tiene su simbolismo en los profetas. Es el tiempo de espera de la intervención divina (Sof 1,7; cf. Hab 2,20; Zac 2,17) [1]. Tiempo breve en sí, infinito para los angustiados cristianos de la tierra y para la Iglesia triunfante del cielo.

[5] Se ha querido ver en la palabra πέσῃ «caerá» (7,16) un error por itacismo, que tendría que resolverse en παίσῃ, «molestará», más conforme con *hkh (nkh)* del texto aludido de Isaías (Is 49,10).

[1] Propone diversas opiniones sobre el significado de este silencio W. E. Beet (ExpT 45 [1953-1954] 74ss).

[2] Y vi a los siete ángeles que están continuamente delante de Dios, que estaban de pie. Y les habían sido dadas siete trompetas. [3] Y otro ángel fue a colocarse junto al altar, teniendo un incensario de oro, y le habían sido dados copiosos inciensos para que los ofreciera, como correspondientes a las oraciones de todos los santos, sobre el altar de oro que está delante del trono. [4] Y el humo de los inciensos correspondientes a las oraciones de los santos subió de la mano del ángel ante el acatamiento de Dios.

Visión de las trompetas. 8,2-11,14

Preludio. 8,2-6

2 Esta nueva sección empieza con un preludio impresionante. Juan ve *que los siete ángeles que están continuamente ante el trono de Dios, estaban de pie,* como arringlerados ordenadamente. Se prepara un nuevo acontecimiento. Antes no ha hablado de estos ángeles, y los introduce con artículo, suponiéndolos ya conocidos. Es el procedimiento del vidente. Va describiendo, en su parquedad, pormenores y personas a medida que los necesita. Esos ángeles eran conocidos por la tradición. Se trata de los «ángeles de la faz» o «de la presencia» de Dios, llamados así por estar continuamente ante la Divinidad dispuestos a cualquier orden divina. Forman un grupo superior entregado al servicio especial de Dios. Son siete, y uno se llama Rafael (Tob 12,15), otro Gabriel (Lc 1,19), otro Miguel (Dan 10,13; 12,1) [2]. *Se les dieron siete trompetas.* La trompeta tiene un sentido religioso típico; es como señal de la próxima intervención divina o de grandes acontecimientos (Ex 19,16.19; Jl 2,1; Mt 24,31; 1 Tes 4,16; 1 Cor 15,52).

3-4 Sigue una escena admirable. Ante el trono de Dios hay dos altares: el de los holocaustos y el de los perfumes, donde se quema incienso al estilo del templo de Jerusalén. Un ángel va con una pala de oro, que es a la vez braserillo e incensario; toma fuego del altar de los holocaustos y lo coloca sobre el altar de los perfumes [2 *]. Le fueron dados copiosos aromas combustibles o mezclas de inciensos, que corresponden a las oraciones (ταῖς προσευχαῖς, dativo de relación) de los santos o cristianos, de toda la Iglesia. Coloca el incienso sobre las brasas, como Aarón el gran día del Kippur (Lev 16,12-13); y la columna de humo sube ante el acatamiento del Señor (Sal 141,2).

[2] Sobre estos ángeles véase Bonsirven: *JP* I 230.234s; St.-b., III 805.

[2 *] Los descubrimientos arqueológicos han ofrecido tipos de estos altares, como el de basalto hallado en Hasor. En las paredes de pebeteros descubiertos en Arabia del Sur aparecen nombres de inciensos, entre ellos dhb, que en hebreo es *zahab,* «oro». En lenguaje semítico sudarábigo es evidentemente el nombre de una sustancia aromática. Ryckmans sugiere que el «oro, incienso y mirra» ofrecidos por los Magos (Mt 2,11) fueron en realidad tres clases de aromas o resinas. Algo así como llamamos «oro negro» al petróleo. De Langhe ha propuesto la hipótesis según la cual «el altar de oro» del Apocalipsis se debe traducir por «altar de los perfumes»: G. Ryckmans, *Het oude Arabië an de Bijbel:* Ex Oriente Lux, Jaarbericht n.14 (1955s); Id., *L'Arabie antique et la Bible, dans l'Ancien Testament et l'Orient:* Orientalia et Biblica Lovaniensia I (Lovaina 1957) 89-109; Id., *Ophir:* EBS 744-751. Por lo demás, el altar del incienso era también de oro puro (Ex 30,1-6).

[5] Y tomó el ángel el incensario y lo llenó con fuego del altar, y lo arrojó sobre la tierra. Y se produjeron truenos y su retumbar, y relámpagos, y un terremoto. [6] Y los siete ángeles que tenían las siete trompetas se prepararon para tocar.

---

5 El ángel aguarda la manifestación de la voluntad divina. La respuesta a las oraciones de los santos no se hace esperar. Va a empezar la gran intervención de Dios a favor de su Iglesia. En Ezequiel, un ángel coge fuego destructor del carro de los querubines para echarlo sobre Jerusalén (Ez 10,2.6-7). Aquí el ángel llena la pala-incensario de brasas que toma del altar del incienso y las arroja sobre la tierra. Al caer, producen un trastorno cósmico, con rayos, truenos y su retumbar (cf. 4,5); y un terremoto, como consecuencia, sacude la tierra. Es el comienzo de las plagas.

6 Porque los siete ángeles que tenían las trompetas se preparan para tocarlas.

Las siete trompetas

Para entender de alguna manera lo que va a seguir, se ha de tener presente que se calcan casi materialmente las plagas de Egipto, dando al conjunto un sentido nuevo. Es la ley de la narración por categorías históricas. El paralelismo puede ser orientador. El faraón y los egipcios no dejaban en libertad al pueblo de Dios. Dos testigos de la voluntad divina, Moisés y Aarón, conminan al faraón para que deje partir a los israelitas. Se suceden castigos o plagas que tienden a doblegar la voluntad del faraón ante el querer divino, pero no consiguen su efecto. Tiene que venir la última y decisiva, que es la muerte de los primogénitos. Sólo entonces el pueblo de Dios quedará libre y seguro. Las siete plagas que se suceden inmediatamente en el Apocalipsis, una por cada floreo de trompeta, siguen muy de cerca, incluso en la forma exterior, las plagas de Egipto, como ya notaba Ireneo [3]. De ahí que se trate más bien de frases convencionales, a las cuales no se han de conectar como realidades todo el conjunto de minucias narrativas, so pena de alejarnos de lo pretendido por el autor sagrado. Las cuatro primeras forman un todo muy cerrado, como los cuatro jinetes de los primeros sellos, como las cuatro primeras copas que vendrán después. Están separadas de las tres siguientes por los tres ayes amenazadores del águila. Se ve una gradación finísima de castigos. Es de creer que entre una y otra de las plagas habría pausas simbólicas para que los hombres cambiaran de conducta con respecto a la Iglesia, al modo de las plagas de Egipto. Obtenido resultado negativo, se procede siempre a castigo mayor. En la Sagrada Escritura las plagas son castigos contra los idólatras (Ez 38,22; Sab 11,16; 16,16-19; 17,1-20). Las cuatro primeras plagas van contra la naturaleza, indirectamente contra los hombres. La primera afecta a las propiedades; la segunda, al comercio; la tercera, a la bebida; la cuarta tiene resonancias cós-

[3] IRENEO, 4,30,4.

[7] Y el primero tocó la trompeta. Y se produjo pedrisco y fuego mezclados con sangre, y fueron echados sobre los continentes. Y el tercio de los continentes ardió totalmente, y el terció de los árboles ardió totalmente, y toda hierba verde ardió completamente.
[8] Y el segundo ángel tocó la trompeta. Y una como montaña grande, encendida, de fuego, fue arrojada al mar. E hízose el tercio del mar sangre, [9] y murió el tercio de las criaturas que estaban en el mar, las que tenían vida; y en un tercio las naves se desintegraron.
[10] Y el tercer ángel tocó la trompeta. Y cayó del cielo un gran astro, encendido como antorcha, y cayó sobre el tercio de los ríos y sobre las fuentes de las aguas. [11] Y el nombre del astro es El Ajenjo. Y el tercio de las aguas se convirtió en ajenjo, y muchos hombres murieron de resultas de las aguas, que se habían puesto amargas.

---

micas, que preparan las dos plagas siguientes, que serán de carácter ultracósmico. Es justo que fuerzas demoníacas infesten a los que no quieren obedecer la voluntad de Dios en el punto trascendente del camino de salvación espiritual. Puede verse también en las cuatro primeras plagas que el conjunto del mundo, donde está el hombre, queda complexivamente afectado por los castigos divinos: la tierra continental, los mares, las aguas dulces de ríos, lagos y manantiales, y los astros del firmamento. En lo cual se ve más el esquematismo de la totalidad de los daños contra los enemigos de Dios. Es digna de atenderse también la cantidad del daño causado. Mientras los cuatro jinetes herían a un cuarto de la humanidad, coenvolviendo a la Iglesia, aquí el castigo es mayor, pues llega a un tercio; pero, por otra parte, se queda dentro de unos estrechos límites. La cólera divina no llega a su máximo en los castigos de este septenario; lo alcanzará en las siete copas.

Las cuatro primeras trompetas. 8,7-13

7 Al tocar el ángel, se forma un turbión tropical arrollador, que destruye las propiedades humanas y la agricultura. La tempestad de sangre tiene resonancias bíblicas (Jl 2,30 = Act 2,19). ¿Es quizás el rastro que deja el huracán? Este castigo corresponde a la granizada destructora de la séptima plaga de Egipto (Ex 9,13-35).

8-9 Tiene tres partes: la caída de un monte ardiendo en el mar, la conversión del agua en sangre y sus efectos perniciosos. Algunos autores han querido ver en ese monte a un volcán, y más concretamente la erupción del Vesubio del 79 (Zahn). Aunque la explicación es sugestiva, está quizá lejos del estilo apocalíptico. Este castigo corresponde a la primera plaga egipcia, en la que el agua se convierte en sangre (Ex 7,19-25).

10-11 La plaga que trae el toque de la tercera trompeta se ocasiona por la caída de un meteoro. Es completamente ajeno al estilo de la narración querer buscar explicaciones astronómicas. El nombre de este astro es *El Ajenjo* (ὁ Ἄψινθος). Se le da tal vez por los efectos de su caída. El ajenjo *(Artemisia absinthium* L.) era célebre en la antigüedad *(A. iudaica)* por su sabor, que se consideraba como el más amargo de lo conocido. En la Biblia, el ajenjo

[12] Y el cuarto ángel tocó la trompeta. Y fue herido el tercio del sol, y el tercio de la luna, y el tercio de los astros, de suerte que se oscureció el tercio de «todos» ellos; y el día no lució un tercio de su duración, y la noche semejantemente.

[13] Y vi «una nueva visión». Y oí a un águila que estaba planeando en la cumbre del firmamento, que decía con gran voz: «¡Ay, ay, ay de los que habitan sobre la tierra, por causa de los restantes toques de trompeta de los tres ángeles que están a punto de tocar!»

---

es símbolo de los castigos divinos (Dt 29,17; Am 5,7), y su brebaje se considera como sinónimo de veneno (Jer 9,14). Los ríos y manantiales, corrompidos con esa sustancia, matan a muchos hombres. Se ven reminiscencias de la primera plaga egipcia (Ex 7,19-25).

12 La cuarta trompeta trae oscuridades y eclipses en el mundo astral. Hay una equivalencia muy marcada con la nona plaga de Egipto, cuando las tinieblas cubrieron por tres días la tierra (Ex 10, 21-29). Ya trascienden los castigos la superficie del orbe. Preparan para correctivos más extremos.

Los tres siguientes toques de trompeta traerán una creciente intensidad en los castigos. Afectarán directamente a los hombres enemigos de Dios. Ante este nuevo peligro que amenaza a los *habitantes de la tierra*, que son la humanidad no cristiana, se avisa con anticipación, por si quieren volver atrás en su odio a Dios y a su obra.

13 Un águila planea en el cenit, para que su voz sea oída de todo el mundo. No es un mensajero de mal agüero, como podría serlo el buho, sino un enviado de Dios para despertar el arrepentimiento y así evitar los males que van a venir [4]. Pronuncia tres ayes (οὐαί, *vae)*, que corresponderán a las tres plagas siguientes. El ay *(vae)* amenazador, tan frecuente en la literatura semítica, es lo contrario del macarismo, e implica el deseo o anuncio de una calamidad más o menos dura [5].

CAPITULO 9

Este capítulo se divide naturalmente en dos partes casi iguales. La primera abarca la narración de lo que sucedió después del toque de la quinta trompeta; la segunda, lo que vino después de la sexta. Tienen de común estas dos plagas el ser un avance con respecto a la gravedad de los castigos de las anteriores; pero todavía no alcanzan la intensidad en el castigo de la séptima trompeta. La segunda de estas dos plagas es más fuerte que la primera. Ambas, además, coinciden en contener un elemento nuevo: la intervención diabólica, porque justo es que los que sirven a los demonios sean atormentados por ellos (v.20-21). El procedimiento narrativo no es nuevo, pero quizás en estas dos plagas adquiera más relieve. La

[4] Algún que otro manuscrito, en vez de *águila* (ἀετός), lee *ángel* (ἄγγελος) sin motivo probado.

[5] A. Díez Macho, *Estudio de la hazará en la «Poética hebraica» de Mosé Ibn Ezra y en el Texto Masorético:* Sefarad 7 (1947) 21. Los tres *vae* son una *hazará* de categoría pasión.

narración es más difusa, con gran abundancia de pormenores, cosa generalmente ajena a los procederes joaneos. Se presentan distintas fases de cada visión, no con orden lógico, sino de asociación plástica y como círculos intuitivos, y cada cuadro se enlaza, como en fundido cinematográfico, con el siguiente. El resultado total se ha de sacar de un análisis lógico del conjunto. La quinta trompeta desencadena una plaga de demonios, a modo de una tempestad de langostas, que invaden los enemigos de Dios. Pueden atormentarles, pero no matarles. Quizá sería más justo pensar que sus picaduras simbólicas son inquietudes, angustias y remordimientos espirituales, los cuales resultan en este caso infructuosos en orden al arrepentimiento. La sexta trompeta hace venir de los confines del imperio un ejército de caballería demoníaca fabuloso, que mata sin piedad a los enemigos de Dios, perseguidores de la Iglesia. En los últimos versículos de este azote, que son los finales del c.9, se da la clave de todas las plagas anteriores y del proceder de Dios. Se envían esos azotes gradualmente para que los idólatras e impíos se conviertan y dejen de perseguir a la Iglesia y de matar a los santos o cristianos. Pero hasta el momento en que termine el capítulo no se habrá conseguido el efecto pretendido.

Quinta trompeta. Primer ay. 9,1-12

Insectos demoníacos atormentan a los hombres cinco meses

Para entender la imagen puente de la plaga que suscita el sonar de la quinta trompeta, hay que advertir el alcance físico y moral que tienen en el Próximo Oriente las invasiones de langostas con todo su mecanismo. Los acrídidos son un azote de los cultivos y de los pueblos cuando se presentan en grandes bandadas. Son frecuentes en Egipto, Arabia y Palestina, y no imposibles en el sur de España y en las islas Canarias, procedentes de Africa. Suele haber varios tipos *(Stauronotus maroccanus, Pachytylus migratorius, Schistocerca peregrina)*. Cada cápsula tiene unos cuarenta huevos, de los cuales salen en primavera pequeñas larvas, que se transforman en fases intermedias, cada vez más voraces, llamadas sucesivamente *mosquitos, moscas* y *saltones*, hasta alcanzar la forma adulta. Se reúnen por millones. Son tan voraces que no dejan nada verde, e incluso comen hierbas que son venenosas para otros animales; y cuando desaparecen, la región ofrece la sensación de haber sido destruida por imponentes incendios. Cuando emprenden el vuelo para devastar otras regiones, llegan a formar columnas o nubes de algunos kilómetros que oscurecen el sol. Producen un ruido intenso con sus alas cuando se desplazan por el aire.

Los profetas se sirven de la imagen de la devastadora langosta para describir los castigos divinos contra el pueblo prevaricador, con la venida de ejércitos enemigos (Jl 2,2-11). También está algo subyacente este sentido en la plaga de la quinta trompeta, pero la

9 [1] Y el quinto ángel tocó la trompeta. Y vi a un astro del cielo que había caído en tierra, y le había sido dada la llave del pozo del Abismo. [2] Y abrió el pozo del Abismo. Y subió una humareda del pozo como el humo de un gran horno, y se oscureció el sol y también el aire por el humo del pozo. [3] Y de la humareda salieron langostas a la tierra, y les había sido dada potestad como tienen potestad

---

visión apocalíptica da algo nuevo. Calca de algún modo la octava plaga egipcia. La langosta devora lo que dejó el pedrisco (Ex 10,1-20).

1 Al sonar el quinto ángel la trompeta, Juan ve a un astro que estaba en tierra, caído del cielo. Es un ángel (20,1-3). Según la literatura rabínica, los ángeles dirigen las estrellas y son como una personificación de ellas mismas [1]. Este es un enviado de Dios para dar otro castigo a los hombres perseguidores de la Iglesia. Llevaba, por voluntad divina, la llave que abriría el abismo. El *abismo* es el lugar donde moran los malos espíritus. Es como un calabozo o prisión que está bajo tierra (cf. Is 24,21-22). Tiene fuego sulfúreo, símbolo de lo diabólico. Un pozo conduce a él desde la superficie de la tierra. Está generalmente cerrado. La llave la tiene Dios, que pone límites a la acción diabólica. La legión de diablos que Jesús sacó al endemoniado de Gerasa, no quería volver al abismo (Lc 8,31). Está en el abismo Satanás, durante el reino de los mil años (20,1-3), y también la bestia (11,7; 17,8). Hay que distinguir cuidadosamente el abismo del orco o hades y del lago de fuego. El *hades* era el lugar de los muertos, donde, antes de la resurrección de Cristo, se hallaban congregados incluso los buenos. Llevaban una vida inerte y triste. El hades, personificado, va acompañando siempre a la Muerte. El *lago de fuego,* o infierno propiamente dicho, es un sitio donde arde continuamente el azufre (14,10; 19,20; 20,10.14-15; 21,18), y cuyos tormentos son eternos (14,10-11; 19,3). Tampoco se ha de confundir el abismo demoníaco con el abismo de las aguas o de los mares, que es el océano primitivo o *tehom* (Gén 1,2). El abismo de los malos espíritus está bajo tierra.

2 Al abrir el ángel de Dios la puerta del pozo que pone en comunicación con el abismo, para soltar la quinta plaga, sale inmediatamente una gran humareda, semejante al humo de un horno ardiente, de fundición, de cerámica o cosa parecida. Esta humareda oscurece el sol, como eclipsándolo, e incluso la luz del aire, que, según los antiguos, era distinta de la del sol.

3a La humareda del pozo abismal *se resolvió en langostas* (ἀκρίδες) que se precipitaron y esparcieron sobre la tierra. El humo no era humo, sino una cantidad inmensa de langostas, como en las plagas del desierto.

Ahora, en la narración muy precisa, vienen dos secciones distintas. La primera (v.3b-6.10) narra los efectos nefandos y perniciosos de esta infestación diabólica; la segunda (v.7-11) describe la figura de los monstruos. Suele ser propio del estilo de Juan hablar primero de los efectos y luego de sus causas. Nosotros, occidenta-

[1] Bonsirven, *JP* I 231-232.242.

los escorpiones de la tierra. [4] Y se les dijo que no dañasen el heno de la tierra ni nada verde ni árbol alguno, sino sólo a aquellos hombres que no tuvieren el sello de Dios sobre sus frentes. [5] Y se les había dado poder, no para que los matasen, sino para que fueran atormentados durante cinco meses. Y su tormento era como el tormento que da un escorpión cuando pica a un hombre. [6] Y en aquellos días buscarán los hombres a la Muerte, y no la encontrarán; y desearán morir, mas la Muerte huirá de ellos.

[7] Y las formas de las langostas eran semejantes a caballos preparados para una guerra, y sobre sus cabezas había como coronas semejantes al oro, y sus rostros como rostros de hombres, [8] y tenían cabellera como cabellera de mujeres, y sus dientes eran como de leones, [9] y

---

les formados en el pensamiento griego, hubiéramos preferido lo contrario. Sin embargo, vamos a seguir la línea narrativa del autor, habida cuenta de que la ordenación en sentido contrario es sencilla.

3b-6 *Fuerza atormentadora.* Ante todo, Dios, tal vez por medio del ángel, les prohibió a las langostas-diablos que dañasen los bienes de los hombres, que son los cultivos. Con eso se declara que no eran langostas verdaderas. Estas dañan toda vegetación, que aquí se expresa por la división tripartita de totalidad: hierba del campo, sin semilla aparente; los cereales y plantas parecidas con semilla, y los árboles con sus frutos y variedades (Gén 1,11-13). Se les concedió a los demonios saltamontes aguijones como de escorpión, es decir, poder de atormentar como atormenta la picadura de un escorpión al hombre, que, si es dolorosísima, raramente es mortal (Dt 8,15; Ez 6,2; Sir 26,10[7]). Se les prohíbe, pues, que maten. El tormento de sus picaduras, más de carácter espiritual que corporal, producirá tanto dolor a los hombres que se asegura hiperbólicamente, en un dístico de factura semítica, que buscarán o desearán sobre sí la Muerte, personificada, y ella huirá, para que más padezcan y se conviertan, reconociendo sus errores y la causa de su mal. Quedan excluidos de estos tormentos los señalados con el sello en la frente (7,1-8). Finalmente, este atormentar a los hombres, no precisamente el dolor de las picaduras, durará *cinco meses* (v.5.10). Se ha notado que cinco meses es el tiempo de vida de las langostas; pero no parece tener este hecho ninguna relación con el número simbólico apocalíptico. Cinco meses es un lapso de tiempo que no llega a medio año. Medio año es frecuente en el Apocalipsis y viene a indicar un espacio de tiempo relativamente corto.

7-11 *Figura o forma.* El aspecto de los demonios-langostas es singular y se cuenta con todo pormenor. Poseen rasgos especificativos que las verdaderas langostas no tienen, para que se vea de nuevo que se trata de otra cosa muy distinta. Sus características, individuales y de conjunto, pueden reducirse a los nueve apartados siguientes: 1.º Son *como caballos* pertrechados para una batalla dura, con lo cual se indica su carácter punitivo [1*]. 2.º Llevan *como coronas*, con lo cual parece señalarse, a la vez, que cada uno saldrá

[1*] Se ha sugerido, sin suficiente fundamento, que en vez de ὁμοιώματα se leyera σώματα: «*Los cuerpos* de las langostas eran semejantes a caballos...»

llevaban corazas como corazas de acero, y el ruido de sus alas como ruido de carros de muchos caballos que corrieran a la guerra. [10] Y tenían colas semejantes a escorpiones y aguijones, y en sus colas estaba todo su poder de dañar a los hombres durante cinco meses. [11] Tienen sobre sí como rey al Angel del Abismo. Su nombre en hebreo es Abaddón, y en la lengua helénica tiene por nombre Apolíon, "el Perdedor".

[12] El primer ay ha llegado. Mira, están por llegar todavía dos ayes después de estas cosas.

---

vencedor en la lucha y que ostentan contrahecha en sí la verdadera victoria del bien. 3.º Su *cara como de hombre* expresa que son seres intelectuales. 4.º Sus largas crines o *cabelleras*, al estilo de los bárbaros [2], traslucen su incuria psicológica, su complejo y su crueldad. 5.º Sus dientes *como de leones* demostrarían que son implacables y potentes. 6.º Sus *corazas de acero* señalarían que no pueden ser dañados. 7.º Sus *colas de escorpiones y sus aguijones* [3], el veneno de su naturaleza y el verdadero límite del castigo que infligen, que es a la vez prueba del límite y dependencia de su ser y de su obrar. 8.º El *fragor de sus alas* era como el ruido de carros de combate, tirados por muchos caballos. Con esta imagen, arrancada del espanto histórico de Palestina que fueron las guerras invasoras, como las de los egipcios y de los asirios, se subraya el arrollador avance de su frente de batalla. 9.º Finalmente, ese ejército de naturaleza maligna tiene un rey (v.11). Es el *ángel del abismo*, el jefe del abismo de donde proceden. Se le da un nombre. En arameo es *abaddón* (Ἀβαδδών). Efectivamente, es una palabra semítica cuya forma hebrea *'abaddôn* se ha de traducir por el abstracto «perdición», «destrucción», lo contrario de la «salvación», que es Jesucristo (Sal 88,12; Prov 15,11; 27,20; Job 26,6; 28,22; 31,12). En cambio, la forma griega que se añade inmediatamente, a modo como de glosa (Ἀπολλύων), que viene del verbo ἀπόλλυμι, «echar a perder», es nombre de agente y equivale a «perdedor», «destructor», lo contrario de «salvador». El ángel del subterráneo demoníaco es llamado también Satanás (20,1ss). Constatación terrible: pertenecen al círculo del abismo, como formando parte de las huestes sujetas a su ángel, dos «hijos de la *perdición*», Judas (Jn 17,12) y el anticristo (2 Tes 2,3).

Es posible que los demonios-langostas, en su forma plástica, se deriven de unos monstruos orientales babilónicos con alas, cuerpo de insectos y colas de escorpiones. Pero, así como los trazos con que se pintan los ángeles en todo el Apocalipsis, y lo mismo los cuatro Vivientes, corresponden generalmente a rasgos simbólicos

[2] SUETONIO, *Vespasiano* 24,4. J. MICHL, *Zu Apk* 9,8: B 23 (1942) 192-193; ID.: BZ 23 (1935) 266-288.

[3] Contra la lectura: *y tenían colas semejantes a escorpiones y aguijones, y en sus colas estaba todo su poder de dañar*, en que se ha considerado la primera partícula (καὶ ἔχουσιν) como *wau* inversivo, que cambia el tiempo del verbo, poniéndolo en la misma línea de los anteriores, se ofrecen otras variantes. 1.ª *Y tienen colas semejantes a escorpiones, y aguijones* (και>) *en sus colas. Su poder está en dañar a los hombres cinco meses.* Así leen unos veinte minúsculos con Ticonio, el *Codex Gigas*, la Vulgata y la versión etiópica. 2.ª *Y había aguijones en sus colas* (κέντρα ἦν ἐν), Vulgata f.v. 3.ª *Pero aguijones en sus colas*, Siríaca [1]. La mejor calidad y mayor cantidad de los códices está por la lección adoptada.

[13] Y el sexto ángel tocó la trompeta. Y oí una sola voz que salía de los cuatro cuernos del altar de oro que está delante de Dios, [14] que decía al sexto ángel, al que tenía la trompeta: «Suelta a los cuatro ángeles que están atados junto al gran río Eufrates».

[15] Y fueron soltados los cuatro ángeles que estaban preparados para aquella hora y día y mes y año, a fin de que mataran el tercio

---

de su ser y obrar, así en los demonios. Cogen la forma para el fin que pretenden y revelan con sus trazos su ser y su psicología, sus limitaciones y su sujeción, sus tendencias y su calidad moral.

Sexta trompeta. Segundo ay. 9,13-21

La caballería demoniaca mata a un tercio de los hombres

La gravedad de las plagas va en aumento. Este castigo enviado por Dios tiene un fin de justicia y, además, sirve de ejemplo e instrucción para muchos. Esta plaga no corresponde a ninguna de las egipcias, si no quiere verse una matanza como la de los primogénitos (Ex 11-12), pero aquí sin resultado.

13 Cuando el sexto ángel toca la trompeta, Juan oye una voz que sale del altar. Mas, precisamente, es una sola voz (φωνὴν μίαν) que venía de los cuatro cuernos. Los altares sacrificales antiguos remataban por sus cuatro ángulos en unas puntas salientes, que se llamaban cuernos [4]. Aquí se habla del altar de los holocaustos puesto en el cielo, que es el prototipo del altar homónimo del templo de Jerusalén, el cual tenía también cuatro cuernos (Ex 27,2 = 38,2: altar de los holocaustos; 30,3 = 37,26: altar del incienso; además cf. 3 Re 1,50; 2,28; Am 3,14). De los cuatro cuernos se oye una voz. Es la voz conocida, la de Cristo. El altar es Cristo. Es posible que esta voz fuera fruto y respuesta a las oraciones de los cristianos y a los sacrificados en la tierra por la exaltación de la Iglesia (6,9-11; 8,3-4).

14 La voz da una orden al ángel que acababa de tocar la trompeta. Que suelte a los cuatro ángeles que están (ἐπί = *ᶜal*) en torno al Eufrates. El Eufrates, llamado antonomásticamente en la Biblia *el Río*, o bien *el gran Río*, fue siempre, en la historia de Israel y del occidente antiguo, el punto de partida de ejércitos invasores y devastadores. Primero los crueles asirios, luego los babilonios, sucesivamente los medos, los persas y los escitas, y en tiempo del Imperio romano el peligro parto, que amenazaba constantemente con sus incursiones. El Eufrates, con sus reinos adyacentes indómitos, era la frontera peligrosa del imperio. Es posible que se trate de un nombre metafórico, como Babilonia (17,15), como Sodoma, como Egipto (11,8). Ahora se manda a cuatro ángeles, probablemente de Dios (2 Sam 24,16), que salgan de esas fronteras simbólicas entre lo material y espiritual, para que los batallones demoníacos invadan el mundo. La suelta de los ángeles para el castigo estaba

[4] Véanse algunos ejemplos antiguos de altares con cuernos en GRESSMAN, *Altorientalische Bilder* lám,184: DB I 1269.1270.1275.1276, fig.369.370.374.376.377.

de los hombres. [16] Y el número de los ejércitos de caballería era de dos miríadas de miríadas, «o sea, de doscientos millones». Oí su número. [17] Y así vi los caballos en la visión y a los que cabalgaban sobre ellos; éstos llevaban corazas «rojas» de fuego, «violadas» de jacinto y «amarillas» de azufre. Y las cabezas de los caballos eran como cabezas de leones, y de sus bocas sale fuego, humo y azufre. [18] De resultas de estas tres plagas murieron un tercio de los hombres: por el fuego, el humo y el azufre que salía de sus bocas. [19] Porque el poder de los caballos en su boca está y en sus colas. Puesto que sus colas son semejantes a serpientes, ya que tienen cabezas y con ellas dañan. [20] Y los hombres restantes,

---

dispuesta para ese preciso instante. Antes hubiera sido inoportuna por la dureza del correctivo, si no se habían intentado otros más suaves; después sería incongruente, como derramar la primera plaga después de la quinta. Son cuatro ángeles, porque sus efectos alcanzarán los cuatro puntos cardinales de la ecumene.

16 Los ejércitos demoníacos son imponentes, en magnitud numérica y aspecto. La suma de los que lo integran es de *dos miríadas de miríadas*, cifra típica que recuerda la de las huestes celestes (Sal 68,18). Son, pues, veinte mil diez mil veces; es decir, doscientos millones de caballos y otros tantos de jinetes. Es posible que fuera una cifra muy superior al número de los hombres que entonces habitaban la tierra. En todo caso simbolizan una potencia irresistible.

17-19 En estos tres versículos se describen con rasgos sobrios las monturas del ejército invasor, sus armas naturales y sus efectos concretos. El azufre (θεῖον) es el elemento atribuido a lo demoníaco. El azufre, al arder, presenta estas características: es amarillo vivo en sí, tiene la movilidad y calor del fuego, produce una llama de preferencia finamente azulada de tinte malva, y forma un humo agobiante y asfixiante, acre y penetrante. En sinfonía de colores, muy al gusto del Apocalipsis, se dan las notas de este ejército castigador. En su visión de rapto (ἐν τῇ ὁράσει), Juan ve a los jinetes de esta caballería diabólica que llevaban corazas impenetrables, rojas de fuego, azules de jacinto y amarillas de azufre. Con ello se describe el ser de los cabalgantes. Los monstruosos corceles son los que propiamente dañan de modo irreparable. Sus cabezas, potentes como de leones. Sus bocas exhalan la substancia típicamente demoníaca: el azufre encendido envuelto en humo. Las colas de esos caballos son como serpientes; tienen cabezas que hieren con picadura mortal. ¿Hay que ver en cada elemento—fuego, asfixia y veneno, real o pasional—plagas definidas y concretas o bien símbolos imprecisables? Lo cierto es que muere un tercio de los hombres. Ha sido el castigo más fuerte.

20-21 Sigue una llamada a la conversión y, a la vez, una explicación que da sentido a todo lo que precede y a todo lo que va a seguir hasta el final del c.11. Semejantes incisos no son ajenos de los profetas (Am 4,6-11). Los dos tercios de la humanidad enemiga de Dios no se convirtió ante estos castigos. La conversión es propiamente un cambio de mente y, consiguientemente, de conducta

los que no fueron muertos por estas plagas, no cambiaron de conducta de las obras de sus manos, de suerte que no dejaron de adorar a los demonios y a los ídolos de oro, plata, bronce, piedra y madera, los cuales no pueden ver ni oír ni andar; [21] y no cambiaron de conducta de sus asesinatos, ni de sus artes mágicas, ni de su fornicación, ni de sus robos.

(μετενόησαν) *de las obras de sus manos.* Las obras malas en que persisten los hombres forman dos grandes grupos: contra Dios y contra el prójimo. Son los antimandamientos. Contra Dios: la idolatría, que consiste en adorar a los demonios y a los ídolos propiamente dichos, que son figuras inertes de materias más o menos viles, y no tienen alma ni sus manifestaciones. Estas frases entroncan con temas y moldes bíblicos constantes. De la idolatría, como de fuente corrompida, brotan los demás pecados (Rom 1,42ss). Los pecados contra el prójimo se cifran en tres capítulos: asesinatos, fornicaciones y robos. Los encantamientos, brujerías o artes mágicas (φαρμάκων, var. φαρμακ[ε]ίων) tendrían propiamente su sitio entre la idolatría. Tal vez aquí se toman en cuanto están vacías de contenido y son mentiras, y en cuanto dañan al prójimo. En otros pasajes suelen ir siempre con la idolatría, y se añaden más pecados a esta lista (21,8; 22.15; cf. Gál 5,20; 1 Pe 4,15).

Con este colofón a la sexta trompeta se da cabal cuenta del sentido de las plagas y su gradación, según aparecía ya en su comparación con las de Egipto. Además aparece claro que los *habitantes de la tierra* perseguían a los cristianos por causa de su religión. Cobra sentido la intervención de Dios en la historia, en esta primera parte, pues tiende a preservar a la Iglesia en su puridad, sacando de los males bienes, y a convertir a sus enemigos o, por lo menos, a hacer que la reverencien. Esto se consigue solamente con la plaga siguiente. El himno final celeste y de los veinticuatro ancianos, en la conclusión de la sección del rollo cerrado (11,15-19), rubrican manifiestamente este enfoque.

CAPITULO 10

Mensaje angélico y misión de Juan. 10,1-7

Después de la sexta trompeta y su misterio se esperaría el toque anunciado de la séptima. Sin embargo, hay un intervalo que abarca el c.10 y parte del 11. Este intervalo tiene cuatro partes: dos en el c.10, formadas por la aparición del ángel con un mensaje de consuelo y el encargo personal de profetizar dado a Juan; y otras dos en el c.11, cuando se manda a Juan que mida simbólicamente el templo de Jerusalén y se le habla de los dos testigos. Las dos partes del c.10 forman un todo. Una interrupción semejante en las series septenarias se tuvo también después del sexto sello con los intervalos de los 144.000 señalados y de la turba celeste. Entre tanto, se ha dado un cambio de perspectiva. Gracias a esos saltos bruscos de escenario que implican las visiones de mundo sobrenatural,

10 [1] Y vi a otro ángel atlético que bajaba del cielo, vestido de una nube; y el iris sobre su cabeza, y su aspecto como el sol, y sus pies como columnas de fuego. [2] Y tenía en su mano un pequeño

---

Juan se halla de nuevo en Patmos (cf. 1,9), se le aparece un ángel, que se describe con pormenores, el cual lleva un mensaje que permanecerá sellado y un encargo para el ministerio personal de Juan. Con esos datos se completa lo pasado y, sobre todo, se anticipa algo lo que está por venir [1].

1 Juan tiene una nueva visión. Contempla a un ángel que baja del cielo. Por las características que en seguida se darán, algunos dicen que es Jesucristo. No parece haya de admitirse este punto de vista. La única razón aparentemente válida que alegan los partidarios de esta sentencia es que el ángel resplandece como el Hijo del hombre en la aparición inicial de los mensajes a las siete iglesias. Pero el resplandecer es común a lo sobrenatural glorioso. En cambio, este ángel actúa como los otros y recibe órdenes de Dios, lo cual nunca sucede en Jesucristo, y, además, en este breve capítulo por tres veces se oye la voz divina, distinta de la del ángel, que se ha de identificar con la de Jesucristo. Dice el vidente que es *otro ángel* (ἄλλον), para distinguirlo, sin duda, del que tocó la sexta trompeta (9,13). Ante todo, es *atlético* (ἰσχυρόν). La palabra griega refleja, sin duda, el original semítico *gibbôr*, que significa valiente, héroe, gigante, y suele aplicarse a los guerreros (19,18), y aquí denota una constitución de coloso robustísimo. Va vestido de *una nube* (Sal 104,3), con lo cual se indica quizá la blancura nímbea de su vestido de lino; y lleva en torno a la cabeza (ἐπὶ τῆς κεφαλῆς) el arco iris, o mejor, un halo glorioso irisado, al estilo plástico de los seres de la angelología etrusca que denotan influencias orientalizantes. El arco es más signo de gloria espiritual que de paz (Gén 9,13). El aspecto del ángel o su rostro (πρόσωπον) brillaba como el sol, y sus piernas (πόδες) eran torneadas y fuertes como columnas, y brillantes como el fuego. Es ésta una nota característica de las apariciones sobrenaturales de seres en forma humana gloriosa (1,15). Esta rubicundez recuerda los tintes de la aurora mediterránea. Las características externas del ángel llevan a la esplendidez de su ser y a su misión concreta.

¿Quién es este ángel? Es prácticamente imposible contestar a esta cuestión. Leves indicios abogan por la verosimilitud de que fuera Gabriel. Efectivamente, trae un mensaje consolador que es de tipo mesiánico y coronamiento en la historia de la buena nueva o evangelio de Jesús (v.7).

2 Después de describir la figura, pasa Juan a precisar el mensaje, acción y palabras del ángel. Este llevaba un pequeño rollo, que en el original griego se expresa con un diminutivo (βιβλαρίδιον) de otro diminutivo (βιβλάριον), que a su vez lo es de otro (βιβλίον,

[1] A. Feuillet, *Le chapitre X de l'Apocalypse. Son apport dans la solution du problème eschatologique:* Sacra Pagina, Miscellanea Biblica, Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica 2 (1959) 414-429.

rollo abierto. Y puso el pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra. [3] Y voceó con grande voz como ruge el león. Y a medida que voceaba, daban los siete truenos el eco de sus voces. [4] Y cuando

---

de βίβλος), y se distingue así del rollo sellado que abrió el Cordero-Jesús, tanto por la extensión como quizá por la importancia del contenido. El mensajero celeste pone su pie derecho sobre el mar y su izquierdo sobre la tierra. Esta posición tiene un gráfico significado, como aparecerá manifiestamente cuando dentro de poco se hable de su juramento. Teniendo en cuenta que Juan está en Patmos, es muy congruente que, al poner el ángel su pie derecho sobre el mar y su izquierdo en tierra, quedara proyectado sobre el horizonte marino de Palestina, que era el lugar del sol naciente.

3 El ángel expone su mensaje a grandes gritos (ἔκραξεν), *como ruge el león*. Juan emplea propiamente el verbo «mugir» (μυκᾶται), que no puede aplicarse a la mayor de las fieras palestinenses (βρύχειν). La causa de este cambio de significados está tal vez en la depauperación de la *koiné*. En todo caso, quiere indicarse la intensidad, potencia y majestad de la voz del ángel.

La segunda parte de este versículo es de difícil explicación. Al pie de la letra habría de traducirse: *Y cuando gritó (el ángel), hablaron sus voces los siete truenos*. Se trata de siete truenos conocidos, pues se introducen con artículo determinado (αἱ ἑπτὰ βρονταί). Antes no se ha hablado de ellos. Algún comentarista ha dicho que podrían ser la voz de Dios, que a veces se compara al trueno, como en el salmo 29, donde salen siete veces las palabras *qôl Yhwh*, referidas al trueno de la tempestad de verano; pero en este caso viejotestamentario, más se subraya el fragor y la potencia devastadora que el sentido de mensaje alguno. También parecía un trueno la voz de Dios que glorificaba a su Hijo Jesucristo (Jn 12,18). Sin embargo, cuando habla Dios en el Apocalipsis suele decirse explícitamente o deducirse claramente del contexto, y no se ve por qué gritara en este caso al ángel. Nos parece más plausible otra explicación. Las formas verbales pueden esconder una relación modal semítica, y, por otra parte, las palabras «trueno» y «sus voces» pueden tener otros significados en la lengua hebrea (cf. 8,5), que es pobre en vocabulario y expresividad. Podría, pues, indicarse que, al vocear el ángel, sus palabras eran repetidas por el eco de siete islas griegas, como símbolo de la totalidad, o bien, mucho mejor, que el ángel voceó con voz potentísima siete mensajes, cuyo eco iba retumbando hasta perderse, como si quisiera alcanzar todos los ángulos perdidos. Serían siete nuevos secretos, que Juan se dispone a escribir, como había escrito los anteriores [2].

4 No se le permite. Oye una voz del cielo que en expresiones muy claras le manda *tener sellado*, es decir, secreto, lo que acaba de oír. Aunque no se dice de quién es la voz, se trata muy probable-

[2] En hebreo *bat qol* («la hija de la voz» o «la voz del trueno», cf. ἐλάλησαν αἱ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς es el *eco*, que en el Targum, Talmud y Midrás se considera como el cuarto y último grado de revelación, según este orden: 1.º Profecía. 2.º Espíritu de Dios. 3.º 'Urim y Tummim. 4.º *bat qol:* STR.-B. 1,125-134.

acabaron de hablar los siete truenos, me disponía a escribir. Y oí una voz del cielo que decía: «Pon bajo sello las cosas que han hablado los siete truenos y no las escribas en manera alguna».[5] Y el ángel que había visto de pie sobre el mar y sobre la tierra, levantó su mano derecha al cielo [6] y juró por el que vive por los siglos de los siglos, el que creó el cielo y las cosas que en él hay, la tierra y las cosas que en ella hay,

---

mente de la de Cristo, que desde el principio va hablando a Juan (1,10-20). Es importante notar que en la forma externa de esta prohibición se refleja espléndidamente el paralelismo semítico, que es una de las constantes del lenguaje de Jesús.

Es imposible saber con certeza el contenido de las siete atronadoras declaraciones y la causa de su secreto (cf. 22,10). Todas las consideraciones que se hagan carecerán del suficiente fundamento. Algunos dicen que se trataba de siete plagas, como los sellos y las trompetas. Pero, aun siendo así, no se ve por qué tuvo que mantenerlas secretas Juan, habiendo escrito las precedentes y las que seguirán. Otros prefieren ver castigos de Dios, pero para tiempos muy remotos (Mt 27,22; Mc 13,20). Otros hablan de un misterio de Cristo a modo del paulino (2 Cor 12,4); pero no tiene su razón de ser en el Apocalipsis. Más bien debió tratarse de algo referente a la Iglesia, y, advirtiendo el sentido del juramento que inmediatamente hará el ángel y del fin de su aparición y de su mensaje, que es de consuelo, pudiera tratarse de predicciones tan brillantes que enturbiaran indebidamente, entendidas de modo inexacto, el fervor de los cristianos (2 Tes 2,1-13). Pero esto no son más que fútiles deducciones. Para un mandato parecido en Daniel se da como razón del secreto el tiempo lejano en que ha de suceder lo dicho y la purificación y merecimientos de los buenos (Dan 8,26; 12,9-12).

5-6 El ángel tiene todavía dos cosas por hacer, para las cuales bajó del cielo: certificar los planes de Dios y dar el pequeño libro a Juan.

Certifica. El mensajero celeste se dispone a pronunciar un juramento, para dar absoluta certeza a lo que va a decir. Se juraba en el pueblo judío por el Dios viviente, y tales juramentos tenían igual o más fuerza que un contrato. Vivía siempre Dios, a cuya autoridad suprema se había apelado, para castigar en todo caso al perjuro. El juramento es lícito mientras sea verdad aquello por lo cual se jura y haya motivo suficiente para jurar. Se prohibía a veces por el grave peligro de irreverencia, o por causa de maldad concomitante, o por la endeblez del motivo. El momento es solemnísimo. El ángel adquiere una dimensión espiritual titánica. Eleva su diestra al cielo (en la izquierda lleva el librillo) y jura. Esta actitud de elevar la mano, como queriendo tocar a Dios, por quien se jura, o lo sagrado, es clásica (Gén 14,22; Dt 32,40; Dan 12,7). Entonces pronuncia la fórmula del juramento, en la que entra el Dios viviente, el que es eterno y puede velar continuamente por lo que se ha dicho. Para especificar más que se trata del único Dios verdadero, se añade la tríada clásica en el Viejo Testamento, en virtud de la

el mar y las cosas que en él hay, que ya no habrá más dilación, [7] sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando fuere a tocar la trompeta, se habrá consumado el misterio de Dios, según lo anunció como buena nueva a sus propios siervos los profetas.

[8] Y la voz que había oído del cielo, de nuevo la oí que hablaba conmigo y decía: «Anda, toma el pequeño rollo abierto que se halla en la mano del ángel que está en pie sobre el mar y sobre la tierra». [9] Y me dirigí de donde estaba hacia el ángel, diciéndole que me diera

---

cual no puede confundírsele con ninguna divinidad falsa del mundo pagano: es el que hizo el cielo, tierra, mar y cuanto hay en ellos, es decir, el universo entero (Ex 20,11; Sal 146,6). Por eso el ángel toca cielo, tierra y mar.

7 El contenido del juramento consta de dos cosas principales: 1) Ya no pasará más tiempo, es decir, ya no habrá más dilación (χρόνος)[3]. 2) El misterio de Dios se habrá cumplido cuando el séptimo ángel vaya a tocar la trompeta. Puede entenderse esto de varias maneras: o que no habrá más dilación en las plagas hasta venir la última, o bien que el deseo de los cristianos se cumplirá (Lc 19,11; 24,21; Act 1,6). Hacia el final de la época apostólica, algunos cristianos desconfiaban de las promesas divinas (2 Pe 3,3-4); de ahí la necesidad de una confirmación. Se habla ciertamente de un final inmediato. No puede ser otro que el triunfo de la Iglesia. El misterio de Dios (τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ) no es otro que el conjunto de designios providenciales de Dios sobre la Iglesia. Es la buena nueva (ὡς εὐηγγέλισεν) del triunfo mesiánico, anunciada, antes que realizada por Jesucristo, a los profetas (Am 3,7; Lc 1,70). También cabría otra explicación en la imprecisión temporal de estas oraciones semíticas. De los dos verbos principales, uno está en futuro (ἔσται) y otro en aoristo (καὶ ἐτελέσθη), de donde este sentido: *Ya no será necesario* más tiempo: cuando se disponga a tocar el séptimo ángel la trompeta, *ya se habrá cumplido* la exaltación de la Iglesia. De todos modos, el ángel que habla con Juan asegura tres cosas: 1.ª La certeza absoluta del fin. 2.ª El final será glorioso. 3.ª La proximidad de este final glorioso. Las tres cosas, de alta consolación. Hay un avance sobre lo que se dijo a los mártires (6,10).

Entrega del pequeño rollo

8 La voz que había oído Juan (v.4) le da una nueva orden. Vaya a tomar el libro de la mano del ángel bajado del cielo. Es un librillo *abierto;* por tanto, su contenido no es secreto y podrá comunicarse a los cristianos, además de aquellos a quienes vaya destinado. Sin esta voz de mando, el ángel no le hubiera dado el libro. Se trata del mismo Jesucristo que habla.

9-11 Para entender mejor lo que sigue, hay que tener presente un pasaje análogo de Ezequiel. En la visión inaugural de este profeta se le aparece una mano que sostiene un rollo, escrito muy den-

[3] Es también «dilación» o «retraso» la palabra χρόνος en los clásicos, F. W. DANKER, *Menander ant the New Testament:* NTSt 10 (1964) 365-368.

el pequeño rollo. Y me dice: «Tómalo y cómelo totalmente. Te amargará el vientre, mas en tu boca será dulce como miel». [10] Y tomé el pequeño rollo de la mano del ángel y lo comí enteramente, y fue en mi boca dulce como miel. Y después de comerlo, se me amargó el vientre. [11] Y se me dijo: «Es necesario que de nuevo profetices sobre pueblos, y naciones, y lenguas, y reyes numerosos».

---

samente, y que contiene «lamentaciones, gemidos y ayes», es decir, castigos y plagas que ha de anunciar al pueblo de Israel si no se convierte. Una voz celeste le manda que se lo coma. Lo hace efectivamente el profeta y lo encuentra en su boca dulce como la miel (Ez 2,8-3,3). De modo parecido, el ángel dice a Juan que se *coma enteramente* (κατάφαγε) el pequeño rollo que aguanta en su mano, que lo encontrará dulce en la boca y amargo en las entrañas. Así lo realiza el vidente, y, al comprobar la realidad del aserto, oye una voz, que se introduce por verbo impersonal (λέγουσιν) por respeto a aquel de quien viene, que es Dios, que le da la solución de este símbolo: Le será necesario (δεῖ), con cierta necesidad moral por un impulso interior (Am 3,3-8), ser profeta en sentido amplio, o sea, anunciar primariamente en nombre de Dios las vías del buen proceder a pueblos, naciones, lenguas y reyes. Se le dará una nueva revelación, y se le encarga que la comunique a quien vaya destinada. La *dulzura de miel* significa la suavidad de las visiones y comunicaciones divinas, el encanto objetivo de la palabra de Dios, la esperanza de la gloria y exaltación de la Iglesia, que verá claramente el vidente al ser anunciada por Dios, y también la amabilidad de la justicia divina en el mismo orden reparado y de la misericordia en la disminución de las penas. La *amargura interior* será la dureza física y moral de su misión, la ineficacia de sus esfuerzos, el sufrimiento por los castigos de los pecadores, la maldad del grupo que no se convierte, las llamas de malos odios que suscitará su misión contra él mismo, su identificación moral con los penitentes en el llanto y su asociación quizá con los que se han de convertir, formando como un todo moral con sus defectos, sin tenerlos.

Es muy difícil, por no decir imposible, precisar con certeza el contenido del pequeño rollo que ha de asimilar Juan y ha de predicar a una gran amplitud y variedad de oyentes. Parece más aceptable que se refiera en general a lo que ha de venir (11,1-22,5) (πάλιν προφητεῦσαι), puesto que lo profetizado hasta ahora es lo que ha precedido [4].

CAPITULO 11

Intervalo segundo. Séptima trompeta y tercer ay.

El c.11 del Apocalipsis contiene varios elementos, al parecer dispares. Primero, el encargo que se da a Juan de medir el santuario (11,1-2). Esta orden entronca con otros casos parecidos del

[4] J. Oporinus, *Isagoges in* βιβλαρίδιον *Apoc X-XXII descriptum* (Gottingae 1752) 30.

11 [1] Y fueme dada una caña semejante a una vara «de medir» diciéndoseme: «Levántate y mide el santuario de Dios y el altar y los

---

Viejo Testamento. Lo que se mide con cordel de agrimensor se separa de lo restante para el castigo o para la preservación, como aquí. Juan mide *parte* del templo de Jerusalén, que será cuidadosamente sust aída a la profanación idolátrica de los gentiles. Jerusalén es tipo de Roma; la parte selecta del templo material prefigura el núcleo de la Iglesia espiritual, santa y eterna. La segunda gran sección comprende las declaraciones divinas sobre el ser y el sentido de dos grandes testigos de la obra de Jesucristo, que es la Iglesia (11,3-13). Predican, protegidos por Dios, la verdad revelada y la moral cristiana en un ambiente hostil, y son muertos por sus enemigos después de un trabajo aparentemente infructuoso. Su resurrección rubrica su misión divina, y se produce la conversión de los enemigos. Misteriosos caminos de lo sobrenatural: lo que no han podido las plagas lo ha conseguido la sangre martirial. Con este pasaje, que es uno de los más difíciles de todo el libro, concluye prácticamente el septenario de las trompetas y el ciclo entero, iniciado después de los mensajes a las siete iglesias de Asia Menor. Lo que sigue inmediatamente no es más que una consecuencia de cuanto precede. El estudio analítico maravilloso de la voluntad humana, caída, desviada en sus principios religiosos y morales, y perversa, y su lucha contra la Iglesia, y de la acción de Dios, que de tal modo actúa que consigue la victoria de una manera suave, pedagógica y eficaz, ha terminado. Cuanto ha sucedido es pauta de toda persecución futura del mismo tipo contra la Iglesia y de su solución. El Apocalipsis no trata del pueblo judío como tal, sino del nuevo Israel. Ahora entrarán en escena fuerzas ocultas titánicas, resortes escondidos y sobrehumanos, cuyos efectos afloraron de vez en cuando hasta aquí. Lo que resta del capítulo es espléndido. El son de la séptima trompeta inicia el desarrollo temático de dos himnos celestes que cantan la victoria de Dios en su Iglesia terrena y el comienzo de su reinado glorioso en ella y por ella (11,15-18). Como corolario y enlace con los terribles capítulos siguientes, se comunica Dios con los suyos enteramente en la Iglesia militante con majestad teofánica, rotos los velos que ocultaban en el santuario celeste el arca de la alianza (11,19) [1].

Parte del templo preservada. 11,1-2

1-2 Juan ahora no tiene una visión. Recibe un oráculo. Oye una voz divina que se introduce en la narración de modo impersonal (λέγων: *lê'môr)*. Se le ha dado una caña, quizá para que fuera leve y no se doblara, del tamaño de una vara como medida de longitud. Según un modismo hebreo, se le exhorta a que se decida a medir parte del enorme templo de Jerusalén. Está, pues,

[1] A. FEUILLET, *Essai d'interprétation du chapitre 11 de l'Apocalypse:* NTSt 4 (1957-1958) 183-200.

que allí adoran. [2] Mas el patio exterior del santuario exclúyelo y no lo midas, porque ha sido dado a los gentiles, y hollarán la Ciudad Santa

---

en Jerusalén, pero no en sentido real. Hubo sucesivamente dos templos: el de Salomón, ingente y majestuoso, que fue destruido cuando el último reducto de Judá fue llevado al exilio de Babilonia, y el de Herodes, más modesto, pero más importante que el anterior, por cuanto recibió al Mesías (Ag 2,1-9; Mal 3,1). El templo salomónico constaba fundamentalmente de dos patios, además del santuario (3 Re 6,36; Ez 10,5). El patio exterior era para los gentiles. El templo embellecido por Herodes tenía cuatro atrios o patios porticados: el de los sacerdotes, el de los israelitas, el de las mujeres israelitas y el exterior de los gentiles, adonde podían acudir los prosélitos y adoradores étnicos del verdadero Dios, los cuales no podían entrar, so pena de muerte, en los otros patios (Act 21,28-29). Juan ha de medir cuidadosamente el santuario (τὸν ναόν), el altar que estaba fuera y los que allí adoran con verdadera piedad a Dios. Ha de excluir el patio exterior y la Ciudad Santa, es decir, Jerusalén. *Los que allí adoran* puede significar el lugar.

Este pasaje tiene su paralelo, aunque superficial, en los profetas. Zacarías ve a un misterioso medidor de Jerusalén, como si quisiera meter en la estrechez a sus habitantes, y un ángel le dice que Jerusalén crecerá sin medida (Zac 2,5-9). Sobre todo, Ezequiel es trasladado en rapto desde Babilonia y contempla la medición cuidadosa del templo hecha por un ángel que va separando el lugar sagrado del profano (Ez 40-42). Según Isaías, Edom será medido para reducirlo a la nada (Is 34,11). De ahí que medir sea símbolo de la preservación o de la destrucción. Juan ha medido la medula de lo sagrado en el templo de Jerusalén, que será preservado. El atrio exterior del templo y las otras dependencias, lo mismo que la Ciudad Santa, serán hollados por los gentiles, es decir, malamente profanados y destruidos (Dan 8,13; Is 63,18; Sal 79,1; Lc 21,24). No nos dice Juan cuántas varas obtuvo en su medición de lo sagrado. ¿Acaso 144.000?

El templo que midió Juan no pudo ser el celestial, inaccesible a los hombres para profanarlo, ni el de Jerusalén, que entonces estaba en ruinas. Tuvo que ser la Iglesia, medida para su preservación simbólicamente. Muchos comentaristas ven en esta acción un equivalente del sellado preservativo de los 144.000 (7,1-8). Los gentiles perseguirán a la Iglesia, pero no podrán con un grupo escogido.

Los enemigos de Dios pisotearán parte de lo sagrado *durante cuarenta y dos meses*. ¿Qué sentido tiene esta cifra? Ante todo, es un número que se repite constantemente. Los dos testigos ejercerán su ministerio mil doscientos sesenta días (11,3), y el mismo tiempo se ocultará la Mujer en el desierto (12,6). La Bestia blasfemará contra Dios y sus santos cuarenta y dos meses (13,5), durante el mismo tiempo los gentiles profanarán la Ciudad Santa (11,2). La Mujer estará protegida por Dios en la soledad «un tiempo, dos tiempos y medio tiempo», es decir, tres años y medio (12,14).

durante cuarenta y dos meses. [3] Y me comunicaré a mis dos testigos, y profetizarán durante mil doscientos sesenta días cubiertos de saco.

Teniendo en cuenta que los meses son de treinta días y los años de trescientos sesenta, se obtiene la siguiente ecuación:

un tiempo....................
dos tiempos.................. } = 3 1/2 años = 42 meses = 1260 días.
medio tiempo.................

La clave la da un pasaje de Daniel. El cuernecillo que salió, distinto de los diez, era un poder político que actuó contra Dios y contra sus santos, precisamente «un tiempo, dos tiempos y medio tiempo», o sea, tres años y medio (Dan 7,25; 12,7; cf. Dan 9,27). Según algunos, fue el tiempo que corrió de junio del año 168 a diciembre de 165 antes de Jesucristo, en que el pueblo de Israel pasó angustiosos días de aprieto bajo el rey seleucida Antíoco IV Epifanes, que quería destruir enteramente la religión judía. En todo caso, por el pasaje de Daniel puede afirmarse que este tiempo simboliza todo período de persecución y prueba contra la verdadera religión, dure lo que dure. De ahí que indique todo tiempo de sufrimiento y desolación de la Iglesia. Tres y medio es un número imperfecto, mitad de siete, el cual es símbolo de perfección en el Apocalipsis. De ahí que tres y medio y sus equivalentes numéricos sean símbolo de lo que no madura, de lo que no llega al fin pretendido. Así, toda persecución contra la Iglesia nunca llegará a lo que se proponen los perseguidores. No se ha de interpretar el número en sentido matemático. Juan lo repite para inculcar la importancia del contenido, desechada la cubierta del simbolismo.

Los dos testigos. 11,3-13

3 Continúa el oráculo. La variación constante de tiempos verbales, que refleja materialmente una manera de pensar semítica, hace difícil precisar si se trata de una verdadera profecía futura, con aoristos proféticos, o de un presente o de un pasado que se reinterpreta, dándole su sentido exacto a la luz del juicio divino y su valor de profecía para futuros semejantes. Los libros sapienciales y proféticos del AT tienen constantemente estos saltos de expresión verbal.

Dios concederá gratuitamente, según el sentido del verbo *dar* (δώσω), frecuente en el NT, favores en orden a la propagación y defensa de la Iglesia, a *los dos testigos.* El artículo indica que de alguna manera son conocidos. En la sección anterior se ha aludido a una profecía de Zacarías (Zac 2,5-9); en seguida se vuelve a hacer referencia a este profeta de modo más preciso, donde él habla de dos personajes. Tal vez sea ésta la alusión a lo conocido. *Testigo* (μάρτυς) es simplemente el predicador del mensaje divino que, de modo especial, como Cristo, rubrica con su sangre su predicación. *Profetizar,* aquí, es lo mismo que predicar, como hicieron

[4] Estos son los dos olivos y los dos candileros que están de pie delante del Señor de la tierra. [5] Y si alguno los quiere dañar, fuego va a salir de sus bocas y va a consumir a sus enemigos. Y si alguno quisiere dañarlos, de este modo le acontecerá morir. [6] Estos tienen el poder de cerrar el cielo para que ninguna lluvia empape el suelo durante los días de su ministerio profético, y poder tienen sobre las aguas de convertirlas en sangre y de pisotear la tierra con cualquier plaga siempre que quisieren.

---

los profetas viejotestamentarios. A veces la palabra *profeta*, en tiempo del NT, equivale a predicador o instructor del *kérygma*. Los dos testigos van *vestidos de saco*, en señal de austeridad y penitencia, contra un mundo pagano y naturalista, como Juan el Bautista (Mc 1,6). La tela burda (σάκκος, *saq*) equivalía a un cilicio (Mt 11,21). Durará su ministerio mil doscientos sesenta días, cifra ya conocida (v.2). Tiempo incompleto en el bien por acción del mal.

4 No se da el nombre de estos dos testigos, pero se cita un pasaje veterotestamentario en que se habla de dos personajes importantes. Zacarías ve una visión. Un candilero de siete brazos recibe continuamente aceite para su alabanza litúrgica ante Yahvé, «Señor de toda la tierra», de dos olivos que están a su lado. Los dos olivos son «los hijos del aceite», es decir, los dos ungidos de Yahvé. Son Zorobabel, príncipe real descendiente de David, y Jesús o Josué, sumo sacerdote, jefes, respectivamente, del brazo civil y religioso de Israel. Ambos trabajaban en la reconstrucción del templo de Jerusalén y del pueblo de Dios (Zac 4). Es evidente que en las palabras del Apocalipsis se sigue la ley de las categorías históricas. Realidades viejotestamentarias sirven de lenguaje para expresar realidades cristianas. Es digno de notarse que en la profecía de Zacarías hay *dos* olivos y *un* candilero de siete brazos. Aquí, en cambio, se habla de *los dos olivos* y *los dos candileros*. Es una deformación expresiva de la vieja profecía.

5-6 Se acumulan datos sobre los dos testigos. Ahora se comparan con otros dos personajes célebres del VT. Según la narración de los libros históricos, el profeta Elías, el tesbita, impidió que cayera agua del cielo precisamente tres años y medio, el tiempo de la predicación de los dos testigos (3 Re 17,1-2; 18,41-46; Sir 48,3; Lc 4,25; Sant 5,17). Por otra parte, Moisés, en su acción contra los enemigos de Dios a favor de su pueblo, convirtió el agua en sangre en la primera plaga egipcia (Ex 7,19-25), e hirió a los paganos de Egipto con muchas otras plagas. Más aún, Elías, al imperio de su voz, hizo bajar fuego del cielo, que consumió a los que iban a prenderle (4 Re 1,10.12), y Moisés, al mandato de su voz, abrió la tierra para que se tragara a Coré, Datán y Abirón, e hizo bajar fuego del cielo que abrasara a los doscientos cincuenta hombres que habían ofrecido el incienso (Núm 16,25-35). Más todavía, en la transfiguración del monte, se aparecen junto a Jesús, conversando con él de la próxima pasión y muerte redentoras, Moisés y Elías (Mt 17,3-4; Mc 9,4-5). De nuevo nos hallamos ante el procedimiento expresivo de las categorías históricas. Rasgos típicos de un per-

[7] **Y cuando acabaren su testimonio, la bestia, que ha de subir del abismo, hará guerra contra ellos y los vencerá y los matará. [8] Y el cadáver de cada uno de ellos estará sobre la plaza de la gran ciudad, que es la llamada figuradamente Sodoma y Egipto, donde también su Señor fue crucificado. [9] Y los procedentes de pueblos, y tribus, y lenguas, y naciones contemplan el cadáver de cada uno de ellos durante tres días y medio, y no permiten colocar sus cadáveres en un sepulcro.**

---

sonaje del VT se realizan más espléndidamente en realidades del Nuevo. Es notable que las acciones aquí aludidas de Elías y de Moisés, o tienen fondo mesiánico o, sobre todo, van dirigidas a favor del pueblo de Dios, Israel, contra sus enemigos, que querían destruirlo, aniquilando la obra divina. Antes de investigar quiénes son los dos testigos, hemos de agotar los datos que se nos dan.

7 Irán actuando en su ministerio hasta el tiempo determinado por Dios. Lo acreditarán con su sangre. *La bestia que ha de subir del abismo* los vencerá y los matará. Nos hallamos ante una anticipación. La Bestia, muy definida, ya que se introduce con artículo, es la que sube del mar (13,1) y hace guerra y vence a los santos o cristianos (13,7). Lenguaje parecido no es ajeno de la Biblia. Daniel ve bestias que suben del mar, y un pequeño cuerno, que es el cuarto imperio del mundo, hace guerra y vence a los santos (Dan 7,3.21). De consiguiente, la bestia es el poder imperial que persigue a la Iglesia, en este caso el Imperio romano. Se dice que sube del abismo (11,7), o sea del mar (13,1), jugándose sutilmente de conceptos entre el abismo de las aguas y el abismo del mal (cf. 9,1).

8 El cadáver de cada uno de los dos testigos estará expuesto al ludibrio público en la plaza principal de la ciudad donde habrán sido asesinados. Dejar los cadáveres sin sepultar era una gran afrenta (Jer 8,2; Job 1,20; 2 Mac 5,10). ¿Dónde fueron martirizados? En la *gran ciudad*, que se llama, en círculos allegados al vidente, de modo metafórico o fingido (πνευματικῶς), Sodoma y Egipto. El nombre de *Sodoma* connota la inmoralidad, perversión de costumbres y corrupción viciosa, análogas a la conducta de la verdadera Sodoma (Gén 19,1-25). En cambio, *Egipto* subraya el aspecto de perseguidor de Dios y de su pueblo. Ambos nombres son tipo de una ciudad malvada (Sab 19,14-15), y pueden aplicarse al mismo Israel (Dt 32,32; Is 1,10; 3,8-9). La *gran ciudad* era Roma. En cambio, otros rasgos parecen llevar a Jerusalén, porque allí fue crucificado Jesús, que es el Señor de los dos testigos. Pero no es tan clara esta referencia. Se dice manifiestamente que en la gran ciudad *también* fue crucificado Jesús. Lo cual puede entenderse de una crucifixión moral de Jesús en sus siervos (Act 22,7-8). Por prevalecer el tinte pagano en el ambiente de esta gran ciudad, parece mejor identificarla con Roma, aunque fuera representada por el tipo de la Jerusalén corrompida.

9 En esta ciudad grande, que era sitio de confluencia de pueblos, tribus, lenguas y naciones, expusieron los cadáveres de los dos testigos martirizados durante *tres días y medio*. Este lapso de tiempo es exactamente trescientas sesenta veces menor de lo que

[10] Y los habitantes de la tierra se regocijan por ellos y quedan complacidos y se enviarán mutuamente dones, porque estos dos profetas atormentaron a los habitantes de la tierra. [11] Y después de los tres días y medio, un espíritu de vida procedente de Dios penetró en ellos y se levantaron sobre sus pies, y un gran temor cayó sobre los que los contemplaban. [12] Y oí una gran voz del cielo que les decía: «¡Subid

---

duró su ministerio, como si se simbolizara con él la efímera victoria del mal. No permitieron que fueran sepultados en un lujoso mausoleo (μνῆμα), ni siquiera en tierra. Todos los habitantes de un imperio pudieron dar testimonio del martirio de los dos testigos.

10 *Los habitantes de la tierra,* frase consagrada en el Apocalipsis para expresar a los enemigos de Dios y de su Iglesia, se regocijan extraordinariamente por el triunfo que han conseguido. Los dos testigos les atormentaban (ἐβασάνισαν) con el obyurgamiento de sus vicios y la predicación de una religión y una moral puras. Se envían presentes entre sí en señal de gran regocijo, como entre los judíos se acostumbra en el carnaval de los Purim, que conmemora la victoria del pueblo contra Amán (Est 9,19-20; Neh 8,10.12). Se indica con esto la trascendencia social de este acontecimiento.

11 Los restos de los dos testigos están expuestos poco tiempo: *tres días y medio,* la mitad de una semana, tiempo corto y despreciable, que pinta la efímera victoria de sus enemigos. Se dice además, con palabras claras, que resucitaron por virtud de Dios, que contemplaron su resurrección sus enemigos, a quienes sobrecogió el espanto de lo sobrenatural. Por supuesto, puede pensarse en una *resurrección real.* Después de la de Cristo no es maravilla que los que son de Cristo y, con más razón si cabe, los que han trabajado por la causa de Cristo resuciten como Cristo. Pero también podría pensarse en una *resurrección metafórica,* como la que describe Ezequiel de los huesos que cobran vida y representan la restauración de Israel (Ez 37,10-11). Puede también pensarse en una *resurrección espiritual* o mística, como cuando dice Pablo que Dios, en su misericordia, nos vivificó, nos resucitó y nos sentó en las regiones celestes (Ef 2,4-6). Pero tal vez sería justo pensar en otra resurrección, que no niega la real, sino que de algún modo la supone e incluye. ¿Por qué no hemos de buscar conceptos nuevos? No se ha de creer que el Apocalipsis sólo repita concepciones antiguas. Podría tratarse de la primera canonización, en solemnidad e importancia, que hizo la Iglesia en la historia. Es *resurrección-canonización,* porque dura inmortal el recuerdo de los dos testigos, crece su veneración entre los fieles, influye más entre los cristianos su doctrina y su ejemplo, ejercen una intercesión fructuosa material y espiritual, viven en el cielo y esperan la resurrección final.

12 La voz celeste que oye Juan es la de siempre, la de Jesucristo. Da la orden imperiosa, después de la resurrección de los testigos, para que suban, gloriosos e impasibles para siempre, a los cielos. Como Cristo ascendió a lo alto (Act 1,9), así le imitarán sus discípulos. Al hablarse de *la nube* como conocida, puede hacerse referencia a la de la ascensión de Jesucristo, o bien puede tratarse

acá!» Y subieron al cielo en la nube, y los contemplaron sus enemigos. [13] Y en aquella hora se produjo un gran terremoto, y la décima parte de la ciudad cayó, y murieron por el terremoto siete mil perso-

---

de un nombre genérico hebreo que haya de traducirse con el artículo indefinido en castellano. Esta voz que da gloria a los suyos a la vista de sus enemigos es a la vez confirmación divina de la predicación de los testigos. De nuevo nos encontramos con el trasfondo de Elías y Moisés. El profeta fue subido a los cielos en un carro de fuego (4 Re 2,11; Sir 48,9). El conductor del pueblo de Dios tenía que bajar del cielo, adonde había subido según el judaísmo [2]. No identidad o repetición de hechos, sino duplicado superante.

13 Efecto salutífero de la predicación, martirio, resurrección y ascensión de los dos discípulos de Cristo es el último determinante externo de la conversión de los enemigos. En el preciso momento de la ascensión, un terremoto abate, en sentido moral, un décimo de la gran ciudad. Es castigo justo y misericordioso de Dios. Los impenitentes mueren. Son siete mil. Otra vez la cifra simbólica (7 × 1.000), que lleva a una plenitud abundante. Si el décimo se refiere también al número de *personas* (ὀνόματα ἀνθρώπων), hemos de creer que la ciudad tendría 70.000 habitantes. No es cifra extraviada. Josefo dice que Jerusalén llegaba a 120.000 [3]. Estos y más, Roma. Los paganos se convierten. *Dar gloria a Dios* equivale a convertirse de la incredulidad y creer en Cristo (14,7; 16,9). Reconocen, pues, que los mensajeros vienen de Dios y aceptan su predicación. La frase *Dios del cielo,* que se aplica al verdadero Dios con toda razón de discriminación, no ofendía los prejuicios de los gentiles. ¿Se trató de un terremoto real o de una convulsión social? De todos modos aparece la ley fructífera de la muerte martirial. Lo que no consiguieron las plagas, lo logró el sacrificio de los apóstoles de Dios.

Los dos testigos. Puestos los datos que anteceden, estamos en disposición de intentar determinar quiénes son los dos testigos. Se han dado muchísimas soluciones. Pueden encasillarse en tres apartados. 1.º Para algunos se trata, de una u otra forma, de dos personajes viejotestamentarios redivivos. Se dan varios nombres. Serían Elías y Moisés, o bien Elías y Henoc, del cual los apócrifos dicen que ha de volver cuando empiecen los tiempos mesiánicos, porque fue arrebatado al cielo con vida (Gén 5,24; Heb 11,5). Pero esta sentencia no tiene en cuenta el procedimiento literario del Apocalipsis de hablar de nuevas realidades con imágenes analógicas conocidas. 2.º Otros pasan directamente a un sentido abstracto. Serían la Ley y los Profetas en el cristianismo, es decir, la actividad apostólica y la doctrinal durante las persecuciones. Otros ven a representantes típicos de una colectividad: serían los clérigos y el pueblo cristiano. Más aún, puestos a abstraer, dicen que es super-

[2] JOSEFO, *AJ* 4,8,48.
[3] JOSEFO, *Contra Apionem* 1,22.

nas, y los restantes quedaron aterrados y dieron gloria al Dios del cielo. [14] El segundo ay ha pasado. Mira, el tercer ay viene en seguida.
[15] Y el séptimo ángel tocó la trompeta. Y prodújéronse grandes

---

fluo que sean dos; que los dos testigos representan una sola cosa en el fondo; sería la predicación de la Iglesia, siempre vencida y siempre joven triunfante (Ticonio, Bossuet, Bonsirven). Sería más justo distinguir entre simbólico y abstracto. Juan alcanza lo abstracto y universal en la constitución de la Iglesia y su economía, a lo largo de la historia, a través de lo concreto real. 3.º Supuesto que se han de admitir aquí, como en otras partes del Apocalipsis, *realidades cristianas*, so pena de no aceptar nada nuevo en el mensaje total y el enfoque del libro, parece más justo, mientras no se pruebe lo contrario, que se trate de dos personas concretas y reales, a través de las cuales se describe la economía de la actuación divina. Las más aptas son Pedro y Pablo, y la Jerusalén simbolizada sería en realidad Roma (v.8) [4].

14 Con gran concisión se nos dice que el segundo ay ha pasado. Corresponde a la sexta trompeta. Se nos anuncia que el tercer ay va a venir en seguida, el cual corresponde a la séptima trompeta. Pero cuando se esperaría una descripción pormenorizada, más que las anteriores, de una calamidad mucho más intensa para inducir a los hombres a que respetaran a la Iglesia y a los cristianos, la séptima trompeta desencadena un canto de triunfo, como si se hubiese logrado sin acción lo que se pretendía. Hay muchísimos pareceres sobre la esencia del tercer ay. Algunos aseguran que es la parusía de Cristo [5]; otros, como Bossuet, Levie, Spitta, lo reducen al contenido de los c.12-13. Parece más justo pensar que el tercer ay se ha evaporado en el triunfo de los dos testigos y que se encaballa en la expulsión del diablo a la tierra (12), en la manifestación de la Roma imperial y de los cultos imperiales (13), en el castigo de Roma (14-19), en el castigo de Satanás (20,1-3), en la derrota de Gog y Magog (20,7-10) y las acciones de Dios contra ellos, que forman una visión más profunda de las fuerzas enemigas que actúan contra el triunfo definitivo de la Iglesia.

La séptima trompeta. Himnos celestes. 11,15-18

15 Como después de la rotura del séptimo sello se hizo silencio expectativo en el cielo (8,1), se suceden ahora, después del toque de la séptima trompeta, cánticos en el cielo. Son dos distintos, en contenido y forma. El primero lo entonan los ángeles y la turba celeste, posiblemente también los cuatro vivientes (v.15). El segundo, los veinticuatro ancianos, figura de la Iglesia (v.16-18).

El tema es el reino de Dios realizado. Algunos quieren ver en

[4] J. MUNCK, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse* (Kopenhagen 1950) 126, que no acepta los puntos de vista de ThWNT *Elias, Moses*. Le responde, no decisivamente, G. BORNKAMM, ThLitZ 85 (1960) 195s. Véanse también D. HAUGG, *Die zwei Zeugen (Ap 11,1-13)* (Münster 1936); O. J. R. A. SCHWARZ, *Die zwei Zeugen: «Kirche» und «Israel». Ap 11,3;* Una Sancta, Hefte 15 (1960) 145-153.

[5] ALLO, I 199-201.

voces en el cielo que decían: «Se ha realizado el reino del mundo del Señor nuestro y de su Cristo, y reinará por los siglos de los siglos».

[16] Y los veinticuatro ancianos que están delante de Dios y se sientan sobre sus tronos, cayeron sobre sus rostros y adoraron a Dios, [17] diciendo: «Te damos gracias, ¡oh Señor, oh Dios, oh Dominador de todo, el que es y el que fue!, porque te has posesionado definitivamente de

---

su contenido una anticipación en el cielo de lo que va a venir. Parece más exacto considerarlo como que se refiere a algo ya existente que se perfeccionará. Según dijo el mensajero celeste (10,7), cuando suene la séptima trompeta ya estará realizado el plan de Dios de exaltación de su Iglesia.

Dios, como creador, es Señor del cielo y de la tierra; como formador de su pueblo, que es la Iglesia, es Señor de modo especial de la tierra, en ella y por ella. El reino de Dios en el cielo es indiscutido e indiscutible. Se trataba ahora de que se manifestase su señorío «así en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). El reino de la tierra le ha sido contrastado por fuerzas adversas. Con su gran poder y sabiduría ha hecho de manera que este reino terrestre dominara a los otros reinos aparentemente más potentes (Dan 2,44; 7,14.27). Por eso ahora los celícolas entonan un cántico a esa realización efectiva y arrolladora, aunque incipiente, del reino del mundo, que es la Iglesia, por obra de Dios el Padre y de su Ungido, el Mesías, Jesucristo, el Cordero (Sal 2,2); ambos como uno solo (βασιλεύσει, cf. Mt 13,41.43) reinarán en ese reino terrestre por siempre jamás.

16-18 Los veinticuatro ancianos (cf. 4,4), todos a una, como muestra de la extraordinaria solemnidad del momento, adoran a Dios postrándose en el suelo, al estilo oriental, y, como símbolo de la humanidad redimida y de la Iglesia, entonan un himno de alabanza. Es eucarístico o de acción de gracias. Al repetir las hazañas divinas por las cuales el Señor es alabado, cuentan a modo de cántico nuevo la historia de lo sucedido y dan la pauta para entender el enfoque de ese triunfo. En sustancia se canta la intervención de Dios en el mundo para exaltar definitivamente a su Iglesia contra la acción de sus adversarios. Es preludio de lo que sucederá en otra esencia de la historia hasta llegar al triunfo total y final.

En tres vocativos arameizantes se ensalza a la Divinidad como Yahvé (Κύριε), como a Dios *('elohim)* y como a Dominador de todo (Παντοκράτωρ), conforme se ha demostrado palmariamente en las precedentes plagas, al hacer actuar o moderar la acción de ángeles, demonios, cuerpos celestes, meteoros, animales, hombres y la misma Iglesia. Sigue un título divino *el que es y el que fue* (cf. 1,8). Falta aquí el tercer miembro que corresponde a *el que será*, que en el original de otros pasajes parecidos, traducido al pie de la letra, daría *el que ha de venir* (ὁ ἐρχόμενος). Algunos dicen que falta este elemento porque *ya ha venido el reino de Dios*. Una lección variante suficientemente atestiguada admite aquí el tercer miembro borrado [6];

[6] Unos diez minúsculos, al^{b} y versión bohaírica (CHARLES, II 306).

tu gran poderío y has comenzado a reinar. [18] Los gentiles se habían airado, mas llegó el tiempo de tu ira y el momento de hacer justicia a los que habían sido muertos, y de dar el salario a tus siervos los profetas, y a los santos y a los que temen tu nombre, tanto a los socialmente pequeños como a los grandes, y de aniquilar a los que aniquilaban la tierra. [19] Y se abrió el santuario de Dios, el del cielo, y se vio

---

pero, aun admitiendo que el original no lo tuviera, basta poner el énfasis en el participio de presente por carencia de futuro para que se denote un reinar perpetuo. Dios se ha posesionado definitivamente (εἴληφας) de su gran poderío o potencia (τὴν δύναμιν), que es el ser Señor de la Iglesia, ahora triunfal, y ha empezado a reinar en ella, en el sentido semítico de un rey que sube efectivamente al trono (ἐβασίλευσας = *malak Yahvé*, Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; cf. 4 Re 9,13), y a través de ella en el mundo. Se narra la acción de modo retrospectivo. Los paganos se habían airado contra la Iglesia. Pero llegó el tiempo de la ira justiciera de Yahvé contra ellos, el momento de devolverles lo merecido por los cristianos que habían matado y a la vez de dar la recompensa o salario (μισθόν) de exaltación que merecían los que indeficientemente estaban sirviendo a Dios en su causa: los *predicadores* del Evangelio (τοῖς προφήταις), como Juan; los *santos*, es decir, los simples cristianos; y los que *temen*, en sentido viejotestamentario de observar con reverencia los mandamientos y preceptos, el *nombre de Dios*, o sea la esencia divina manifestada gloriosamente a los hombres, aquí en las magnificencias de su ley moral y de la Iglesia. En este último grupo se incluyen tal vez de preferencia los catecúmenos y simpatizantes de la verdadera Iglesia. Y esto, tanto a favor de las grandes clases sociales cristianas como de los de condición humilde, sin acepción de personas. Se ha cumplido la suprema ley de justicia de dar en la misma línea al transgresor lo que se merece. Dios deshizo o corrompió (διαφθεῖραι) a los que deshacían o corrompían (τοὺς διαφθείροντας) la tierra santa, que es la Iglesia (Sal 2,1.5.12; 99,1).

19 Termina este capítulo con unas líneas que parecen desconectadas de lo precedente y de lo subsiguiente. En realidad pueden enlazarse con ambos extremos. Son como una transición de la primera gran parte a la segunda de la profecía. Para entenderlas mejor se ha de tener en cuenta que en el templo de Jerusalén todos los patios y dependencias e incluso el mismo altar se distinguían del santuario, el cual constaba de dos partes: el *sancta*, donde estaba el candilero de siete brazos y la mesa de los panes de la proposición, y el *sancta sanctorum*, separado de la sección anterior por un velo. Dentro de este último se conservaba reverentemente el arca de la alianza, que contenía el Pentateuco y algo de maná principalmente. El arca era el escabel donde apoyaba sus pies la Majestad divina. Nadie podía entrar en la penumbra del *sancta sanctorum*, si no era el sumo sacerdote una vez al año.

En el cielo hay el prototipo del templo de Jerusalén. Se abrió el santuario (ὁ ναός) celeste o *sancta*, y, además, sin velo se vio el arca de la alianza en el *sancta sanctorum* celeste. Ya Dios no estaba

el arca de su alianza en su santuario, y produjéronse rayos, truenos, y su retumbar, y un terremoto, y gran pedrisco.

---

separado de su pueblo. La antigua alianza ha dado paso a la nueva (Ex 19,16ss; Heb 8,6-13; 9,15). Así como el Hijo de Dios hecho carne habitó entre nosotros (Jn 1,14), así ahora Dios habitará con su pueblo, que es la Iglesia. Las perturbaciones atmosféricas son símbolo de una nueva intervención de Dios en el mundo. Pero, además, la palabra de Dios escrita estaba en el arca de la alianza como el Verbo encarnado en María. ¿El arca es María?

Así acaba este capítulo, vario y cerrado. No hay que perder de vista un procedimiento característico de Juan, que se descubre en la contextura de su evangelio. No da los principios profundos ni llega al fondo de las realidades sino después de haber descrito los mismos hechos en un desarrollo exterior más vago y superficial.

CAPITULO 12

Con éste y el próximo capítulo (12-13) se llega al punto culminante del Apocalipsis. Incluso materialmente estos dos capítulos cortan el libro como en dos partes. La primera consta de 194 versículos; la segunda, de 221. En la contextura externa literaria hay como un descanso de la trama. Hasta ahora se han sucedido series de siete cartas, sellos y trompetas, entremezcladas con visiones adicionales; seguirá casi el mismo ritmo. En cambio, estos dos capítulos forman un cuadro nuevo. Aparecen personajes desconocidos. Son tres aliados temibles, acérrimos enemigos de la Iglesia: el Dragón-Satanás, la Bestia imperial y la Bestia-sacerdocio pagano. Toda la tierra, en su aspecto religioso, queda infestada de su acción; obligan al culto idolátrico, llevan al martirio. Se llega al fondo del gran misterio de odio contra Dios y contra su obra, que es la Iglesia. Los hombres malvados, obrando libremente, y por tanto responsablemente, son instrumentos visibles de potencias invisibles. Los protagonistas de la historia antieclesiástica serán desde ahora claramente fuerzas supraterrestres. Se ha hablado mucho de la posible influencia de los mitos paganos en la imaginería y en la doctrina teológica de Juan. Cuando se examinan de cerca los puntos particulares decantados, se recibe siempre una decepción. Las semejanzas son puramente superficiales y ni tan sólo se prueba pasablemente la dependencia en las imágenes. Juan se debe a tradiciones populares de su pueblo, que emplea más o menos conscientemente para explicar realidades supraterrenas, muy difíciles de concretar. Por eso prescindiremos de examinar las posibles influencias que pudieron ejercer en Juan los postulados de la historia de las religiones.

El c.12 contiene una de las escenas más grandiosas del Apocalipsis. En pocas líneas maestras se pintan las dos imágenes que llenan todo el marco. El maravilloso contraste en las figuras realza más el contenido. Puede decirse que en pocas pinceladas de color expresio-

12 1 **Y un gran portento fue visto en el cielo: una Mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de**

---

nista se da la historia sintética del Dragón-Diablo en su lucha contra la Mujer y los que son de la Mujer. No hay que buscar cronología, que en todo caso queda diluida. Se pintan esencias que son resortes de la historia religiosa de la humanidad y clave de la historia de la salud.

La mujer y el dragón. 12,1-9

1 Estábamos acostumbrados a que Juan nos dijera con una frase rutinaria que había visto una nueva visión (καὶ εἶδον). Aquí rompe la monotonía. La fórmula es distinta: *fue visto,* apareció (ὤφθη), lo cual indica que sigue algo extraordinario. Es un *portento* (σημεῖον). Esta palabra encarna un significado característico. En plural equivale a *milagros;* en singular, denota un fenómeno celeste o cósmico, poderoso y maravilloso, hecho por Dios. Así, Isaías pide al rey Ajab, que desconfiaba prácticamente de las promesas divinas del trono eterno hechas por Dios a la casa de David, que elija un *signo* o portento cósmico (σημεῖον = *'ôt),* sea en lo alto del cielo, sea en lo profundo de los abismos, que le certifique la fidelidad de Dios. Ajab se niega, e Isaías le da el supersigno cósmico de la Virgen-Madre del Emmanu-El (Is 7,10-16). Juan no está en el cielo, en cuanto morada de la Divinidad, como otras veces. Se halla en la tierra, en una tierra marina (v.18), en Patmos. Ve ese portento en el firmamento como en una pantalla, donde los personajes tridimensionales, colorados y sonoros, desarrollan una acción grandiosa. El portento consiste en la aparición de *una Mujer.* Va vestida de la luz del sol (Sal 104,2), tiene la luna por escabel de sus pies y lleva una corona (στέφανος), no una diadema, de doce estrellas. En el Apocalipsis, esos atributos radiantes indican el carácter supraterreno, puro, bueno y santo del personaje que los lleva (1,9-16; 10,1-4). La Mujer que se aparece domina los astros mayores del firmamento. Ningún ángel tiene este poder. Se trata, pues, de una criatura superior a todas las categorías angélicas. Las doce estrellas de su corona llevan insensiblemente a un pasaje analógico viejotestamentario. José, antes de ser vendido y conducido a Egipto, veía en sueños que el sol, la luna y once estrellas le adoraban, y la realidad subsiguiente comprobó que era una profecía de su glorioso porvenir. El sol era su padre, Jacob; la luna, su madre; las once estrellas, sus once hermanos, los patriarcas de Israel (Gén 37,9-10). Los comentaristas están moralmente acordes, si bien las comparaciones no coinciden en todos los pormenores, en ver simbolizadas en las doce estrellas de la corona de la Mujer a las doce tribus de Israel, porque en el Apocalipsis las tribus del pueblo de Dios se representan por el número doce (7,4-8; 21,12). ¿Quién es esta Mujer supraterrena? Para intentar una respuesta satisfactoria es

doce estrellas. [2] Y estaba encinta. Y grita por los dolores del parto y es atormentada a punto de dar a luz.

[3] Y fue visto otro portento en el cielo. Pues he aquí un gran dragón «de color» rojo de fuego que tenía siete cabezas y diez pares de cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas; [4] y su cola barre el tercio de los astros del cielo, y los echó en la tierra. Y el dragón se puso al acecho delante

---

necesario antes atender cuidadosamente a todos los datos que a continuación se den.

2 Este versículo contiene unos rasgos de suma trascendencia para toda la narración. La Mujer estaba encinta y le llega el momento de dar a luz, manifestado por los dolores del alumbramiento y sus reflejos mecánicos humanos. Se corta bruscamente la narración, que luego se subsumirá, para presentársenos a un personaje decisivo en la acción de la historia de la salud.

3 Otro portento aparece en el firmamento. Esta vez es más espectacular. Parece que Juan nos lo señala con el dedo (ἰδού): un dragón enorme (δράκων μέγας). *Dragón*, en la Escritura, puede significar simplemente una serpiente, o bien un monstruo fluvial, como Leviatán, o marino, o también un ser monstruoso fantástico. Puede ser personificación de los enemigos de Dios o un personaje concreto que reconcentre en sí lo peor del odio a lo que es divino, como aquí. Es *grande*, tanto por su talla como por ser el dragón por antonomasia. Es de color *rojo de fuego* (πυρρός), como el caballo de la guerra (6,4), que provoca fuegos de odios y ríos de sangre. Los comentaristas se complacen en ver simbolizada en la rojez rabiosa de la piel dragontina la crueldad homicida del enemigo de natura humana (Jn 8,44; 1 Jn 3,12; Sab 2,20). El dragón monstruoso tiene *siete cabezas*. Es difícil hallar belleza plástica en esa configuración, pero era lógica en la demonología babilónica y antigua [1], y el número entraña una plenitud simbólica de astucia y de pervivencia bestial. La réplica del dragón que es la bestia política antirreligiosa, tendrá también siete cabezas (13,1; 17,3). El dragón lleva *diez* pares de *cuernos*, (κέρατα, en la *koiné* no hay duales), no difíciles de distribuir entre siete cabezas. Si se quiere, caben a par por cabeza, y tres de éstas pueden llevar otro. Esos pares de cuernos y su número representan la potencia, no absoluta, del dragón. Hay que buscar cierto paralelismo para todo esto en la cuarta bestia de Daniel, que tiene también diez cornamentas las cuales representan los reyes de un imperio (Dan 7,7). El dragón lleva además sobre cada una de sus siete cabezas una cinta regia o diadema (ἑπτὰ διαδήματα), que son señal de su señorío, su poder y falsa gloria; denotan sus pretensiones a la realeza y remedan el pleno derecho imperial de Cristo Jesús (19,12).

4 Se describe de un trazo la fuerza maléfica y titánica del dragón. *Barre* (σύρει) *con su cola un tercio de las estrellas del cielo y las arroja (wau* inversivo) *a la tierra*. Por el número aparece la potencia. En Daniel se habla de un rey *(cuerno)* que se expande

[1] El libro gnóstico *Pistis Sofía* (c.66) habla de un basilisco de siete cabezas. La *Oda 22 de Salomón* presenta a Cristo dando gracias por haber matado a la serpiente de siete cabezas.

la Mujer que iba a dar a luz, para que, cuando diese a luz, devorase a su infante. [5] Y dio a luz a un hijo varón, el que iba a regir a todas las gentes con cetro de acero. Y fue arrebatado su hijo hasta Dios y hasta su trono. [6] Y la Mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado

---

con su furia antirreligiosa por los puntos cardinales, derriba las estrellas (divinidades paganas o bien centros de la verdadera religión), llega hasta la Hermosura, que es Palestina, y se atreve contra el mismo Yahvé, su templo jerosolimitano y su culto (Dan 8,9-12). Es probablemente Antíoco IV Epifanes. De modo análogo, las estrellas que precipita en tierra el dragón son seres celestes y se identifican comúnmente con los ángeles prevaricadores [2].

El dragón se pone en acecho (ἕστηκεν) ante la Mujer. Sabe que va a nacer el Mesías y quiere aniquilarlo, porque prevé que el reino del mal que hasta ahora ostenta en el mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11), será sustituido por el reino mesiánico, que no es más que un restablecimiento efectivo del reino de Dios.

5 Sucede lo que se preveía. La Mujer da a luz a un niño; al pie de la letra, a *un hijo macho* o varón (υἱὸν ἄρσενα), según un manifiesto hebraísmo (*ben zakar*, Jer 20,15). El hijo varón de la Mujer es el Mesías físico e individual, Dios verdadero, según se dice inmediatamente en este mismo versículo. Primero, porque se le aplican las palabras de un salmo mesiánico. Ese varón es el que, según el AT, ha de apacentar, como rector y dominador (μέλλει ποιμαίνειν), a Israel y a todas las naciones con cetro autoritario y potente de acero, que nunca se quebrará (Sal 2,8-9). Segundo, porque no fue presa del dragón, sino que fue arrebatado o subido (ἡρπάσθη) hacia Dios y hacia su trono (πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ), es decir, hasta Dios el Padre y hasta compartir el trono glorioso de la Divinidad en la manifestación espléndida de su gloria, ocupando el lugar que le correspondía por su naturaleza divina, al modo como en el principio el Verbo estaba cabe Dios (πρὸς τὸν Θεὸν), siendo el Verbo Dios (Jn 1,1). En todo el Apocalipsis nunca se dice nada ni remotamente semejante de otro ser, por perfectísimo que sea, sino es de Jesucristo (2,27; 7,7; 19,15). De un golpe se pasa del nacimiento del Redentor a su ascensión. No es que Juan desconozca la pasión y resurrección; todo lo contrario (1,5.18; 2,8; 5,6-12; 12,11). Aquí sólo pretende narrar la ira y la impotencia de Satanás y el desmoronamiento por pasos de su imperio, contrario al de Cristo, que es la Iglesia.

6 Para entender de alguna manera lo que sigue, se ha de atender al interés persecutorio del dragón. Primero persigue hasta donde puede en el cielo al Mesías. Al ver fallida su esperanza, se revuelve hacia el más allegado a Cristo, que es su Madre, y la persigue en tierra, ineficazmente. Cuando ve frustrado este plan, emplea el último recurso de su odio, y va a hacer la guerra a los restantes de la estirpe de la Mujer, que son los miembros de la Iglesia (v.17). Esa

[2] Cf. *Henoc* 18,13-16; 86,1-3.

de parte de Dios, de suerte que la alimenten mil doscientos sesenta días.

[7] Y prodújose una guerra en el cielo. Miguel y sus ángeles fueron a luchar contra el dragón, y el dragón dio batalla y también sus ángeles, [8] y no consiguieron ganar ni hubo ya más lugar en el cielo para ellos. [9] Y fue arrojado el gran dragón, la serpiente antigua,

---

línea narrativa está quebrada por incidentes que afectan a otros personajes.

En la lógica plástica de la visión amplísima, se ha de creer que la Mujer teme al dragón y huye de él, despacio, fatigosamente, a un lugar secreto y separado (εἰς τὴν ἔρημον), a un sitio que nadie conoce y pueda estar segura, donde será sustentada por Dios (τρέφωσιν) igual que Elías (3 Re 17,1-16), durante mil doscientos sesenta días. Esta cifra, como tantas otras veces, representa todo el tiempo que dure la persecución, sea el que sea, el cual siempre será imperfecto por no llegar a siete, sino sólo a tres años y medio (cf. 11,2). En estas palabras hay una clara alusión al AT. Como el pueblo de Dios huyó del dragón egipcio y fue llevado por Dios al Sinaí, para que quedase separado de los otros pueblos, y fue alimentado con el maná (Ex 13-16), así es protegida la Mujer, Madre de Cristo[3]. Los procedimientos literarios de todo el libro, en utilizar pasajes viejotestamentarios para ilustrar realidades superantes neotestamentarias, impide que se identifique de suyo esta narración con una escena real del VT.

7-8 Guerra en el cielo del dragón y sus ángeles caídos. Las dos huestes están bien definidas. Por una parte, Miguel y sus ángeles. Es la única vez en todo el Apocalipsis que se da el nombre de un ángel. *Mîka'el* es una palabra de contextura hebrea y significa *quién como Dios*. Miguel es uno de los primeros arcángeles, el protector de Israel como pueblo de Dios. En el AT se le presenta luchando contra el príncipe malvado de las naciones (Dan 10,13.21; 12,1). En despliegue de fuerzas potentísimo, Miguel y los suyos van a *dar batalla, guerrear* (τοῦ πολεμῆσαι), contra el dragón y sus ejércitos. La palabra de la derrota es humillante para el dragón y los vencidos: *no fueron fuertes* (οὐκ ἴσχυσαν) ante los escuadrones fieles al Dios fuerte (ἡ ἰσχύς 7,12) y al Cordero (ἰσχύν 5,12). *No se halló lugar para ellos* es una frase hebrea que indica que nunca más aparecerán en el sitio de que se trata y lleva a la defección total del puesto o dignidad.

9 El dragón pierde un escalón decisivo en la humillación degradatoria de su potencia. Ya nunca más podrá con el cielo y con los que en él están, especialmente con la Iglesia triunfante. En este lugar se da la ficha personal del dragón. Es *la serpiente antigua*, bien definida y conocida. Se trata de la serpiente del Paraíso que engañó a los protoparentes, les indujo a pecar, y con el pecado entró la muerte en el mundo (Gén 3; Sab 2,24). Es, además, el que tiene por nombre personal *Diablo* (Διάβολος), el que separa a los hombres

[3] P. Bonnard, *La signification du désert dans le Nouveau Testament*, Hommage a K. Barth (1946) 9s.

el llamado diablo y Satanás, el que seduce a la ecumene entera, fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él.

[10] Y oí un gran clamor en el cielo que decía: «A partir de ahora se da la salvación y el dominio, y el reino de nuestro Dios, y el poder de su Cristo, porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche. [11] Mas ellos pudieron vencerle por la sangre del Cordero y por razón del testimonio que dieron, pues no amaron su propia vida más que la muerte.

---

de Dios, el que disuade del bien, el que odia, ataca, acusa y calumnia a los hombres. Se llama también *Satanás*, en griego con artículo (Ὁ Σατανᾶς), que indica que se trata de un nombre muy conocido. Satanás significa contradictor, adversario o fiscal (*Satan* 1 Par 21,1; Job 1,6-2,6; Zac 3,1-2). Es el adversario que acusa a los hombres ante Dios [4]. Se dice de él asimismo que *engaña a toda tierra*, induciéndola a religiones y morales falsas, porque es mentiroso (Jn 8,44) y tentador (20,3). Se dice por tres veces en este mismo versículo que fue precipitado o arrojado con sus huestes derrotadas a la tierra.

Himno celeste por la caída del dragón. 12,10-12

La derrota decisiva del diablo provoca un himno de alabanza en la Iglesia triunfante. Da el sentido de la lucha y del triunfo; sigue el vuelo lírico de otros himnos veterotestamentarios (Is 44,23; 49,13; cf. Jue 5). Quien vence es Dios en los suyos.

10 A partir de esta derrota, que repercute esencialmente en bien de la Iglesia en la tierra, se ha manifestado *la salvación*, que queda de suyo asegurada a los hombres; *la potencia* irresistible de Dios en defender y llevar a cabo sus planes salvíficos, y *el reino* divino sin trabas decisivas extrínsecas. Con esa acción infinitamente laudable de Dios el Padre, entra de modo par y concomitante *el poder* de Cristo, señor de la Iglesia. Esta alabanza hímnica está motivada porque ha sido precipitado a la impotencia ante la obra de Cristo *el acusador* (ὁ κατήγορος) de los hermanos que militan en la tierra en la Iglesia, el que los acusaba (ὁ κατηγορῶν) constantemente ante Dios, según el semitismo «noche y día». Está aquí subyacente la idea del oficio perverso del Diablo en presentar ante el trono de la divina justicia las faltas y pecados de los miembros del pueblo de Dios para que el Señor justísimo de lo creado, al castigarlos, exterminara al pueblo (cf. Job 1,6-2,10; Zac 3,1-2; Lc 22,31-32).

11 La victoria de Miguel y sus huestes angélicas, por el poder de Cristo, es la de los cristianos gloriosos. La obra redentora del Cordero Cristo Jesús (τὸ αἷμα) deshará en adelante cualquier acusación de pecado, porque ella sola tiene poder infinito para justificar, borrando los pecados del mundo. Pero esta justificación del pecado original y de los pecados personales por la sangre de Cristo no se obtiene de cualquier manera entre los cristianos, sino con la

[4] Satán es conocido además en la literatura rabínica, cf. BONSIRVEN, *JP* I 245; St.-R-B., I 138-139.141; III 814.

[12] Por esto, alegraos, ¡oh cielos!, y los que en ellos habéis plantado tienda. ¡Ay de la tierra y del mar!, porque ha bajado el diablo a vosotros, presa de coraje grande, sabiendo que le queda poca oportunidad».

[13] Y cuando el dragón vio que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la Mujer que había dado a luz al varón. [14] Y le fueron dadas a la Mujer las dos alas de la gran águila para que volara al desierto a su propio lugar, donde se la mantiene un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo, lejos de la presencia de la serpiente.

---

observancia de lo que Cristo ha dispuesto en su Iglesia, y se llega al triunfo por la fidelidad al mensaje de Cristo (διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας), aunque sea necesario dar la vida antes que prevaricar (ἄχρι θανάτου). En el fondo se dice que la cruz de Cristo venció al dragón, y los que son de Cristo le vencerán siendo fieles a Cristo e imitando a Cristo hasta las últimas consecuencias.

12 Un arranque lírico recapitula el momento. El diablo ya no tiene poder sobre los que han triunfado. De ahí que, en dos vocativos arameizantes, los cielos y los que están a la sombra protectora de la tienda de Yahvé (cf. 7,15) estén seguros. Pero tanto la tierra como el mar serán objeto del furor diabólico. La Iglesia será perseguida y los hombres serán inducidos a la apostasía. De la tierra y del mar saldrán las dos bestias aliadas del dragón. Será tanto más peligrosa esta lucha cuanto que el dragón sabe que le queda poca oportunidad (καιρόν) para perseguir y dañar a la obra de Cristo.

El dragón persigue a la Madre del Mesías. 12,13-18

13 Lo que se había anticipado en el v.6, prescindiendo de pormenores y dando el resultado final, ahora se explica adecuadamente. El dragón, precipitado sobre la tierra, persigue a la Madre del Mesías.

14 Pero Dios acude en auxilio de la Mujer de cuatro maneras: 1) Le da medio de huir en seguida. 2) Le tiene preparado un sitio secreto e inaccesible. 3) Allí provee a su subsistencia. 4) La tiene segura todo el tiempo de peligro.

La ayuda a la Mujer consiste en darle *las dos alas de la gran águila para que vuele*. Se trata de un águila muy concreta y conocida, por la presencia del artículo deteminado. Según el VT, estas alas no son otras que el auxilio de Yahvé. Dios lleva en sus alas a Israel al desierto desde Egipto (Ex 19,4; Dt 32,11). La alegoría del águila es frecuente en la literatura oriental antigua, como cuando Ezequiel compara al rey Nabucodonosor, que se lleva a Joaquín de Judá a Babilonia, a un águila poderosa (Ez 19,5-7).

El sitio secreto, que es el desierto, y el medio de subsistencia, que es el maná, aluden a la salida del pueblo de Dios de Egipto (cf. 12,6). *Un año, dos años y medio año*, o sea, la mitad de siete, simbolizan el tiempo de la persecución, fuere el que fuere, que siempre saldrá fallido en las esperanzas de los perseguidores (cf. 11,2).

[15] Y la serpiente echó de su boca, detrás de la Mujer, agua como un río, para convertirla en arrastre de la corriente. [16] Mas la tierra ayudó a la Mujer. Y la tierra abrió su boca y bebió enteramente el río que el dragón había echado de su boca. [17] Y el dragón se airó por causa de la Mujer, y se fue de allí a hacer la guerra contra los restantes de su descendencia, los que observan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús.

[18] Y esperó sobre la playa del mar.

15-16 La fuerza del dragón, con ser mucha, es ineficaz. En una imagen atrevida y vigorosa se describe su acción contra la Mujer. Tal vez en el fondo ornamental haya que colocar como coformantes de la imagen a esos torrentes o uadis del desierto que al venir los arrasadores temporales de las lluvias crecen momentáneamente, pero a poco la inundación que llevan muere absorbida por las arenas sedientas. El dragón echa contra la Mujer corrientes inundantes con la intención de convertirla en cosa arrastrada por la corriente (αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ); pero la tierra se traga totalmente (κατέπιεν) la desbordada torrentera. Esa enérgica acción ineficaz puede acomodarse por lo menos a las persecuciones del mal contra la obra de Dios en la humanidad, iguales a desbordadas aguas (Dan 9,26; 11,22; Nah 1,8; Is 28,15; 10,22) [5].

17 El dragón se enfurece, rabiosamente impotente, por causa de su fracasada acción contra la Mujer, porque sabe que estará protegida mientras dure su poder de hacer mal. Entonces adopta otra solución. Abandona totalmente ese plan (ἀπῆλθεν), y va a hacer guerra contra los restantes de la estirpe de la Mujer. La palabra original *de su semilla* (τοῦ σπέρματος αὐτῆς) podría sugerir que «los restantes» son hijos o descendientes de la Mujer. Pero la palabra «semilla» no se ha de entender necesariamente como «descendencia», sino que puede significar «estirpe» o «raza», de modo más vago, sobre todo si se contradistingue la estirpe verdaderamente humana de otra, cual sería la divina (Sab 12,11; 1 Jn 3,9). No puede haber lugar a dudas sobre la identidad de este resto de la misma estirpe que la Mujer. Son los cristianos, porque ellos guardan los mandamientos de Dios, con lo cual demuestran su amor verdadero a Dios (Jn 15,9-10), en oposición a los que le odian, y además mantienen el testimonio de Jesús (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ)), que es el evangelio integral, con doctrina y moral puras, imitando el ejemplo del mismo Jesús, sobre todo si para ello se ha de llegar incluso al martirio, cumbre de la fidelidad al mensaje de salvación (cf. 1 Jn 3,23; 4,7.21; 5,1-15).

18 Para hacer la guerra contra los cristianos ya no se basta a sí solo el dragón. Su astucia le hace excogitar una alianza más eficaz. Por eso se coloca [6] sobre la arena (ἐπὶ τὴν ἄμμον) o playa del mar, y espera la aparición de las dos bestias.

[5] Algunos ven, sin que aparezca claramente razón de peso que lo favorezca, una alusión a la huida de la Sagrada Familia a Egipto (Mt 2,13-15.19-21).

[6] Muy buenos testigos leen εσταθη, *me coloqué*, referido a Juan. Pero el contexto favorece más la lección admitida, que está también sufragada por valiosos testimonios. Juan desde lejos, en Patmos, ve al dragón a la orilla del mar.

Excursus 2.—Satanás, el dragón apocalíptico

El psiquismo y la acción de la serpiente antigua están admirablemente esbozados en estos densos trazos del c.12 y en otros rasgos complementarios que se darán después. La descripción de su ser, conocido en su obrar, desborda el marco de la Iglesia incipiente, que es el preferido del Apocalipsis, y alcanza las profundidades que van desde la creación a la última escatología. Es la causa más profunda de la lucha contra los que son de Dios y contra los que son de Cristo y su obra por antonomasia, que es el reino de Dios en el mundo, la Iglesia, que, por lo mismo, es el antirreino de Satanás. Se narra admirablemente la degradación sucesiva del dragón, de suerte que su caída paulatina local es una reducción paralela de poder hasta llegar al supremo castigo, porque el que se ensalza será humillado. Primero es *acusador* en el cielo de los hombres que son de Dios. Se pasea luego por el firmamento movido de su odio. Cristo hace posible el triunfo contra Satanás. Cae el dragón del cielo para siempre, con sus ángeles, vencido en la lucha titánica. Ejerce su furia en la tierra y en los abismos del mar. El tiempo es poco. Su odio le inspira las persecuciones más horrendas contra la obra de Dios; pero el tiempo es poco. Será relegado al abismo (20,1-3), hasta que, finalmente, el día del gran castigo definitivo, será echado en el estanque de fuego por siempre jamás (20,10) [1].

Excursus 3.—La Mujer del c.12

Puestos todos los datos que anteceden, ahora es más factible intentar la identificación de la Mujer de este c.12 del Apocalipsis.

Ante todo, hay que tener presente un hecho singular. En el capítulo entero se habla de personajes concretos, individualmente bien definidos. 1.º De *Dios* el Padre, que llena el fondo de la narración y está cuidadosamente definido, como en otros pasajes del libro. Se presenta aquí a Dios, sentado en el trono glorioso de su Divinidad (v.5), como señor y juez de todo lo creado (v.10), cuya salvación, potencia y reino perpetuos en la Iglesia cobran nuevo realce al desaparecer el dragón. 2.º *Jesús* (v.17), el Cristo (v.5), verdadero hombre y verdadero Dios (v.5), que con la predicación de su evangelio (v.17), su muerte ejemplar (v.17) y su sangre redentora (v.11) ha salvado a los hombres del poder de Satanás (v.11), tiene sobre la Iglesia el mismo poder que Dios el Padre (v.10), con el cual es equiparado, alabado y glorificado (v.5.10.17). 3.º *Miguel*, el arcángel servidor de Dios. Sus referencias, por entroncar con otros datos del VT, lo hacen un ser individual preciso (v.7). 4.º Los *ejércitos angélicos*, que obedecen a Miguel, poderosos y concretos (v.7). 5.º Los *santos de la Iglesia triunfante*, claramente definidos como individuos y como entidad moral (v.10-12). 6.º *La Iglesia militante* en la tierra, perspicuamente precisada como entidad moral y en sus individuos (v.17 con los capítulos siguientes; cf. v.11). 7.º Sobre todo, *el dragón* con su personalidad concreta y maligna y *sus rasgos simbólicos*, que llevan a su ser y obrar. 8.º Las mesnadas del mal, los *ángeles caídos* seguidores de Satanás, muy concretos y precisos (v.4.7-9). 9.º Queda por determinar la Mujer. ¿Será puramente un símbolo?

La solución más espontánea es decir que se trata de María, la Madre del Redentor, porque precisamente da a luz al verdadero Mesías (v.5). Pero

[1] Además de lo dicho en este excursus sobre Satanás y el Apocalipsis, véase principalmente 2,9.13; 20,2 y C. W. Derr, *Satan in the Book of Revelation* (Dallas 1954); T. Ling, *Satan Enthroned:* South East Asia Journal of Theology 3 (Singapore 1961) 41-53; L. Randellini, *Satana nell'Antico Testamento:* BibOr 5 (1963) 127-132.

ya los Santos Padres y escritores eclesiásticos antiguos vieron tres graves razones que les indujeron a buscar otra solución: 1.ª Se dice de esta Mujer que tuvo *dolores de parto* (v.2), cosa que la tradición eclesiástica niega en la Virgen. Luego no puede ser María. 2.ª Se dice también que esta Mujer tuvo *descendientes*, es decir, otros hijos (v.17), cosa que la tradición y la fe católica impiden aplicar a María siempre Virgen. 3.ª ¡Es tan bello acomodar el fuego expresivo de la descripción a la Iglesia! El dragón la persigue, ella huye, Dios la protege, será inmortal. ¡Refleja tan bien esta historia *la realidad eclesiológica!* De ahí que se hayan buscado otras soluciones.

1. *La Mujer es Israel, el pueblo judío.*—Los partidarios de esta sentencia dan principalmente dos razones: 1.ª A menudo en el AT se compara Israel a una mujer (Os 1,2-3,5; Jer 3,1-13; Ez 16,23), que a veces es Sión con dolores de parto (Miq 4,10; Is 26,17; 66,7). 2.ª Se dice claramente en la narración joanea que la Mujer huyó al desierto, donde fue alimentada por Dios hasta que no hubo peligro de parte de sus perseguidores. Israel huyó de los egipcios, fue al Sinaí, donde Dios lo alimentó con el maná, y estuvo cuarenta años en el desierto hasta que se convirtió en un pueblo religiosa, política y militarmente bien constituido. De donde, en la forma más avanzada, se afirma que ahora el pueblo judío está en el desierto protegido por Dios hasta que llegue el tiempo de su conversión.

Estas razones tienen poca consistencia. Ante todo, Juan prescinde en toda su obra, por principio, del Israel según la carne. No le interesa sino muy secundariamente y aun en función de las realidades cristianas. Pero, más en particular, no porque la palabra «mujer» se entienda a veces en el AT como un colectivo y se aplique al pueblo de Israel, siempre se ha de entender así. Una cosa es la posibilidad y otra la realidad. No vale argüir de la posibilidad a la realidad, sino lo contrario. Después, proceder constante de Juan en este libro es usar imágenes del VT, no para significar *las mismas realidades* viejotestamentarias, sino otras analógicas nuevas totalmente distintas. Pero, además, en esta explicación hay varias incongruencias. Primera, si la Mujer es Israel según la carne, ¿qué son las doce estrellas de su corona (v.1), que, según la explicación admitida comúnmente por los exegetas, simbolizan las doce tribus de Israel? Segundo, ¿cómo se explica que primero Israel fuera madre del Mesías y luego vaya al desierto? Tendría que haber sido al revés. Israel se forma en el desierto para ser un reino que derive al imperio mesiánico universal. En tercer lugar, el hecho de dirigirse la ira del dragón contra los cristianos seguidores de Cristo como sustitutivo del furor persecutorio en algo de menor grado entitativo (v.17), demuestra que la Mujer ha de ser algo más que Israel, porque los cristianos superan en mucho, en la mentalidad de Juan, al antiguo Israel.

2. *La Mujer es la Iglesia.*—Entender la Mujer perseguida por el dragón apocalíptico en sentido colectivo puede ofrecer dos modalidades distintas. La de los que creen que única y exclusivamente es un colectivo, y la de los que juzgan que, *además* del sentido colectivo, puede tener un significado literal individual y concreto. Ahora nos referimos especialmente a la primera modalidad.

Las razones principales en que se apoya esta manera de ver son las siguientes. La Iglesia se presenta en el NT como una mujer. Así Pablo habla a los gálatas de la Jerusalén celeste, nuestra madre (Gál 4,26; cf. Heb 12,22); y Cristo es el esposo, la Iglesia la mujer esposa (Mc 2,19), mientras que Juan el Bautista no tiene a la esposa, sino que es el amigo del esposo (νυμφίος, Jn 3,29). Más aún, en el mismo Apocalipsis, la nueva Jerusalén, esposa del Cordero, tiene existencia celeste (21,2-10). En segundo lugar, la Mujer del c.12 ha de representar a la Iglesia por contraste, ya que la mujer del

c.17, la gran prostituta, es inequívocamente Roma. En tercer lugar, según ciertas concepciones judías, diversas realidades que fueron creadas antes que el mundo preexisten ante Dios y son una especie de prototipos, a los cuales imitan remotamente las realidades terrestres. Estas realidades celestes, forma ideal y eterna de las terrestres, quedan substraídas a las acciones corruptoras humanas. Por eso la visión de Juan coloca a la Mujer en el cielo. Es la imagen ejemplar, abstracta y eterna, de la Iglesia en el mundo. En cuarto lugar, el tiempo que la Mujer está en el desierto corresponde exactamente a la persecución de Roma contra la Iglesia. Finalmente, por dejar otras razones no tan perentorias, este pasaje apocalíptico adquiere una gran claridad y da un sentido altamente consolador, si se aplica a la Iglesia.

No es difícil poner serios reparos a estas razones. Primeramente, no porque la Jerusalén celeste, o sea la Iglesia, se presente como una mujer, todas las mujeres neotestamentarias serán un colectivo o serán esposas. Precisamente ahí está la mayor dificultad contra esta interpretación: *la Iglesia nunca es madre de Cristo.* Hay dos corrientes simbolizantes en esta línea: o bien la Iglesia nace del costado de Cristo como nueva Eva, o bien la Iglesia es esposa de Cristo. No puede compararse intrínsecamente la nueva Jerusalén, esposa del Cordero (c.19,21), y la Mujer, madre de Cristo (c.12); la primera es la Iglesia de Cristo; la segunda, la Madre de Cristo en el Apocalipsis, como distinguió finamente Tiburcio Gallus [1]. En segundo lugar, hay una gran diferencia entre la mujer colectiva, cual es la gran prostituta que simboliza a Roma, y la Mujer del c.12. A Roma se la representaba como a una diosa y era adorada como tal en todo el imperio, donde se le levantaban templos y se le dedicaban cultos. Bajo la misma forma aparece en las monedas de los primeros siglos de nuestra era. Bastaba describirla como una de estas imágenes para que todo el mundo entendiera el sentido de la descripción. Pero además, y esto es decisivo, el mismo Juan explica que la mujer prevaricadora se ha de entender como un colectivo (17,18), cosa que no hace en absoluto cuando trata de la Mujer del c.12. En tercer lugar, es completamente ajeno a los sistemas de Juan dar subsistencia separada a las ideas abstractas, a modo de las ideas ejemplares de Platón. En cuarto lugar, querer explicar el Apocalipsis por hechos históricos muy concretos es peligroso, porque sería como querer iluminar una cosa obscura por otra más obscura o como querer asegurar una cosa insegura por otra más insegura. En todo caso, no se puede negar que las imágenes sustantivas principales pueden tener rasgos secundarios o concomitantes de valor simbólico. Finalmente, se trata aquí de buscar el sentido literal y no de suyo el acomodado. El sentido literal es el que ha pretendido el autor y no puramente el que sirve para explicar o ilustrar mejor alguna realidad concreta.

3. *La Mujer es María, la Madre de Jesucristo.*—Ante todo, se ha de dar por supuesto que, explíquese de la manera que se quiera el misterio de la Mujer enemiga del dragón, ha de entrar necesariamente de algún modo en la explicación María, porque es, en resumidas cuentas, la única madre verdadera del Mesías. No se oponen a esta identificación los dolores que al dar a luz sintió la Mujer (v.2). En toda la corriente expresiva del VT y del judaísmo esta frase equivale a indicar de modo seguro que se trataba de *un nacimiento verdaderamente humano*, y no ficticio o de otro orden. Además, los dos verbos con que se expresa esta realidad (v.2) tienen el valor de una frase hecha. Tampoco se opone a la identificación indicada el que se hable de descendientes de la Mujer (v.17). Ya se dijo que la pala-

[1] T. Gallus, *Scholion ad «mulierem» Apokalypseos 12,1:* VD 30 (1952) 332-240. Resume este artículo S. L., *Consideraciones sobre «La mujer del Apocalipsis»*: CultB 10 (1953) 249.

bra «simiente» puede equivaler a «estirpe» o «raza». Por otra parte, los partidarios de la interpretación individual ven aquí significada la maternidad espiritual de María, en cuanto engendra ella también a los que creen en Jesús (Jn 19,25-27). Tratándose en este capítulo de seres concretos e individuales, la Mujer no puede ser una colectividad, si no se dice claramente, y mucho menos una ficción. Si se tiene, además, presente que Juan comenta trascendentemente la profecía mesiánica de la mujer genesíaca (Gén 3,15), siendo aquí el descendiente de la Mujer enemiga del dragón Cristo concreto, su madre no puede ser una colectividad [2]. Así como el Dragón es la Serpiente antigua del Paraíso y allí actuó contra Eva, mujer individual concreta, se narra ahora en la Escritura el reverso del Paraíso, según la profecía (Gén 3,15) como sucedida. La Mujer, de consiguiente, tiene que ser individual concreta. Un enfoque, pues, de todo el capítulo podría ser que después de la muerte de Cristo el odio de sus enemigos no encontró a María, cuya veneración en la Iglesia creció más tarde indefectiblemente.

Esto no quita que, siendo María la Mujer enemiga del dragón en sentido literal, no incluya en sí otras significaciones. De este modo, ella misma, como persona concreta, puede ser antes del alumbramiento símbolo de Israel, como institución religiosa, porque es lo mejor de él, heredera de las virtudes que la preparan a la recepción del Mesías. Después del alumbramiento, símbolo de la Iglesia como institución, porque encierra en sí lo mejor de su esencia. De donde, las enseñanzas mariológicas de este c.12 son válidas, y análogamente lo que pueda aplicarse a la Iglesia. Así como las alabanzas de la Biblia a un justo como justo pueden aplicarse a todos los justos, así lo que Dios hace en el plan mesiánico por su obra, que es la Mujer madre del Mesías, lo hará proporcionalmente por su obra mesiánica, que es la Iglesia. Están muy bien fundadas las bellísimas explicaciones de los Santos Padres.

No sería inadecuado intentar la reconstrucción de una mariología de este capítulo. Podría contener, entre otros, los siguientes principios. 1) La Mujer es de naturaleza humana, por su hijo y por los de su estirpe (v.5.17). 2) Es verdadera madre de Jesucristo, el cual es hombre y Dios (v.5.10-11.17). 3) El dragón no la vence, ni en su fruto ni en ella misma. Inmaculada. 4) Recibe la ayuda eficaz de Dios y está bajo su protección y amparo (v.6.14). 5) Sufre dolores, por lo menos en la persecución (v.2.6.15). 6) Está en íntima relación con los de su estirpe (v.17). 7) Queda al abrigo de los enemigos de Dios en el mundo. 8) Si vuela al lugar de refugio, con igual razón podrá volar hacia su Hijo, por querer de Dios. Asunta. 9) Las criaturas le sirven (v.16). 10) Está por encima de los ángeles, porque domina a las estrellas y a los astros mayores (v.1). 11) Tiene proyecciones cósmicas que la colocan en el cielo y en la tierra. 12) En su gloria, conforme al estilo y lenguaje del Apocalipsis, participa de modo especial del esplendor de lo celeste.

No se puede exigir de Juan una mariología elaborada. Por otra parte, no se puede probar de ninguna manera que sea anticientífico admitir la interpretación mariológica en el c.12 del Apocalipsis. Por lo demás, quien no admita los privilegios de María o admita pocos, por más científicamente que quiera trabajar, no podrá encontrar nada mariano en este capítulo, o encontrará muy poco, conforme a lo que admita [3].

[2] J. M. Bover, *El capítulo 12 del Apocalipsis y el capítulo 3 del Génesis:* EstE 1 (1922) 319-336.

[3] Los estudios particulares sobre la Mujer del c.12 del Apocalipsis son abundantísimos. Es fundamental el libro de B. J. le Frois, *The Woman Clothed With the Sun (Ap 12). Individual or Collective? An Exegetical Study* (Roma 1954) XVIII-281, donde recoge prácticamente toda la literatura sobre este punto particular escrita anteriormente. Por otra parte, J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart:* BZ 3 (1959) 301-310,

CAPITULO 13

Las dos bestias

Hasta ahora ha actuado contra la Iglesia y sus miembros el dragón en persona. Ahora busca aliados. Se sirve de dos bestias fieras simbólicas que hacen la guerra a la Iglesia y a los santos. Así se obtiene una especie de trinidad maléfica, que se opone a la obra de Dios. La primera bestia es el imperialismo romano, con su serie de emperadores y reyes súbditos y sus instrumentos potentísimos de conquista, dominio y sujeción. La segunda bestia es el poder sacerdotal de las distintas naciones del imperio, sobre todo de Asia Menor, que sujeta toda su influencia al capricho de los emperadores. Ambas bestias traslucen un ser más abstracto y universal. Son cualquier potencia política, totalitarista o democrática, que por falso derecho o de hecho vaya contra la sociedad teocrática, que es la Iglesia, por una parte; por otra, toda filosofía-religión que se oponga a la verdadera revelación divina. Ambas están estrechamente unidas. Pero más comúnmente la fuerza política y militar anticristiana elabora sistemas filosóficos y seudorreligiosos para aguantarse a sí misma. Como el Apocalipsis narra la esencia de los hechos históricos en cuanto constantes permanentes por voluntad

pasa revista a los libros publicados desde 1950 sobre el c.12 del Ap. Además pueden consultarse con fruto: P. Bellet, *La visión simbólica de la Mujer en el Apocalipsis:* CultB 11 (1954) 346-351; F. M. Braun, *La Femme et le Dragon:* BVieCh 7 (1954) 63-72; *La Femme vêtue de soleil (Apoc XII). Etat du problème:* RevTh 55 (1955) 639-669; Carlos de Villapadierna, *La mujer de Apocalipsis 12, ¿es la Virgen María?:* CultB 11 (1954) 336-345; A. Colunga, *La mujer del Apocalipsis (Ap 11,19-12,18):* Sal 1 (1954) 675-687; J. Giblet, *Mulier amicta sole iuxta Apoc XII:* ColMech 24 (1954) 724-726; L. Cerfaux, *La vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse en rélation avec le Protévangile:* EThL 31 (1955) 7-33 (la Mujer es María, que representa a la Iglesia); Rec. L. Cerfaux 3 (Gembloux 1962) 237-251; P. Gaechter, *Zur Vision vom sonnenbekleideten Weibe (Apk 12):* Natalitium C. Jax 1 (Innsbruck 1955) 85-88; A. Romeo, *La Donna ravvolta dal sole, Madre di Cristo e dei cristiani nel Cielo (Ap 12):* Acta Congressus Mariologici-Mariani III (Roma 1955) 216-258: RivB 4 (1956) 218-232.314-329; *Maria Immacolata,* vol. III (Roma 1955) 216-258; D. M. Crossan, *Mary's Virginity in John (Ap 12). An Exegetical Study:* Mar 19 (1957) 115-126; A. M. Dubarle, *La Femme couronnée d'étoiles, Ap 12:* Mar 19 (París 1957) 512-518; J. E. Koch, *«Das grosse Zeichen» Offenbarung Johannes 12:* Judaica 13 (1957) 29-60; M. Peinador, *Estudio sintético-comparativo de los textos escriturarios que fundamentan las relaciones entre María y la Iglesia:* EstMar 18 (1957) 127-155 (del c.12 del Ap trata en p.130-146.150-154); A. Trabucco, *La «Donna ravvolta di sole». L'interpretazione ecclesiologica* (1563-s.XIX): Mar 19 (1957) 1-58; *L'interpretazione mariologica ed ecclesiologica* (1563-s.XIX): Mar 19 (1957) 289-334; A. T. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kap. der Apokalypse* (Düsseldorf 1958) 176; Idem., *Das Weib, das den Mann gebar (Ap 12,13):* BenMon 34 (1958) 427-433; *Die heilsgeschichtliche Ort Mariens in der Kirche nach Apk 12:* Maria et Ecclesia: Acta Congressus Lourdes 1958, 3 (1959) 39-60; B. J. Le Frois, *The Mary-Church Relationship in the Apocalypse:* Marian Studies, New York 9 (1958) 79-106; A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère, d'après le chapitre XII de l'Apocalypse:* RB 66 (1959) 55-86; S. Lyonnet, *Maria Santissima nell'Apocalisse:* Tabor 27 (1959) 213-222; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tübingen 1959) VI-154, cf. recensión A. Strobel: ThLitZ 86 (1961) 833-837; P. P. James, *Mary and the Great Sign:* AmEcclRev 142 (1960) 321-329; A. Kassing, *Das Weib und der Drache:* Bibel und Kirche 15 (1960) 114-116; Id., *Die Kirche und Maria:* NT 4 (1960) 243-244; N. D. O'Donoghue, *A Woman Clothed with the Sun:* Furrow 11 (1960) 445-456; M. Peinador, *El problema de María y la Iglesia. La interpretación de Apocalipsis 12,1ss:* EMar 10 (1960) 161-194; *Los dolores de parto en la Sagrada Escritura:* CultB 17 (1960) 177-182; A. Roets, *Een vrouw omkleed met de Zon...», Maria en de Kerk in de Apoc 12:* CBrug 8 (1962) 332-360; F. Spadafora, *Maria Santissima nella Sacra Scrittura* (Roma 1963) IV-138; S. Prètrement, *Une suggestion de Simone Weil à propos d'Apoc 12:* NTSt 11 (1964) 291-296; F. Spedalieri, *Maria nella Sacra Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva* (Messina 1964) 131; G. M. Roschini, *Maria Santissima solennemente proclamata da Paolo VI «Madre della Chiesa»:* Mar 26 (1965) 297-330; EMar 15 (1965) 247ss.

divina en el mundo, vistos en función del reino de Dios y de los antirreinos, el mismo patrón contingencial que describe el Apocalipsis de un caso concreto se repetirá si se dan las mismas circunstancias. Es decir, Dios no dejará nunca de ayudar a su Iglesia proporcionalmente en las mismas circunstancias, aunque se llegue a casos extremos [1].

Primera bestia. Imperialismo antirreligioso. 13,1-10

Para comprender los símbolos que emplea Juan, hay que atender al gusto de la época y, sobre todo, a los paralelos del AT. En Dan 7 se habla de cuatro bestias. Todas ellas salen del mar, que estaba revuelto por los cuatro vientos de la tierra. La primera fiera tiene el aspecto de león, a quien se da inteligencia humana; la segunda es un oso voraz; la tercera, un ágil y estilizado leopardo, con cuatro cabezas; la cuarta bestia, la más terrible de todas, no tiene forma definida, lleva diez cuernos, le sale un cuernecito que echa a otros tres y arrecia ferozmente en la persecución de los santos del Altísimo, a quienes todas las bestias más o menos combatían. La dificultad surge cuando se pretende precisar exactamente a qué imperios corresponden esas fieras. No están acordes los exegetas. Coinciden muchos en ver en la primera fiera el reino neobabilónico de Nabucodonosor; en la última, el imperio griego de Alejandro Magno, que tuvo once sucesores en los Seléucidas—los once cuernos—, el postrero de los cuales, Antíoco IV, intentó destruir el pueblo de Dios, su religión y su culto (1 Mac 1,43-56), y por eso es tipo de todo anticristo y del anticristo. Ya es más difícil precisar cuáles fueron los restantes. De donde no pocos creen que el número cuatro es símbolo de la totalidad de los poderes antiteocráticos. Pero en el fondo estas visiones son optimistas. Por ellas se profetiza la destrucción de todos los poderíos hostiles al pueblo de Dios, se anuncia el establecimiento de un reino universal y permanente, que es de carácter espiritual principalmente, está sobre la tierra y se consumará gloriosamente en el cielo. Es el triunfo de Dios sobre todas las fuerzas contrarias.

Juan sigue esta línea. La primera bestia es un amasijo de las cuatro bestias de Daniel. Sus trazos horripilantes son elementos simbólicos de su constitución y de su acción. Pero aquí tenemos una clave segura. El mismo Juan oye de un ángel el sentido de los datos monstruosos de la bestia. Está destinada a la muerte. Sus siete cabezas son a la vez las siete colinas de Roma y siete emperadores, que con la misma bestia hacen ocho [2]. Los diez pares de cuernos son diez reyes que actúan en íntima y constante unión política y persecutoria con la bestia. El Cordero los vencerá (17,7-18). Si es claro el sentido cuando se aplica al Imperio romano pagano, es dificilísimo, por

[1] H. Schlier, *Vom Antichrist. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannes:* Theologische Aufsätze K. Barth zum 50. Geburstag (München 1936); P. Bellet, *Consideraciones sobre el capítulo 13 del Apocalipsis:* XIII SBEsp (1953) 359-376; W. Barclay, *Great Themes of the New Testament: V, Revelation xiii:* ExpT 70 (1958s) 260-264.292-296.

[2] 4 Esd 11-12 transforma las bestias de Daniel y las aplica al poder romano (cf. 12,11).

13 [1] **Y vi subir del mar una bestia que tenía diez pares de cuernos y siete cabezas, y sobre sus cornamentas diez diademas, y sobre cada una de sus cabezas un nombre blasfemo.** [2] **Y la bestia que vi era semejante a una pantera, y sus patas como de oso, y su boca como boca de**

---

falta de datos más precisos, cuando se trata de identificar los emperadores a que se refiere. *Por vía de ilustración* y siguiendo el parecer de buenos especialistas, daremos preeminencia a Domiciano, implacable destructor de cristianos.

1 Juan *ve*, del modo a que nos tiene acostumbrados, una nueva visión. Emerge paulatinamente del mar, que es tipo del gran abismo de confusión, un monstruo. Para el levante mediterráneo, Roma venía del mar. Primero salen diez cornamentas, cada una de las cuales lleva una cinta valiosísima o diadema. Ya conocemos el simbolismo del cuerno: revela una gran potencia, incluso física y militar; la diadema indica el poder regio o soberano. Después aparecen siete cabezas bestiales. En cada una de estas cabezas hay un *nombre de blasfemia*, hebraísmo que ha de traducirse por un adjetivo: *nombre blasfemo*. Para entender la alusión, que nos lleva al sentido profundo de este ser abominable, hay que tener presentes los títulos que los emperadores romanos se atribuían a sí mismos, cual aparecen, por ejemplo, en sus monedas. Algunos de sus sobrenombres eran dignos, como, verbigracia, el hacerse llamar *Germanicus* por haber vencido a Germania. Otros eran ambiguos, como el hacerse apellidar *Pater Patriae*, que en sentido absoluto podía oponerse a Dios. Otros, en cambio, eran de sí intrínsecamente blasfemos, como los siguientes:

θεός	*deus*	dios
θεῖος	*divus*	divino
σεβαστός	*augustus*	adorable
υἱὸς θεοῦ	*filius dei*	hijo de dios
σωτήρ	*salvator*	salvador
κύριος	*dominus*	señor[3]

Tales títulos herían vivamente a los judíos monoteístas y, por la misma razón, a los cristianos.

Por fin aparece la bestia. La palabra original (θηρίον) puede referirse a cualquier animal, pero aquí indica particularmente una bestia fiera y salvaje[4].

2 Ahora Juan ve el cuerpo del monstruo. Tiene forma de *pantera* (ὅμοιον παρδάλει), para simbolizar quizá la astuta agilidad, la crueldad felina y el poder de camuflarse insensiblemente que posee este animal. El trazo corresponde a toda la tercera bestia de Daniel. Los pies de la bestia que emerge son *de oso* (ὡς ἄρκου), para señalar tal vez la masiva potencia irresistible de los ataques. Este rasgo corresponde a toda la segunda bestia de Daniel. La

[3] Parece que Domiciano fue el primero en usar títulos formalmente divinos (SUETONIO, *Domiciano* 13,2). Tiberio se excusa ante los habitantes de Iberia que querían honrarle de este modo (TÁCITO, *Anales* 4,37-38). Nerón los admite solamente para después de su muerte (TÁCITO, *Anales* 15,74).

[4] KITTEL: ThWNT III 136.

león. Y el dragón le dio su fuerza y su trono y extensa autoridad. [3] Y vi que una de sus cabezas estaba como degollada de muerte, y su herida mortal se había curado. Y la tierra entera siguió embaucada detrás de la bestia. [4] Y adoraron al dragón porque había dado poder a la bes-

---

boca de la bestia marina es *de león*, arrojado, fuerte y triturador. Este dato corresponde a toda la primera bestia de Daniel. Falta completar los demás pormenores. Los diez pares de cuernos de la bestia apocalíptica corresponden a los diez pares de cuernos de la bestia cruel e imprecisada de Daniel. Además, la tercera bestia de Daniel, el leopardo, tenía cuatro cabezas. Estas cuatro cabezas, con las cabezas de las tres restantes bestias de Daniel, suman siete cabezas, que son las que tiene la bestia que ve Juan subir del mar. Puede ser bella coincidencia, pero, sin duda, la bestia que describe Juan reúne en sí lo peor que los siglos mostraron en las fuerzas organizadas enemigas de Dios.

El dragón, que es el príncipe de este mundo (Jn 12,31) y puede dar el imperio a quien quiere, según sus propias palabras (Lc 4, 5-6), entroniza a la bestia, dándole su poderío malvado y extensa fuerza política y militar. La bestia del mal imperio es una criatura satánica, agente terrestre del diablo.

3 Sucede algo inesperado en ese cuadro de falsa gloria. Una de las cabezas de la bestia fue herida, sin esperanzas de salvación (ἐσφαγμένην εἰς θάνατον), con corte de espada (v.14). Pero su herida mortal fue curada (ἐθεραπεύθη), sin duda alguna por el dragón. Puede decirse que murió y revivió (v.14). ¿Quién fue ese emperador? ¿El del tiempo de Juan? ¿Uno de los que el ángel le anuncia? (17,9-11). Se ha explanado ese dato por la creencia legendaria del *Nero redivivus*, o sea del Nerón que había de resucitar, y creyeron que se había encarnado en el acérrimo perseguidor de los cristianos Domiciano. Se ha dicho también que Juan se refiere a la restauración del imperio que se realizó después de la muerte de Nerón y pareció dar vida a algo que iba a la aniquilación. En el fondo hay una parodia de la resurrección de Cristo. Con un falso prodigio se resucita un poder público enemigo de la Iglesia. El degollado que está vivo se contrapone al Cordero (5,6.9.12; 2,8) y es el satánico doble de Cristo [5].

Las naciones del mundo conquistadas por Roma, que formaban la tierra entonces conocida, corren admiradas detrás de la bestia, y por ello mismo están en un plano de guerra potencial contra Dios y su obra.

4 La inmensa mayoría de críticos admiten aquí las palabras *y adoraron al dragón porque había dado poder a la bestia*. Entre ellos pueden contarse Tischendorf, Westcott Hort, Vogels, Merk, Nestle, Charles y otros. Quien adore al imperio antiteocrático adora en último término al dragón. Las naciones, pueblos, razas y lenguas sojuzgados por la potencia romana, sobre todo en Asia Menor, dan a la bestia honores divinos. Esto aparece por dos razones. Pri-

[5] P. S. MINEAR, *The Wounded Beast (Ap 13,3)*: JBLit 72 (1953) 93-101.

tia, y adoraron a la bestia, diciendo: «¿Quién hay semejante a la bestia y quién puede hacer guerra contra ella?»

5 Y le había sido dada una boca que hablaba altanerías y blasfemias, y se le dio poder de actuar durante cuarenta y dos meses. 6 Y abrió su boca en blasfemias contra Dios, blasfemando de su nombre y de su tabernáculo, de los que tenían plantada tienda en el cielo. 7 Y le fue dado hacer guerra contra los santos y vencerlos. Y le fue

---

mero, porque en la fórmula, de corte claramente semítico, con que alaban a la bestia estos hombres, se emplean expresiones bíblicas que en otros parajes se dirigen exclusivamente a Dios. Moisés en el cántico triunfal de la liberación de Egipto dice: *¿Quién como tú entre los dioses, Yahvé? | ¿Quién es a ti semejante, magnífico en santidad, | terrible en actos gloriosos, obrador de maravillas?* (Ex 15,11), y continúa ensalzando la fuerza militar desplegada por Yahvé en la liberación de su pueblo. Y así en otros pasajes (Sal 35,10). En segundo lugar, porque la formulación *Quién como la bestia* se opone a parecida frase de signo contrario: *Quién como Dios* (Mi ka 'el), que cifra la lealtad de los ángeles buenos en su lucha con el dragón y sus huestes (Dan 10,13.20-21; 12,1; Jds 9; Zac 3,2, y el sentido del nombre).

5-6 Hasta ahora Juan ha dicho qué era la bestia. Ahora dirá qué hace. Su actuar se divide en palabras y obras (v.7). El poder para actuar de este modo lo recibe del dragón, pero en último término lo permite Dios. Sus palabras son *altanerías* de soberbia y falsedad (μεγάλα) y, sobre todo, *blasfemias* que pronuncia contra la misma esencia de Dios, contra su obra salvadora y contra los salvados, y por tanto contra su camino de salvación, que es la enseñanza de Jesucristo en la Iglesia. Sin embargo, esto puede hacerlo solamente durante el tiempo simbólico de tres años y medio, que no llegan a la plenitud de su plan (cf. 11,2). Esta actitud blasfema de los enemigos de Dios es la descrita por Daniel (Dan 7,8. 20.25; 8,11; 11,36) y la atribuida a Antíoco (1 Mac 1,24). Los autores latinos narran actos blasfemos de divinización de los emperadores [6].

7 El gran poderío de la bestia se extiende sobre todos los pueblos conocidos y conquistados. No lo tendría si no lo hubiera concedido en último término Dios, y lo emplea para hacer la guerra a Dios. En esto aparece la potencia y la impotencia del dragón. Los santos son los miembros de la Iglesia [6*], la cual estaba extendida por toda tribu, pueblo, lengua y nación. La bestia no perdona a nadie que no se le entregue en cuerpo y alma. A quien le resiste le aniquila. Pero estas persecuciones hacen víctimas sin abatir a la

6 La madre y el hermano mayor de Domiciano son colocados entre los astros y los dioses. Los emperadores suben a los cielos (SUETONIO, *Julio César* 88; *Augusto* 100,4). Para P^{47}, J. N. BIRDSALL, *Rev.* 13,6: JThSt 14 (1963) 399-400.

6* *Santo (qadoš Yahweh)* es propiamente «separado», es decir, el separado de otros por querer y virtud de Dios para su culto y servicio, hecho posesión especial de Dios, protegido por Dios, abierto a espléndidas promesas divinas. Pero esta selección dedicatoria implica un cumplimiento fiel y exacto de condiciones impuestas por Dios. Se aplica a los individuos, pero por antonomasia al *Pueblo de Dios*, primero al Israel antiguo y a sus miembros, luego al *Israel de Dios* que es la Iglesia y sus miembros.

dado poder sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación. [8] Y le adorarán a él todos los que habitan sobre la tierra, cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida del Cordero degollado, desde la fundación del mundo. [9] Si alguien tiene oído, escuche. [10] Si alguien «lleva»

Iglesia. Más aún, por una paradoja divina, los vencidos en esta lid son los vencedores (20,4-6).

8 Este versículo ofrece dos dificultades de carácter gramatical. Primero, se dice que le adorarán *a él* (αὐτόν), en masculino, cuando se refiere el autor a la bestia, que en griego es de género neutro (αὐτό). Esto parece indicar que se trata de una persona que encarna el poderío demoníaco y bestial. En segundo lugar, un famoso hipérbaton descuidado da ambigüedad al sentido. No se ve claro, de improviso, si *desde la fundación del mundo* ha sido escrito el libro de la vida o ha sido inmolado el Cordero Cristo Jesús. La simple colocación gramatical aboga por lo último. De ahí que no pocos autores, como Bossuet, Eichhorn, Alford, Boulgakof [7] y otros, hayan elaborado largas disquisiciones sobre el sacrificio de Cristo, determinado en el seno de la Divinidad desde toda la eternidad, fundándose, además, en las palabras de Pedro, que tratan propiamente de la predestinación de Cristo al sacrificio redentor (1 Pe 1, 19-20). Pero un pasaje paralelo aclara aquí el sentido. Se habla, en otra parte del Apocalipsis, del libro de la vida, al cual allí se añade directamente la frase discutida de *estar escrito desde la fundación del mundo* (17,8). Es el mismo pensar de otros pasajes (Ef 1,4; Mt 25,34; Aretas y las cadenas griegas). Las formas verbales y la mentalidad expresiva permiten un sentido continuativo: el libro que *se va escribiendo* desde el comienzo de la humanidad; aquellos *cuyos nombres no quedan escritos* en el libro de la vida. La fidelidad es garantía de permanencia, la oposición de exclusión. Los habitantes de la tierra son los enemigos de Dios, según el uso del Apocalipsis. Jesús es el que tiene en su poder el libro de la vida (3,5), del cual puede borrar a los indignos. Es propio suyo, porque él ha purificado a los santos con su sangre sacrifical y los ha adquirido para su Padre y porque se trata de estar o no estar con El, de aceptar o no aceptar su mensaje.

9-10 Siguen tres sentencias gnómicas que forman dos grupos. Primero se llama la atención de los oyentes para que atiendan a lo que va a decirse. Se emplea la frase tantas veces repetida en los mensajes a las siete iglesias del Asia Menor (1,7ss). Luego vienen dos frases que pueden recibir dos interpretaciones fundamentales totalmente distintas entre sí.

1) La primera admite el texto tal como lo ofrecen los especialistas en crítica textual. Esto supuesto, se obtienen estos dichos epigramáticos: «Quien *lleva* (⟨ἀπάγει⟩) a cautividad, a cautividad irá (ὑπάγει); quien a espada mata, a espada necesariamente morirá (δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι)». Se tiene, pues, claramente formulada en dos casos concretos la ley del talión. La suprema justicia

[7] S. N. BOULGAKOF, *Du Verbe incarné* (París 1943) 34.

a cautividad, a cautividad ha de ir. Si alguien a espada mata, le será necesario a espada morir. ¡Ahí está la perseverancia y la fe de los santos!

[11] Y vi otra bestia subir de la tierra, y tenía dos pares de cuernos se-

---

es dar al culpable lo que se merece en la misma línea de su falta. Esta interpretación coincide con el proverbio de Jesús a Pedro, que casi suena lo mismo (Mt 26,52). Se indicaría aquí que las instituciones y las personas enemigas de los cristianos, tarde o temprano, sufrirán lo que ellas pretenden infligir. Con esa promesa de justicia que se animen los santos en cumplir los deberes de su vida religiosa.

2) No pocos autores advierten que la anterior explicación rompe la marcha del pensamiento en el contexto y buscan otras soluciones. Aducen unas palabras de Jeremías, cuyos modismos semitas pueden dar luz. Es inútil que los judíos se refugien en Egipto. Vendrá el rey Nabucodonosor, vencerá a los egipcios, y a quienes están destinados para la muerte, matará, aunque huyan; a quienes para el cautiverio, al cautiverio llevará, y quien para la espada, a espada morirá (*ʾšr lmwt lmwt wʾšr lšby lšby wʾšr lḥrb lḥrb*, Jer 43,11). Donde parece decirse que nadie escapará al decreto divino que ha fijado su suerte (cf. Jer 15,2). Cambian el texto. Principalmente suprimen el verbo *matará* (ἀποκτενεῖ), lo sustituyen por el infinitivo pasivo (ἀποκτανθῆναι), conforme a la lectura de A, y traducen: «si alguien a cautividad, a cautividad va; si alguien a espada ser muerto, a espada ser muerto», que es tanto como decir que cada uno debe sufrir la persecución que le está predestinada; así aparecerá la fe y perseverancia de los cristianos. Se dice, pues, que los elegidos sabrán resistir. Este modo de ver sería una buena solución, si lo sufriera la crítica textual.

3) Tal vez sería más justo conectar a las formas verbales las modalidades hebreas de «querer» o «saber»: «Quien a cautividad, *sepa* ir a cautividad; quien a espada, a espada le será necesario *saber* morir». No queda frustrada la gloria de la Iglesia y el bien de los cristianos, incluso en el grado más extremo a que lleguen los perseguidores. Precisamente en esto ha de aparecer la paciente perseverancia (ὑπομονή) y la fe de los miembros de la Iglesia en los planes y promesas de Dios.

Segunda bestia. El sacerdocio pagano. 13,11-18

Adaptando un procedimiento paralelo a la descripción anterior, Juan dice primero *qué es* la bestia que sale de tierra, y en esta parte es brevísimo; luego dice *qué hace*, en lo cual se extiende largamente.

11 La segunda bestia es mucho más modesta que la primera. Viene de la tierra. Para Juan, que estaba en Patmos, es la tierra del Asia Menor. Se significa, pues, una fuerza autóctona del país. Exteriormente es un cordero, interiormente un dragón. Más aún, trasciende el género naturalístico, aun entendido en sentido simbólico, y alcanza las dos realidades decisivas: el dragón y el cordero.

mejantes al Cordero, y razonaba como el dragón. [12] Y ejerce todo el poder de la primera bestia ante su presencia, y hace que la tierra y los que en ella habitan adoren a la primera bestia, cuya herida mortal se curó. [13] Y obra grandes prodigios, de suerte que incluso hace caer fuego del cielo sobre la tierra en presencia de los hombres. [14] E induce a error a los que habitan sobre la tierra, por los prodigios que se le concedió obrar en presencia de la bestia, diciendo a los que habitan sobre la tierra que hicieran una imagen de la bestia, el que tiene la herida

---

El semitismo subyacente permite colocar artículos definidos donde no los hay. Tiene cuernos como *el Cordero* (ὅμοια ἀρνίῳ), pero habla como *el dragón* (ὡς δράκων). Se revela su ser en el hablar, como los corderos-lobos se conocen por su actuar (Mt 7,15). El mismo Apocalipsis nos documenta sobre la existencia de un centro difusor del sacerdocio pagano en Asia, que era Pérgamo (2,12-13). Esta segunda bestia es una potencia espiritual al servicio de la potencia política antirreligiosa. Touilleux habla de la influencia del colegio sacerdotal que propagaba el culto a Cibeles [8].

12 La actividad específica de la segunda bestia está rodeada de un nimbo religioso. La finalidad de su obrar consiste en propagar el culto de la primera bestia, de la cual recibe todo poder, según se especificará en seguida, en el orden social y ciudadano, y lo lleva a efecto *delante de la bestia* primera (ἐνώπιον αὐτοῦ), es decir, por orden suya y a gloria suya. Induce a toda la tierra local de Asia Menor o a toda la sometida al Imperio romano y a la variedad de sus habitantes a que adoren a la bestia que lleva en sí la muerte.

13 Para conseguir el fin que pretende recibe del dragón el don de obrar prodigios. La primera bestia hizo un milagro aparente: revivir estando abocada a la muerte. La segunda obra grandes portentos, cifrados en un remedo del milagro clásico: hacer bajar fuego del cielo. Así confutó Elías a los sacerdotes de Baal (3 Re 18,38) y aniquiló a los enemigos de Yahvé (4 Re 1,10.12), y de modo parecido los dos testigos de Dios hacen descender fuego del cielo para probar su misión y cumplir con ella (11,5). Ya los magos de Egipto remedaban los prodigios de Moisés (Ex 7,11-12.22). En la vida de Apolonio de Tiana, según Filóstrato, y en los escritos de Jámblico y de Porfirio, se narran portentos admirables, más obra de prestidigitación que de magia. Aquí se trata de verdaderos prodigios, sea por causas ocultas naturales, sea por intervención demoníaca.

14 La actuación portentosa de la segunda bestia consigue dos cosas. Por una parte, inducir a falsa doctrina religiosa, con todas sus terribles consecuencias, a las masas admiradas, en provecho de la primera bestia (19,20). Siempre lo mismo. El anticristo obrará prodigios por poder diabólico (2 Tes 2,9ss) [9], contra los cuales pone en guardia el mismo Jesús (Mt 24,24). En segundo lugar, no se concibe culto sin imagen. Por eso el poder sacerdotal pagano obliga a construir estatuas de la primera fiera, aseverando que en ellas está la fuerza divina del imperio (Dan 3). Por si no fuera

[8] P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèles* (París 1935) 80-97.
[9] Lo mismo afirma *Doctrina de los Doce Apóstoles* 16,4-5.

de la cimitarra y, sin embargo, revivió. [15] Y se le concedió dar espíritu a la imagen de la bestia, de suerte que incluso hablase la imagen de la bestia, y hacer de manera que todos los que no adorasen la imagen de la bestia fuesen muertos. [16] Y hace que a todos, tanto a los pequeños socialmente como a los grandes, tanto a los ricos como a los pobres, tanto a los libres como a los esclavos, se les ponga un tatuaje

---

bastante el testimonio de Juan, la arqueología confirma este proceder. En un templo de Efeso se encontró una estatua colosal de Domiciano [10], el cual mandó también que se le erigiera una en el Capitolio [11].

15 Le fue posible al sacerdocio defensor del imperio pagano hacer hablar a la estatua divinizada, de suerte que pareciese dotada de vida. Los antiguos gentiles de Grecia y Roma tenían gran fe en las estatuas parlantes. Alrededor del año 180 había en Tróade una de Nerilino que, a petición de los interesados, daba oráculos y curaba, según se decía [12]. Se han hallado, en el área del mundo clásico, santuarios cuyas edículas principales tenían una disposición de ingeniosos tubos que llegaban a cámaras contiguas desde donde hablaban los sacerdotes paganos y producían la sensación de que eran voces de la estatua y de la divinidad. Siguiendo un paso más, muy lógico en el camino emprendido a favor de sus intereses y de su supervivencia, el falso sacerdocio pagano consigue de la fuerza imperial poder obligar a todos, bajo pena de muerte, a que adoren la estatua de la bestia. Es la cumbre de la persecución. Se ventila el ser de una u otra fuerza amiga o enemiga de Dios. Casos parecidos abundan en la documentación histórica. Nabucodonosor exige la adoración de su estatua bajo pena de muerte (Dan 3,6.12-23; 6,8. 14-17). Sabemos del decreto del demente Calígula que obligaba a que adoraran su estatua. Las cartas de Plinio el Joven a Trajano reflejan esta situación. Llegaban a Plinio listas sin firma que acusaban a los cristianos. Inquiere cómo se ha de portar. Trajano le contesta que no busque a los cristianos; pero, cuando sean acusados y se les lleve al tribunal, que se pruebe si lo son [13]. Para ello tenían que ofrecer, antes de ser oídos en juicio, incienso y vino a la imagen del emperador y de los dioses. Era la piedra de toque.

16-17 El extremoso odio del sacerdocio pagano llega a más. Obtiene del poder político un medio eficaz discriminativo de los cristianos. Obliga a todos los hombres, de cualquier clase social que sean, a llevar una marca a modo de cicatriz o tatuaje (χάραγμα, de χαράσσω, grabar, hender), sin la cual no puedan comprar ni vender. Quedaban así boicoteados los que no la llevasen y se les quitaba los medios de subsistir. Este tatuaje era el nombre de la bestia o la cifra de su nombre, con todo el peso de blasfemia que contenía. Algunos hablan de un tatuaje real, como las marcas de fuego que llevaban los esclavos, los soldados y los que estaban de-

[10] R. Schütz, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (Göttingen 1933) lám.1-2.
[11] Suetonio, *Domiciano* 13; cf. Dión Casio, *Historia romana. Excerptum de Xifilino* 68.
[12] Atenágoras, *Súplica a favor de los cristianos* c.26.
[13] C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistularum libri decem*, cartas 96-97, ed. E. T. Merrill (Lipsiae 1932) 300-302.

en la mano derecha o en la frente, [17] y que nadie absolutamente pueda comprar o vender si no es quien tuviere como tatuaje el nombre de la bestia o la cifra de su nombre. [18] ¡Aquí se requiere la sabiduría! El que tenga inteligencia interprete la cifra de la bestia. Pues se trata de la cifra de un hombre. Y su cifra es seiscientos sesenta y seis (XΞF= 666).

---

dicados al culto de algún templo. Ptolomeo Filopator hizo imprimir con fuego sobre la carne de los judíos la hoja de hiedra de Dionisio-Baco (3 Mac 3,29). Otros piensan en una especie de bautismo falso. Otros advierten que las monedas, base de la vida ciudadana, llevaban grabados los títulos divinos de los emperadores; pero el mismo Jesús dio principios sobre su empleo cuando fue interrogado por los judíos sobre las relaciones de la religión con el poder pagano (Mt 22,21), si bien es verdad que no se llegaba a un caso de manifiesta blasfemia acuñada. En cierta ocasión, Domiciano llevó en el atuendo de su cabeza medallones de los dioses; su corte los llevaba del mismo Domiciano divinizado [14]. Lo cierto es que en las historias de los perseguidores de la Iglesia aparecen medios, excogitados refinadamente, para excluir a los cristianos de la vida común social [15]. Sólo quedaba a los perseguidos una alternativa: o adorar a la fiera o morir.

18 La cifra no es una sigla. Es un número matemático que correspondía al nombre de la bestia. La bestia está encarnada en un hombre (17,11). Aquí Juan da su nombre, pero cifrado. Es un enigma que se ha de resolver. Por eso se requiere habilidad intelectual y tino. El que tenga inteligencia para esto, descifre, cuente o deduzca (ψηφισάτω)—no calcule, propiamente, en sentido matemático—qué nombre corresponde a la cifra numérica que va a dar. Es el nombre de la bestia que es el nombre de un hombre, no ya excede la capacidad inquisidora humana. La cifra del nombre de la bestia humana es 666 (XΞF = χξϛ). ¿Cuál es? Nos queda ancho campo para la inquisición.

[14] SUETONIO, *Domiciano* 4,4.

[15] Cartas de los mártires de Lión, EUSEBIO, *HE* 5,1,5; LACTANCIO, *De morte persecutorum* 15: ML 7,216; BASILIO, *Oratio in Iulittam:* MG 31,240; SOZOMENO, *Hist.* 5,18: MG 67,1269, que habla de Juliano el Apóstata.

Excursus 4.—La cifra de la bestia 666

La base de cualquier explicación está en el hecho, ajeno a nuestras lenguas, del griego y el hebreo, en los cuales las letras tienen valor numérico, o, lo que es lo mismo, los números son las letras del alfabeto[1]. El latín sólo ha conservado algunas letras con valor numérico (IVXLCDM). Ahora bien, sumando las letras de cualquier nombre se obtiene un número que es *la cifra del nombre.* En seguida se ven la grandeza y la miseria de este sistema. Mientras un solo nombre da una cifra sola, una sola cifra puede corresponder a indefinidos nombres. Sabiendo el nombre es facilísimo sacar *su cifra;* sabiendo una cifra *puede ser prácticamente imposible* sacar con certeza el nombre pretendido, si no concurren otros datos circundantes. Ahora bien, esos datos que hacen moralmente segura la identificación de una cifra con un nombre, son las circunstancias del problema, que al desaparecer resta moralmente insoluble. Este es el caso presente. Juan da un criptograma que pocos habían de entender, precisamente para evitar que los representantes de la fuerza imperial pudieran tomar represalias. Si se pierde el secreto en el seno de la tradición, la solución del problema se hace imposible. De ahí los centenares de soluciones que se han propuesto, algunas totalmente contradictorias, y, lo que es peor, enteramente contrarias al espíritu e intención del autor, cuales son las que identifican la bestia con Jesucristo o su obra, que es la Iglesia, en sí o en cualquiera de sus genuinos representantes. Al intentar resolver este problema se ha de tener ante los ojos continuamente *qué es lo que quería decir el autor,* porque muchos dicen lo que el autor no quiso decir.

Otra base preliminar a la inquisición es fijar de modo seguro el texto original. Se da la presencia de una variante textual, que cambiaría radicalmente la cuestión. La mayoría de los códices, en número y calidad, leen 666; pero hay un pequeño grupo que admite 616. Son el C griego del siglo v, 11, Laudiano latino, armenio 4, Ticonio e Ireneo, que atestigua esta lec-

[1] Según el alfabeto griego:

unidades		decenas		centenas	
1	α'	10	ι'	100	ρ'
2	β'	20	κ'	200	σ'
3	γ'	30	λ'	300	τ'
4	δ'	40	μ'	400	υ'
5	ε'	50	ν'	500	φ'
6	ϛ' F	60	ξ'	600	χ'
7	ζ'	70	ο'	700	ψ'
8	η'	80	π'	800	ω'
9	θ'	90	ϟ'	900	ϡ'

Tres signos especiales, la vau (6), la coppa (90) y la sampi (900), son letras arcaicas (FQϡ). Es imposible que entren en la formación de un nombre en la época en que se escribió el Apocalipsis.

Según el alefato hebreo:

unidades		decenas		centenas	
1	ʾ	10	y	100	q
2	b	20	k	200	r
3	g	30	l	300	š
4	d	40	m	400	t
5	h	50	n		
6	w	60	s		
7	z	70	ʿ		
8	ḥ	80	p		
9	ṭ	90	ṣ		

ción, pero no la admite[2]. Prescindiremos de ella por no estar debidamente sufragada.

Sería exagerado decir que la solución a este problema da la clave de todo el Ap; pero sería asimismo exagerado disminuir la trascendencia de una recta y cierta solución. El tiempo y la historia quedarían centrados en este libro misterioso. Por otra parte, no se ha de olvidar que se trata de un nombre propio. Se han propuesto varios sistemas.

1.º *Gematría.*—La gematría era corriente en la antigüedad clásica, y familiar entre los judíos. Consiste simplemente en sumar las letras de un nombre y dar su número. En una inscripción de Pompeya se dice: «Amo a aquella cuyo nombre da 545». En los libros sibilinos se dice que Jesús da 888. Efectivamente, ΙΗΣΟΥΣ = 10 + 8 + 200 + 70 + 400 + 200 = 888[3]. Se han propuesto innumerables soluciones.

Partiendo de tipos griegos. Ireneo conoce varias: ευανθασ, que es Florino, procurador de Judea; λατεινοσ, τειταν [4]. Spitta y Holzmann dan Γαιοσ Καισαρ [616], que es Calígula. Schütz y Eustratiades hallan a Tito. Para Stauffer sería Domiciano[5]. Para Grotius, Hadorn y Vanni sería Trajano, Ουλπιος. Pueden además citarse, entre otros, los siguientes: λατεινοσ, el latino; η ιταλη βασιλεια [616], el reino itálico; η λατινη βασιλεια, el reino latino; Γενσηρικοσ, Genserico; Βενεδικτοσ, Benito; κακοσ οδηγοσ, mal guía; αρνουμαι, «yo reniego»[6].

La solución que mayor aceptación ha tenido, y que hoy no ha perdido todavía su valor, es la que atribuye a la cifra el nombre de *Nerón.* Entre 1830 y 1840 la divulgaron Fritzsche, Benary, Hitzig y Reuss.

En hebreo Nrwn Qsr (sin vocales) es 50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + 200 = 666. En latín hebraizado Qsr Nrw = 616. Así se explicaría esta variante misteriosa. Un escriba latino que conocía el secreto, en vez de poner del griego *Nerón*, puso *Nero* del latín, con lo que obtuvo 50 unidades menos (616). Tanto más halagadora es esta solución cuanto que se creía en la leyenda del *Nero redivivus*, o Nerón que había resucitado en Domiciano. Nerón sería la personificación del Imperio romano en su forma anticristiana y demoníaca. Pero se ofrecen serias dificultades contra este identificación. Primero, el paso del nombre a las letras hebreas es arbitrario. Tendría que escribirse más bien Kaisar, Qysr, con que se obtiene 676. Después, Juan habla de un nombre propio. ¿Por qué poner *César?* Además, los latinos estigmatizaban a Nerón y a Domiciano incluso mientras vivían estos emperadores. ¿Por qué tanta prudencia en el secreto? Finalmente, pasados treinta años después de la muerte de Nerón, nadie había de ofenderse, si se le llamaba perseguidor[7].

Partiendo de tipos hebreos se pueden obtener varios nombres. Por ejemplo, qysr rwmym, *el césar de los romanos*, que da 666, mientras qysr rwm,

[2] IRENEO, *Adversus haereses* 5,30,1; cf. TISCHENDORF.

[3] *Oráculos sibilinos* 1,324-331.

[4] IRENEO, *Adversus haereses* 5,30,1-3. Da 616.

[5] E. STAUFFER, *666:* Coniectanea neotestamentica 11 (1947) 237s.

[6] Algunos botones de muestra para que se vea palpablemente a qué extremos pueden conducir estas elucubraciones si no están bien fundadas. Osiandro, hereje del siglo XVI, dice que el nombre de la bestia es ἐκκλησία Ἰταλική, «la Iglesia latina»; el rabino David Berman (Mercure de France [1918] p.190) da el nombre Ysw Nsry, «Jesús Nazareno». Otros han visto en sus divagantes fantasías a Atila, Mahoma, Bonifacio VIII, Loyola, Lutero, Luis XVI, Napoleón e Hítler.

[7] C. BRUSTON, *Le chiffre 666 et l'hypothèse du retour de Neron* (París 1880); V. BURCH, *Reasons why Nero should not be found in Revelation XIII:* Exp 46 serie 8 vol.19 (1920) 18-28. Entre los manuscritos del mar Muerto apareció un documento, escrito en arameo, que es un reconocimiento de deuda y está fechado en el segundo año de Nerón (13.X.55-12.X.56). Se lee 1-*Nrwn* y quizá *qsr*, pues están dañadas estas últimas letras; son seguras *qs* y sigue en la misma palabra, al parecer, más de una letra: *DJD* II, n.18, pl. XXIX; D. R. HILLERS, *Revelation 13,18 and a Scroll from Muraba'at:* BASOR 170 (1963) 65.

el césar de Roma, da 616. No porque el Ap esté escrito en griego se han de excluir los tipos hebreos. Juan hablaba arameo. En el mundo geográfico del Asia Menor, adonde iba dirigido el Apocalipsis, predominaba el elemento hebraizante. También quizá tenía que cifrar mucho el nombre de la bestia, por tratarse de algo peligroso; de lo contrario, cualquier griego o latino hubiera podido descifrarlo.

Partiendo de tipos latinos, Schütz ha excogitado una inscripción monetaria que llevaría DCXVI, que sería *Domiciano César el año 16 de su reinado,* precisamente la fecha de su muerte (año 96)[8]. Se ha visto también que DIoCLe.aVgVstVs, abreviación caprichosa de Diocleciano Augusto, da 666. Pero los tipos de escritura latinos en el Apocalipsis no son probables y la existencia de esta moneda es hipotética.

2.º *Isopsefia.*—La isopsefia es un sistema interpretativo que consiste en poner en relación dos nombres que tienen el mismo valor numérico. Así, Nerón César (Nrwn Qsr) y algunas frases relacionadas con θηρίον, bestia, suman el mismo valor gemátrico 666. De ahí se probaría que Nerón era la bestia. Pero todas esas afinidades gozan de un valor probativo muy débil, porque antes se habría de demostrar que el autor pretendió tales relaciones.

3.º *Cifras triangulares.*—Parece que los autores de la antigüedad dan importancia a las combinaciones triangulares. Número triangular es el que se obtiene con la suma de la serie natural de los números hasta un último determinado, que es la base del triángulo. El NT contiene varias cifras triangulares. Los peces que lograron los apóstoles en la pesca milagrosa después de resucitado Jesús, fueron 153 (Jn 21,11); 153 es número triangular de 17, porque $1 + 2 + 3 + 4 + \ldots + 17 = 153$. El número de personas a quienes habló Pedro, cuando la elección de Matías, era *aproximadamente* 120 (Act 1,15); ahora bien, 120 es número triangular de 15. Las personas de la nave en que viajaba Pablo preso en su camino de Roma eran 276 (Act 27,37), que es número triangular de 23. Pues bien, 36 es número triangular de 8, y, a su vez, 666 es número triangular de 36 [9]. En 17,11 se dice que la bestia es el octavo rey. Se identifica, pues, la bestia con el octavo emperador romano. Pero este sistema computatorio no da a conocer ningún nombre concreto, como se requiere de la cifra-nombre. Además, los números triangulares bíblicos pueden ser una pura casualidad.

4.º *Simbolismo.*—No puede negarse el simbolismo en la obra de Juan. Es natural que se hayan excogitado muchas relaciones simbólicas con la cifra 666. Ireneo dice que 6 es la apostasía del principio, 6 la apostasía del medio, 6 la apostasía del fin; luego 666 es la apostasía de todos los tiempos. El mismo Ireneo afirma que el diluvio ocurrió a los 600 años de la edad de Noé (Gén 7,6); que Nabucodonosor construyó una estatua de 60 codos de alta por 6 de ancha; todo ello es el número de la impiedad 666. Podría también pensarse en que 666 se escribe en números latinos DCLXVI, en el cual entran todas las letras numéricas en orden decreciente, para indicar que la potencia pagana antirreligiosa carece del simbólico 1000 (M) de suprema plenitud y va abocada paulatina e irreparablemente a la nada, que es el cero. La cifra del nombre de Jesús es 888. Según el Ap, el 7 es símbolo de plenitud. Jesús es, de consiguiente, una superplenitud de ser y de potencia porque supera a 777. En cambio, 666, la cifra de la bestia, es un querer y no poder, pues por más que se esfuerce, no llegará nunca a 777.

[8] SCHÜTZ, 65.

[9] G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis:* ZNTW 13 (1912) 293-305; B. REICKE, *Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeers, Act 27, 30-38:* ThZ 4 (1948) 401-410; H. KRUSE, *Magni pisces centum quinquaginta tres:* VD 38 (1960) 129-148.

Estas y otras ingeniosas elucubraciones pueden acompañar el sentido principal, *con tal que se pruebe que las pretendió el autor*. Sin embargo, muy poco dicen sobre el nombre concreto que se busca.

En resumen, puede decirse que el nombre correspondiente a la cifra 666 (13,18) no se conoce. Es posible que con el tiempo se deduzca con certeza o se le encuentre en el seno de la tradición [10].

Creo, con todo, que el nombre que mejor se adapta es el de Nerva, en el marco de la frase latina *Adorate Nervam!* (Νερουαμ - 666, véase Ap 17,10-11).

CAPITULO 14

El Cordero en el monte Sión. Tres proclamas, segundo macarismo y dos castigos.

Este capítulo tiene dos partes netamente distintas. La primera de ellas (v.1-5), que presenta al Cordero Jesús en el monte Sión acompañado de 144.000, va propiamente con los dos capítulos precedentes; la segunda (v.6-20) es una introducción necesaria y un comienzo de las siete plagas que se van a suceder (c.15-16).

En los dos capítulos anteriores apareció el dragón-diablo, perdiendo gradualmente fuerza ontológica, colocado sobre la arena movediza del mar, en figura brutal y ridícula; luego la primera bestia, repugnante y deforme, que encerraba en sí toda la esencia maligna del Imperio romano antirreligioso, emergiendo del mar revuelto; a continuación se descubrió la segunda bestia en aspecto de manso carnero, entrañando en realidad toda la ciencia y falsa religión humana al servicio de los enemigos de Dios, y acechando, como señor, desde la tierra continental. Ante tal cuadro obscuro y deprimente podía parecer que la Iglesia no existiese. Ahora, inmediatamente apuesto, aparece el verdadero Cordero, puro, manso y humilde, colocado en el monte Sión, que es el trono de Dios sobre la tierra, a punto de enfrentarse con las tres fieras enemigas. El dragón logró en las dos bestias sus aliados; las dos bestias, por medio de sus instrumentos humanos, quieren sojuzgar el mundo. El Cordero aparece con 144.000, que forman su ejército, de armas irresistibles y bien organizado. A la potencia y fuerza de sugestión del dragón, al poder del Imperio y a la falacia del falso sacerdocio se oponen la potencia, la fuerza, el poder y la verdad de Cristo. Sublimes corales angélicos celebran el triunfo que se dibuja en lontananza.

A partir del v.6 hasta el fin empieza una parte, magníficamente trabada en sí misma, que es a su vez introducción para lo que va a seguir. Intervienen siete ángeles, Juan, una voz celeste que tiene el timbre de la de Jesús, el Espíritu Santo y un personaje misterioso llamado vagamente «hijo de hombre». La estructura literaria queda bastante equilibrada. Preceden tres proclamas angélicas dirigidas

[10] Trata extensamente la cuestión del número de la bestia ZAHN, 2,457-507. Véase además F. H. COLSON: JThSt 17 (1915s) 100; W. E. BEET, *The Number of the Beast:* Exp 21 (1921) 18-31; F. CRAMER, *Die symbolische Zahl 666 in der Apokalypse 13,18:* Theologie und Glaube 44 (1954) 63; C. CECCHELLI, *666 (Ap 13,18):* Studi in honore di G. Funaioli (1955) 23-31; F. DORNSEIFF, *Die Rätsel-Zahl 666 in der Offenbarung des Johannes:* F. Dornseiff, Kl. Schriften II (Leipzig 1964) 244-247: Forschungen und Fortschritte 12 (Berlin 1936) 169ss.

14 [1] **Y vi «una nueva visión». Y he aquí el Cordero que estaba situado sobre el monte Sión, y con él ciento cuarenta y cuatro mil que**

---

a todo el mundo. Sigue una promesa consoladora para los que mueren en comunión con Jesús y cierran el conjunto las visiones de la siega y la vendimia, la última de las cuales está bastante desarrollada. Para entender el nuevo ciclo que ahora empieza y la magnífica gradación de este capítulo, no hay que perder de vista el principio supremo que regula todo el Apocalipsis y ahora se aplica a una situación nueva. Actúan contra la Iglesia terrena el diablo, el imperio antirreligioso y el falso sacerdocio. Dios, señor supremo y padre de bondad, intentará gradualmente reducir el imperio, el sacerdocio y los hombres que los siguen a sumisión ante la Iglesia, que es obra divina. Para ello procede gradualmente, con admirable pedagogía, como en Egipto, como en Canaán cuando eran enemigos de su pueblo Israel, figura de la Iglesia. Pero aquí tendrá que llegar al extremo de sus plagas o azotes, porque no querrán reducirse. La aniquilación fundamental del máximo imperio antirreligioso irá seguida más adelante de otro castigo definitivo de perspectivas plenamente escatológicas.

El Cordero y su acompañamiento 14,1-5

1 Según la terminología a que nos tiene acostumbrados, ve Juan una nueva visión. Nos pone ante los ojos, como en una brillante hipotiposis, un cuadro de serenidad (ἰδού). El Cordero, Cristo Jesús, Redentor (5,5-6), se hallaba presidiendo a ciento cuarenta y cuatro millares que llevaban el nombre de Dios *l-Yhwh* sobre sus frentes (7,2-3); estaban, pues, bajo la posesión y protección especial de Dios. Quiénes sean estos millares, se intentará determinarlo en seguida, cuando se hayan dado más notas características suyas. Baste ahora ponerlos en relación con los 144.000 marcados *en la frente* (7,4-8), aunque aquí no aparezca el artículo determinado y gramaticalmente sean como desconocidos. La presencia o ausencia del artículo en el Apocalipsis prueba muy poco, porque el fondo arameizante hace vacilar la sintaxis. Están todos ellos *en el monte Sión.* David se apoderó de una ciudad jebusea, que era un pequeño espolón entre colinas en el corazón de la cordillera palestinense. Este saliente fue más tarde el lugar donde se levantó el majestuoso templo a Yahvé, Dios verdadero. La ciudad creció en torno, invadiendo las colinas circundantes, principalmente por la parte oeste, y formó propiamente Jerusalén. El pequeñísimo monte Sión es el mayor de los montes, en la imaginación descriptiva oriental, porque en él está Yahvé y de él sale la Ley de Yahvé. Este significado traslaticio es una constante bíblica (Jl 3,5; 4,17; Sal 110,2; Mt 21 4-5; Rom 11,26). En la literatura apocalíptica cundió la idea de que el Mesías tenía que reunir su comunidad conquistadora en el monte Sión [1]. Aquí no se trata del Sión celeste, sino del terrestre.

[1] 4 Esd 13,35-39; 5 Esd 2,42s; *Ap. Baruc* 40,1-2.

tenían su nombre y el nombre de su Padre escrito en sus frentes. [2] Y oí un clamor procedente del cielo, como estruendo de aguas abundantes y como fragor de una gran tronada. Y el clamor que oí era como de citaristas que citarizasen con sus cítaras. [3] Y cantaban como un cantar nuevo delante del trono y delante de los cuatro vivientes y de los ancianos. Y nadie podía aprender el cantar, si no eran los

---

Pero es difícil precisar el lugar geográfico exacto. Sin duda alguna es un sitio ideal de protección y refugio, en que el Cordero reúne sus huestes pacíficas, como el Sión viejotestamentario significaba la fuerza y seguridad de Dios para su pueblo (Sal 2,6; 48,1ss; 53,7). Si contra el dragón y las dos bestias la Iglesia tuvo un lugar geográfico seguro, lo tendrá siempre.

2 Después de haber dicho lo que vio, describe Juan, como siempre, lo que oyó. En este versículo hay dos fuertes semitismos. Primero aparece cuatro veces la palabra *voz* (φωνήν) con sentidos obviamente distintos, porque refleja la subyacente palabra hebrea *qôl*, de omnímodos significados dentro del mismo círculo ideológico. En segundo lugar, se emplea hasta tres veces una misma raíz para subrayar más intensamente una idea, según los recursos idiosincráticos semíticos: *como citaristas que citarizasen con sus cítaras.* Juan oye un clamor, que es una plenísima sinfonía, y para expresar su magnitud y magnificencia, no precisamente su armonía, la compara al fragor de aguas abundantes (ὑδάτων πολλῶν), sea de una lluvia torrencial, sea de grandes cascadas, sea más probablemente del imponente oleaje del mar en Patmos, y, además, con fuerza de colectivo la equipara en amplitud y potencia a una impresionante tempestad de truenos (βροντῆς μεγάλης). Cantan los ángeles un cántico de plenitud, armónico y musical, que patentiza la trascendencia del momento. La cítara era un instrumento sagrado que se empleaba en el culto del templo de Jerusalén (Sal 33,2; 43,4; 71,22; 81,3; 92,4; 98,5; 147,7; 150,3). Varias veces aparece en el Apocalipsis (5,8; 15,2; 18,22). Como instrumento músico era parecido a la lira, manual y manejable, con cuerpo de resonancia y número variable de cuerdas [2].

3 Después de haber insinuado la calidad, magnitud y los elementos musicales de la sinfonía celeste, pasa Juan a señalar su contenido. Otras veces da el tema de los himnos y la misma letra. Aquí sólo dice que *cantaron* (wau inversivo) un *cantar nuevo delante del trono* (evita nombrar a la Divinidad), *delante de los cuatro vivientes y de los veinticuatro ancianos,* que describió largamente al principio del libro. (c.4). Cantar nuevo es el que se entonaba después de una especial intervención divina en la historia de la salud (cf. 5,9). Se trataba, pues, muy verosímilmente, en esta ocasión de ensalzar al ejército de los 144.000 que tenía reunidos Cristo en torno a sí, y el tema de este cantar de alabanza contendría muy probablemente, referidas a Dios como a fuente de todo bien, las peculiaridades que caracterizaban a los ciento cuarenta y cuatro mil, según en seguida

[2] J. Murray, *Instrumenta musica Sacrae Scripturae:* VD 32 (1954) 84-89.

ciento cuarenta y cuatro mil que habían sido comprados de la tierra. [4] Estos son los que no se mancillaron con mujeres, puesto que son

---

se precisará. Nadie podía *aprender* (μαθεῖν) este cántico celeste. Según algunos, se significaría con esto que sólo lo oían y entendían los del grupo selecto que estaban con el Cordero, en virtud de cierta afinidad espiritual de que carecerían los otros, incluso los que estaban en el cielo. Pero parece más justo entender el verbo en sentido de *intervenir* con corales de contrapunto y de ratificación. Sólo ellos podían refrendar plenamente lo que a ellos se refería.

4-5 En estos dos versículos se exponen las cualidades, predominantemente espirituales, del grupo selecto que está con Cristo. Articulándolas, en cuanto es posible, de una manera más conforme a nuestra lógica, son las siguientes: 1.ª Fueron *comprados por Cristo* (v.3.4 ἠγοράσθησαν). Con esa palabra se indica claramente la redención de Cristo, que con su sangre rescató a los hombres del poder de Satanás (cf. 5,9). 2.ª Fueron *separados* por Cristo *de la tierra* y *de los hombres* (v.3.4 ἀπὸ τῆς γῆς, ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων). Con esta frase es muy posible que se sobrentiendan «los habitantes de la tierra», que en este libro de la Revelación tiene sentido específico para indicar a los enemigos de Dios. Pero, además, se ha de ver una separación de consagración especial a Dios. 3.ª *No se halló en su boca falsedad* (v.5 ψεῦδος). Es una expresión semítica (Is 53,9; Sof 3,13). No implica exclusivamente falta de sinceridad en las relaciones sociales, sino defección de la verdad revelada, tanto en doctrinas como en obras. Es una concepción predilecta de Juan (Jn 3,20-21; 1 Jn 1,6) y claramente mantenida en el mismo Apocalipsis (21,8 y, sobre todo, 22,15). 4.ª *No se mancillaron con mujeres. Son vírgenes* (v.4). El sujeto está en masculino. Se han dado dos explicaciones fundamentales a estas palabras. A) Hay quienes las interpretan en sentido físico y real de integridad corporal. En su forma más elaborada, esta sentencia afirma que se habla de un cuerpo especial dentro de la Iglesia. Son los célibes que integran el grupo escogido del Cordero. Pueden clasificarse en esta manera de pensar Metodio, Agustín, Jerónimo, Tertuliano, Andrés, Gregorio Magno, Beda, Allo, Speyr, Konn, Schafer, Bousset, Baldensperger, Knevels, Lohmeyer, Schrenk, Kiddle, Middendorp, Rissi y otros. Suelen aducir la doctrina neotestamentaria sobre esta materia (Mt 19,12; 1 Cor 7,7). Pero se ofrecen no despreciables dificultades contra tal interpretación. Si se toma el sentido literal demasiado estrictamente, las mujeres quedarían excluidas. En el siglo I no había 144.000 célibes por altos motivos religiosos. En el lenguaje bíblico, la imagen de la infidelidad conyugal expresa la infidelidad a Dios. B) De ahí que otros prefieran ver en estas frases representada la abstención en grado sumo de todo paganismo (7,2-3). Aplican estas expresiones a la pureza interior y a la ausencia de idolatría Alcázar, Bossuet, Calmet, Allioli, Crampon, Karrer, Staehelin, Osty, Boismard, Koester, Bezzel, Ragaz, Soe y otros. Pablo emplea una imagen parecida (2 Cor 11,2). Y parece lo más acepta-

vírgenes. Estos son los que acompañan al Cordero adonde fuere. Estos fueron comprados de entre los hombres como primicias para Dios y el Cordero, [5] y en su boca no se halló falsedad. Son sin tacha.

---

ble. Si la gran Corrompida es Roma por sus cultos idolátricos (17,1-6), los vírgenes serán los integérrimos y fidelísimos testigos de Jesús. Si bien se considera, hay dos matices en las frases indicadas. Primero se supone la fidelidad conyugal, equivalente a la fidelidad religiosa a Dios, la cual se eleva luego hasta el grado de la pureza absoluta. Se indicaría un cuerpo escogidísimo en pureza de doctrina y obras religiosas. 5.ª Los 144.000 que están con el Cordero *no tienen tacha* (v.5 ἄμωμοί εἰσιν). Las reses que habían de ofrecerse a Yahvé, habían de ser íntegras corporalmente (Lev 1,3.10, LXX ἄμωμον), y los profetas reprenden duramente el abuso contrario, haciendo notar que el animal que no se ofrecería al rey por sus defectos no puede ofrecerse a Dios (Mal 1,7-9). Aquí la expresión se ha de entender evidentemente de una perfección sin tacha espiritual y religiosa (1 Pe 1,19; Heb 9,14). 6.ª Este grupo con tan grandes cualidades de orden moral son *primicias para Dios y el Cordero* (v.4 ἀπαρχή). Las primicias de los frutos del campo se habían de ofrecer a Yahvé en su templo de Jerusalén (Ex 23,19; 34,26); luego seguía la recolección. La imagen de las primicias se emplea en sentido moral para indicar manifiesta preferencia y dignidad (1 Cor 15,20.23), aunque dentro de una categoría con puntos iguales de contacto (Rom 11,16). Los 144.000 que están con Cristo son, pues, selectos. Cristo está en la misma línea del Padre, porque a ambos se ofrecen por igual las primicias. 7.ª Finalmente, los que forman este grupo escogido *siguen al Cordero a donde vaya* (v.4). Puede significarse con esto una intimidad gloriosa (3,4); pero muchos intérpretes ven un seguimiento de Cristo en el camino del dolor, de la cárcel y del martirio (13,10; Mt 10,38; Mc 8,34; Jn 19,21) [3]. Lo cierto es que se indica una compenetración especial con Cristo [4].

Los 144.000 vírgenes. ¿Quiénes son y qué representan los 144.000 que están con el Cordero? Ante todo se ha de ver si se identifican con los marcados con el sello divino (7,4). Los pareceres de los especialistas están muy divididos. En general puede decirse que los que ven en la multitud de las doce tribus a todos los cristianos admiten la identificación. Otros, sin embargo, la rechazan (Bousset, Allo, Holzmann, Calmes, Féret, Olivier). Otros quieren ver en estos escogidos que van con Cristo a un grupo especial de la Iglesia, que

[3] Se dice del mártir Vetio Epagato, que, precisamente por su martirio, «sigue al Cordero adonde va» (EUSEBIO, *HE* 5,1,10).

[4] Es corriente entre los exegetas situar la montaña de Sión, aludida en este pasaje, en la tierra. Con todo, hay algunos, como Calmes, Lohmeyer y Féret, que la colocan en el cielo. Pueden aducirse a su favor las palabras de la epístola a los Hebreos cuando habla de la Sión celeste, con los ángeles, los justos, el Mediador Jesús y Dios el Padre (Heb 12,22-24). Sin embargo, no parece haya de admitirse esta interpretación, porque, además de la fuerza en contra del contexto y de otros pasajes parecidos de los apocalipsis apócrifos, Juan distingue aquí la sinfonía *procedente del cielo* (v.2) de lo restante, y difícilmente habría lugar para el monte Sión, conforme a la lógica visional, en el escenario celeste del trono, los vivientes y los ancianos, conforme se ha descrito minuciosamente en los primeros capítulos.

[6] Y vi otro ángel volando en el centro del firmamento, que tenía una buena nueva eterna que proclamar sobre los que se hallaban en

---

serían los que guardan el celibato religioso. Otros dicen que son los que han rehusado adorar a la bestia en tiempo de persecución, y equivalen al *resto* o a los escapados de la idolatría en Israel [5]. Parece que sería más justo considerar a estos 144.000 idénticos a los del c.7, porque los que integran ambos grupos están señalados *en la frente* (7,3 = 14,1). Pero, desde el momento que aquellos de quienes se ha hablado en el c.7 no son todos los cristianos (cf. 7,4-8), tampoco los que siguen al Cordero podrán serlo. Se ha de advertir, además, que es probable estén representados simbólicamente también por el muro y las medidas de la Jerusalén definitiva, que es la Iglesia (14,1-5), y tal vez por la parte preservada del templo (11,1-2). Puestas todas las consideraciones precedentes y ponderadas en su conjunto, sería tal vez mejor ver en el grupo de los 144.000 a aquellos sin los cuales la Iglesia no puede absolutamente ser o a aquellos sin los cuales no puede existir convenientemente. Serían no sólo la jerarquía con sus órdenes diferentes, sino también la Iglesia ascética, mística y carismática, en oposición a una estructura equivalente de las fuerzas contrarias [6].

6 Tres ángeles sucesivamente vuelan en el cenit o *meridiano* (ἐν μεσουρανήματι), o sea en lo más alto del firmamento, para que todos los hombres del mundo los oigan. Proponen en tres estadios, magníficamente graduados entre sí, el plan de los castigos divinos, para que los que no quieran hacer caso sean inexcusables y justamente reciban las plagas medicinales de dureza progresiva por ver si se convierten. El caso extremo, donde la ira de Dios llega justísimamente a su colmo, alcanza la separación absoluta de su comunión y el tormento eterno del fuego.

Primer ángel. El primer ángel tiene por misión *evangelizar el evangelio eterno* (εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι), es decir, dar la buena nueva de salvación a los hombres, cuyo contenido se especificará inmediatamente. La condición de los hombres se expresa con un hebraísmo: *están sentados* o colocados permanentemente *sobre la tierra*, que por el contexto es de tinieblas espirituales (Lc 1,79). El contenido del mensaje angélico puede resumirse en un pensamiento: que los hombres idólatras adoren al Creador. Es el primer paso para la vida cristiana. El núcleo de este mensaje coincide con la predicación de los apóstoles en la primera misión a los gentiles (Act 14,15; 1 Tes 1,5.9) y sigue las instrucciones de Jesús (Mc 1,15 y paral.). Es *evangelio*, buena nueva o mensaje de salud o salvación, porque lleva a los hombres la salud o salvación definitiva y eterna si creen y obedecen a sus enseñanzas. En el fondo es una fase rudimentaria y primordial del único evangelio de Jesucristo. Es *eterno*,

[5] M. E. BOISMARD, *Notes sur l'Apocalypse:* RB 59 (1952) 161-172.

[6] TAMBYAN, *Virgins in Rev. 14,4:* ExpT 32 (1920s) 139; V. LARIDON, *Visio Agni cum Virginibus in monte Sion:* CollBrug 48 (1952) 385-392; P. MIRANDA, *El Cordero y su Iglesia (Ap 14,1-5):* RevB 15 (1953) 10-15; R. DIVINE, *The Virgin Followers of the Lamb:* Scrip 16 (1964) 1-5.

la tierra: sobre toda nación, y tribu, y lengua, y pueblo, [7] y decía con gran voz: «Servid temerosamente a Dios y dadle gloria, porque ha llegado la hora de su juicio; y adorad al que hizo el cielo y la tierra, y mar y manantiales de aguas».

[8] Y un segundo ángel distinto siguió, diciendo: «Cayó, cayó Babi-

---

porque comienza con las promesas de Dios a la humanidad y a su pueblo, sigue en los profetas, se realiza definitivamente en Jesús, ha de durar hasta el fin de los siglos, porque la decisión de Dios es invariable, y terminará en la posesión de Dios, en la cual está la suprema felicidad perpetua. Puede tratarse también del *anuncio feliz* de la caída de Babilonia, *esperado de tanto tiempo.*

7 Contenido del mensaje. *Temer a Dios* se ha de entender en sentido semítico, y es sinónimo de servirle cuidadosamente, cumpliendo sus preceptos con espíritu de reverencia, llevando además la convicción de que quien falte recibirá a su tiempo el castigo divino. Este temor no quita el amor. *Darle gloria* es cumplir sus mandamientos con una vida obediente a su voluntad. Se ha de adorar, no a los ídolos o la imagen de la bestia, sino al Dios, en locución cuatripartita muy bíblica, que expresa el universo entero, *Creador* del cielo, de la tierra, del mar y de los manantiales. Concretamente se declaran además estas cuatro partes por poner el paganismo en cada una de ellas dioses especiales. Es un último aviso (Mc 13,10; Mt 24,14). Quien no quiera hacer caso de él cambiando de conducta, se le echará pronto encima el *juicio* divino (ἡ κρίσις), en sentido peyorativo de castigo [7]. Puestos a buscar una correspondencia a la realidad humana o histórica, podría decirse lo siguiente. Así como espíritus diabólicos reúnen a los enemigos de Dios para dar la gran batalla y es de creer que actuarían por medio de los hombres (16, 13-14; cf. 16,10-11), así sería posible que ese ángel promoviera de algún modo una campaña de predicación evangélica por medio de los mismos hombres.

Vaticinio de la ruina de Babilonia. 14,8

8 *Segundo ángel.* El segundo ángel da un segundo aviso en orden a la conversión antes de que empiecen las plagas graduales. El castigo proclamado es mayor socialmente que el anterior. Se anuncia con acento profético de seguridad absoluta la caída de Roma pagana, causa de los males religiosos de toda la tierra y de la persecución contra la Iglesia; pero todavía condicionadamente, *si* no se convierte. Las amenazas contra Babilonia abundan en los profetas (Is 21,9). Es llamada grande por su magnitud material, por su cultura materialista espléndida y por su influencia universal (Dan 4,27). Babilonia es símbolo del centro residencial de los sin Dios y foco de blasfemias. Aquí es la capital de la primera bestia, del Imperio romano, Roma (17,1ss). Así se la llama también en docu-

[7] CH. MASSON, *L'Evangile éternel de l'Apocalypse 14,6-7:* Hommage à K. Barth (París 1946; L. CERFAUX, *L'Evangile eternel (Apoc 14,6):* EThL 39 (1963) 672-681.—El ángel que predica el evangelio al mundo es una bella imagen que puede *acomodarse* a las predicaciones evangélicas especiales de todos los tiempos. Así, San Vicente Ferrer suele representarse con los elementos simbólicos del ángel apocalíptico del evangelio eterno.

lonia la grande, la que del vino ardoroso de su meretricio tenía emborrachadas a todas las naciones».

[9] Y un tercer ángel distinto les siguió, diciendo con gran voz: «Si alguien adora a la bestia y a su imagen y admite un tatuaje sobre su frente o sobre su mano, [10] pues éste beberá del vino ardoroso de Dios, que está preparado sin rebajar en el cáliz de su ira, y serán atormentados con fuego y azufre delante de ángeles, de santos y delante del Corde-

---

mentos coetáneos (1 Pe 5,13) [8]. Jeremías presenta la antigua Babilonia, enemiga acérrima de Jerusalén, que es la capital del pueblo de Dios, como la ciudad del becerro de oro que beberá el cáliz de la ira divina (Jer 51,7-8). En el Apocalipsis, Roma personificada lleva en la mano la copa embriagante de los ritos paganos y de las monstruosidades morales con que ha emborrachado a los pueblos sus vasallos (17,4). Llamar fornicación a la idolatría es una metáfora muy bíblica (Nah 3,4; Is 23,16-17). Un hebraísmo da energía a la expresión. La carencia de adjetivos en las lenguas semíticas se suple con genitivos apuestos. *El vino del furor* (ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ) es simplemente el vino ardoroso, perturbador, embriagante con que Roma pagana envenenó a los pueblos.

Promesa del supremo castigo. 14,9-12

Tercer ángel. Un tercer ángel anuncia el supremo castigo que espera a los que no se conviertan y no dejen en paz a la Iglesia.

9-11 Abre y cierra el mensaje terrible y terrificante la causa del castigo: adorar a la bestia y a su imagen y recibir la marca de su cifra. Por el capítulo anterior puede precisarse bien el sentido de estas frases. La advertencia va contra idólatras, amorales e inmorales, blasfemos del Dios verdadero, perseguidores de la Iglesia hasta el asesinato y apóstoles coercitivos contra el bien. Se señala la gran masa de habitantes del reino de la bestia y los mismos dirigentes del reino. Por un juego literario de paralelismo antitético, que encierra en sí la ley del talión, se les conmina con que, si no cambian, se les obligará a *beberse* (πίεται) el vino ardoroso de Dios, según el mismo semitismo del v.8, el cual, según un juego de palabras intraducible, estará *mezclado sin mezclar* (κεκερασμένου ἀκράτου) [9]. Antes de servir el vino en los banquetes de Grecia y Roma clásicas, lo vertían de los jarros en copas, donde lo mezclaban con otros vinos, con especias, o lo rebajaban con agua. De ahí que «mezclar» (κεκράσθαι) sea sinónimo de «verter» (ἐγχειρεῖσθαι) o «servir» (ἐπιδίδοσθαι). Dar del vino fortísimo del furor de Dios, sin rebajarlo con agua de misericordia, es lo mismo que emborrachar de castigo fortísimo merecido a los que habían admitido el brebaje embriagante del meretricio de la Roma idolátrica. La imagen del vino de la ira de Dios como castigo es muy bíblica (Sal 75,9; Is 51,17; Jer 25,15; Dan 4,25). Cuál sea este vino o, lo que es lo mismo, en qué consista este castigo, se dice inmediatamente. El castigo con-

[8] *Libros Sibilinos* 5,143.159-160.434; STR.-B., III 816.
[9] «Mezclar vino sin mezcla» *(Salmo de Salomón* 8,15).

ro. [11] Y el humo de su tormento ha de subir por los siglos de los siglos, y no han de tener reposo ni de día ni de noche los que hayan adorado a la bestia y a su imagen, y cualquiera que reciba el tatuaje de su nombre. [12] ¡Aquí es necesaria la perseverancia de los santos, los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús!»

[13] Y oí una voz procedente del cielo que decía: «Escribe: Bienaventurados los muertos, los que mueren en el Señor, ya desde ahora.

---

tiene cinco elementos: 1.º *Serán atormentados* (βασανισθήσονται [10], βασανισμοῦ αὐτῶν). 2.º Con *fuego* y *azufre* ardiente y asfixiante, del lago de fuego (19,20; 20,10). Sodoma y Gomorra son tipo terrestre del modo del tormento eterno (Gén 19,24; Ez 38,22; Is 30,33). 3.º El castigo del fuego durará *por los siglos de los siglos* (εἰς αἰῶνας αἰώνων), es decir, eternamente, del mismo modo que la eternidad de Dios se expresa en el mismo Apocalipsis por la frase «el que vive por los siglos de los siglos» (4,9.10; 5,14; 10,6; 15,7), como también será eterna la destrucción de Edom (Is 34,10). 4.º Es más, este tormento eterno no tendrá momentos de pausa o de reposo, como se dice inmediatamente, en signo contrario, de los fieles a Dios, que alcanzarán reposo de sus penas terrestres (v.13). 5.º Aumentará la rabia de los condenados tener que pasar su tormento *delante de los ángeles, de los santos y delante del Cordero*, a quien no obedecieron (Lc 12,8-9) [11]. Puede leerse también *de los ángeles santos*.

12 Por la persecución imperial será puesta a prueba la paciencia de los cristianos. En no adorar a la bestia ni a su imagen y en no admitir el tatuaje de su cifra se probará y mostrará la perseverancia esperanzada de los santos o cristianos, pues preferirán observar lo mandado por Dios y vivir el mensaje evangélico, creyendo en lo que dijo Jesús e imitándole en su vida, incluso hasta la muerte, antes que escuchar y seguir a la bestia y admitir su programa (Jn 14,21; 1 Jn 2,3-4; 3,22; 5,2-3; 2 Jn 6).

Felices los que mueren en Cristo. 14,13

13 Interrumpe Juan ese cuadro espantable de un infierno eterno preparado para los que no obran las obras de Dios, con una promesa de serenidad divina para los que han hecho obras buenas, muriendo en el amor de Dios. Oye una voz del cielo. Generalmente es Cristo quien le habla de este modo (10,8). Pero aquí es más probable que se trate del Espíritu Santo porque la voz se refiere a Cristo en tercera persona *(en el Señor)* y se nombra explícitamente a la Tercera persona de la Trinidad *(dice el Espíritu)*, que es la que inspiró a Juan a escribir las cartas a las iglesias de Asia Menor (2-3). La voz le obliga, para bien de la comunidad cristiana a consignar por escrito lo que le va a decir. Ante todo, se formula una alabanza divina y una aseveración de felicidad eterna para los que mueren

[10] Una variante, bastante bien atestiguada por THSVM, pero no decisiva, lee en singular *será atormentado*, referido al singular del v.9. Sin embargo, los plurales del v.11 favorecen más la lección admitida.

[11] La tradición judía admitía fuego y azufre en la gehenna (BONSIRVEN, *JP* I 537) y que los justos contemplaban la punición de los impíos (ID., I 334,536).

Sí, dice el Espíritu, por cuanto descansarán de sus fatigas. Porque sus obras los acompañan».

14 Y vi «una nueva visión» Y he aquí una nube blanca, y sobre la nube colocado a un como hijo de hombre que tenía sobre la cabeza una corona de oro y en su mano una hoz amolada. 15 Y otro ángel salió de dentro del santuario, gritando con grande voz al que estaba colocado sobre la nube: «Echa tu hoz y siega, que ha llegado la hora

---

en el Señor (ἐν Κυρίῳ), es decir, en comunión con Cristo (1 Cor 15, 18; 1 Tes 4,14). No se ve claro si el adverbio *desde ahora* (ἀπάρτι) se refiere a *la felicidad* de los que se han dormido en Cristo, a que lo dice el *Espíritu Santo* o bien a que *descansen*. Es mucho más probable que se refiera a la felicidad de los que viven en el cielo. Estos, para ser felices, no han de esperar la parusía ni la resurrección final. El macarismo queda confirmado solemnemente por el Espíritu divino, que da una razón de felicidad: *descansarán* definitivamente *de los males terrenos*. No es un reposo inactivo; es como un sábado divino (Heb 4,10). Además, *sus obras les acompañan*. Sus obras son obediencia y fidelidad a Dios, a pesar de las gravísimas dificultades que han encontrado para su observancia, paciencia en los sufrimientos, fe operante, no obras sin fe ni fe sin obras (Mt 31-46). Habrá también proporción entre obras y recompensa (2,23; 20,12; 22,12).

Primeros castigos. 14,14-20

Empieza la actuación de defensa a la Iglesia, por mandato de Dios, porque los seguidores de la bestia no han querido oír el mensaje divino. Hay cierta gradación. Es más suave la siega que la sangre de uva túrgida en el trujal. Estas dos imágenes son tradicionales en los libros bíblicos para expresar el castigo, tanto la siega (Is 17,5; 27,12; Mt 3,12; 13,30.39; Mc 4,29) como la vendimia (Is 63,3ss; Jer 25,30; Lam 1,15). Ambas las emplea simultáneamente Joel al hablar del gran día del juicio (Jl 4,13).

14 Juan tiene una nueva visión. Nos hace revivirla esplendorosamente (ἰδοῦ). Ve *una nube blanca* y en la nube *colocado* (καθήμενον), no precisamente sentado, según la fuerza del substrato hebreo, a un *semejante a hijo de hombre*. El semitismo en los dos nombres indica a *un humano;* el adjetivo de similitud lleva a una categoría trascendente. Esta locución estereotipada suele aplicarse por antonomasia a Jesús (cf. 1,13). Su origen se remonta a Daniel (Dan 7,13). La corona que lleva el personaje que está en la nube puede ser de rey y de vencedor; la hoz o cuchilla curvada (δρέπανον), más que al juez, demuestra al ejecutor de la sentencia divina.

15-16 Otro ángel, distinto de los precedentes, sale del santuario celeste, lugar de una presencia especial de Dios (11,9; 14,17; 15,6-8), y comunica con voz potente la decisión divina al que estaba colocado en la nube. Que aplique a la mies de la humanidad su hoz, porque ha llegado la hora del primer castigo pedagógico divino, porque se *ha secado* (ἐξηράνθη), en la sazón del mal, la tierra

de segar, porque ha madurado la mies de la tierra». [16] Y el que estaba colocado sobre la nube echó su hoz sobre la tierra y quedó segada la tierra.

[17] Y otro ángel salió de dentro del santuario, el que está en el cielo, teniendo también él una podadera amolada. [18] Y otro ángel salió del altar, el cual tenía poder sobre el fuego, y voceó con voz grande al

---

recalcitrante. El segador celeste cumple la orden y siega la humanidad madura.

Siega y segador. Algunos creen que esta escena trata del juicio final y que la mies son los justos. Se apoyan en otros pasajes parecidos, donde los buenos son el grano (Mt 3,12; 13,30-43). Pero no siempre ha de tener el mismo sentido una comparación, idéntica en la forma. No se ve razón de ser del juicio final al comienzo de la serie graduada de castigos. Además, el personaje celeste es de creer que junto con el grano segó la paja, imagen de los malos. Es la primera pequeña plaga que envuelve a la humanidad, a buenos y a malos.

No pocos comentaristas identifican al segador con Jesucristo. Ven dificultad en que reciba órdenes de un ángel, lo cual significaría que le es inferior en esencia y dignidad. Pero la solventan diciendo que sólo Dios el Padre sabe la hora del *juicio final* (Mt 9,38; 24,36; Mc 13,32; Act 1,7) y la comunica a su Hijo por medio de un ángel. Esto supuesto, los demás rasgos los acomodan a Jesucristo. Sin embargo, en esta explicación hay serias incongruencias. El segador es más un alguacil que un juez. Jesucristo no siega la mies de la tierra; la juzga. Este personaje está entre ángeles, que actúan de manera parecida en este capítulo. Sobre todo, el próximo pasaje paralelo, el de la vendimia, lo lleva a cabo un ángel. Parece más congruo considerar en este segador a un hombre celeste, como sería uno de los veinticuatro ancianos, o a un ángel en forma distinta de los demás.

En cuanto a la realidad significada, no sería del todo inepto considerar que podría tratarse de hostigaciones de los reyes periféricos al imperio (cf. 6,1-2), al modo como Ciro, por destruir el poder neobabilónico y favorecer con ello la causa del pueblo de Dios, es llamado «Cristo» o Ungido en la Escritura (Is 45,1; Esd 1,1-4).

17 Ya estamos acostumbrados a la estructura del templo celeste, del cual el de Jerusalén es un pálido reflejo. Ahora del santuario sale otro ángel, distinto de los demás anteriores, y lleva en su mano un instrumento blanco cortante. Se emplea la misma palabra que en los versículos anteriores (δρέπανον). Allí había de traducirse por hoz o guadaña, a causa de su finalidad; aquí, por tratarse de un instrumento algo curvo, apto también para la viña, es mejor traducirlo por podadera, expurgadora o cuchilla de viñador. Se dispone, pues, el ángel a una acción paralela a la del segador, pero ha de esperar el mandato divino decisivo.

18 Efectivamente, otro ángel distinto de los anteriores, pero muy probablemente el mismo que arrojó el fuego del altar de los

que tenía la podadera amolada, diciendo: «Echa tu podadera amolada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, porque están en sazón sus uvas». [19] Y el ángel echó su podadera sobre la tierra y vendimió la viña de la tierra y echó las uvas en el gran lagar del furor de Dios. [20] Y fue pisoteado el lagar fuera de la ciudad, y salió sangre del lagar hasta los frenos de los caballos a una distancia de mil seiscientos estadios.

---

perfumes celeste a la tierra (8,3-5), que, por cuidarse del altar de los inciensos, se dice que *tiene poder sobre el fuego* litúrgico celestial, sale de un lugar cercano al trono divino y da, en nombre de Dios, la voz de mando al ángel vendimiador. Eran del gusto oriental las alegorías de la viña. El pueblo de Dios era una parra inmensa o un extensísimo viñedo (Sal 80,9-17). ¿Qué mucho que la tierra toda sea un viñedo? Manda el segundo ángel de este pasaje al primero que recolecte (τρύγησον) los frutos maduros o vendimie los gajos de uvas (βότρυας), porque han llegado a plena madurez (ἤκμασαν) sus racimos (αἱ σταφυλαί). La medida de justicia ha quedado llena de la maldad de los hombres. Puede actuarse para su castigo y escarmiento.

19 Vendimió el ángel la tierra, en sentido peyorativo, en cuanto que actuaban ya demasiado los enemigos de la Iglesia, y arrojó lo recolectado en la cuba, lagar o *trujal* (εἰς τὴν ληνόν) inmenso que tenía que ser estrujado por *el furor de Dios* o que tenía que hervir con el mosto del furor divino. La imagen del lagar como castigo divino es una de las preferidas por los profetas (Is 63,5-6; Jl 4,13).

20 Se acumulan imágenes literarias para expresar una verdad profunda. Los elegidos para el castigo son pisoteados como la uva en el lagar. El lagar está *fuera de la ciudad*, sea por acomodación a las costumbres palestinenses, sea para significarse que la matanza está cerca de las puertas de la ciudad, no dentro de ella todavía (Jl 4,2.12; Zac 14,4) [12]. Es una cruenta hecatombe justiciera. Un grado más en el castigo, y los hombres no querrán dejar sus malos caminos de persecución de los cristianos. La magnitud del desastre se expresa por una metáfora guerrera de extremos hiperbíblicos. Los torrentes de sangre que salieron del repleto lagar llegaron *hasta los frenos de los caballos* (ἄχρι τῶν χαλινῶν) a una distancia de 1.600 *estadios*. La amplitud en cota y distancia encarece la gravedad del castigo y, consiguientemente, la gravedad de la conducta de los del reino de la bestia. En los libros apócrifos aparecen frases parecidas. «La sangre llegó hasta el petral de los caballos, y la parte superior de los carros quedó sumergida» [13], para que se vea que era normal esa exagerada descripción de las cosas. Aunque en proporciones más modestas, algo parecido se dice del día de la conquista de Palma de Mallorca a los moros por Jaime I (31-12-1229). Un estadio equivale a 192 metros. Se ha notado que de Tiro, situada al norte de Palestina, hasta Wadi al-ᶜAris, al sur, hay 1664 estadios (300 km.). En este caso se incluiría toda Palestina como símbolo de

[12] *Libros Sibilinos* 3,663-697; 4 Esd 13,35; *Apoc. Baruc* 40,1.
[13] *Henoc* 100,1-3.

15 [1] Y vi otro portento en el cielo, grande y admirable: siete ángeles que tenían siete plagas, las postreras, porque con ellas se había de acabar el furor de Dios.

---

totalidad de un reino. Se ha visto también que 1.600 = 4 × 400, como si se indicaran los cuatro puntos cardinales. Sería más justo tal vez considerar que se da una medida de superficie, en que fundamentalmente 15 × 20 = 300 km². Esta enérgica acción es un preludio de la gran batalla que ganará el Verbo (19,13-15.21).

CAPITULO 15

Ciclo de las siete copas. 15,1-16,21

El breve c.15 no es más que una introducción a las siete plagas que se siguen en gravedad creciente por ver de convertir a las dos bestias y a sus secuaces de su espíritu antirreligioso y de su odio persecutorio contra la Iglesia de Cristo. Los castigos no obtendrán lo que pretenden y habrá de seguirse irremediablemente la destrucción de Babilonia (17-18), que es Roma, a cuya ruina se sucederá un aleluya celeste de victoria (19,1-4).

El capítulo tiene dos partes marcadamente distintas. Al v.1, que da el tema de lo que se va a decir, sigue la visión de los mártires que ha dado la persecución de las dos fieras. El coro celeste entona un himno triunfal de alabanza a Dios que resume insinuado el contenido de su victoria. Nos tiene acostumbrados el Apocalipsis a esos corales y a esos sublimes cantos de latría. El presente celebra un eslabón más en la acción providente divina a favor del triunfo de la Iglesia en el mundo (15,2-4).

La segunda parte del capítulo describe la preparación de los siete ángeles que han de derramar sobre los hombres las siete copas llenas del furor justísimo de Dios (14,5-8).

El escenario es el mismo. En el pavimento de la sala del trono en el templo-palacio celeste se mueven los personajes que inician la gran punición medicinal de las siete copas.

Tema. 15,1

1 Juan está de nuevo en el cielo. Ve otro signo o prodigio (σημεῖον) del rango del de la Mujer (12,1) y del dragón (12,3). Son los ángeles que han de verter las siete plagas y su actuación. Las plagas son las últimas (τὰς ἐσχάτας), porque con ellas el castigo de Dios ha de llegar a su colmo. Donde se ve una delicadísima gradación y mesura en la justa ira divina para alcanzar los fines de su sabiduría misericordiosísima. Una misma acción puede encerrar varios fines. Este versículo es programático: introduce el tema dominante del gran drama que va a seguir.

[2] Y vi como un mar hialino mezclado con centelleos, y a los que habían sido vencedores de la bestia y de su imagen y de la cifra de su nombre, que estaban de pie sobre el mar hialino, teniendo cítaras grandísimas. [3] Y cantaban el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero, diciendo:

«Grandes y admirables son las obras tuyas, | ¡oh Señor, oh Dios, oh Dominador de todo! | Justos y verdaderos tus caminos, | ¡oh Rey

---

Coral de los vencedores. 15,2-4

2 El pavimento del cielo (4,6), inmenso como mar y traslúcido como cristal, estaba *mezclado con fuego* (μεμιγμένην πυρί). Se ha de tener presente que el gran mar del firmamento, visto por arriba, era el pavimento celeste, según los hebreos. Nunca hay olas en el azul del firmamento. Como en el cielo brillan las estrellas, lucían también por la otra parte [1]. Es verdad que a veces se habla en la Biblia de granizo mezclado con fuego, que son los rayos (Ex 9,24; Sab 16,22); pero de la parte del cielo hacia arriba no hay relámpagos para sus tranquilos moradores. Aquí la palabra *fuego* equivale a *centelleo* [2]. Ve Juan a un grupo, verosímilmente nutridísimo, de santos, como otras veces (12,11); pero ahora son los mártires, o principalmente mártires, que han vencido sucumbiendo ante la bestia imperial, su imagen y su cifra, por no querer adorarlos ni admitir nada de ellos (cf. 13). Están ante el trono de Dios, radiantes y resplandecientes, como otros grupos en casos parecidos, y tienen en sus manos, según dice el texto al pie de la letra, *cítaras de Dios*. Se trata de un superlativo semítico que equivale a *cítaras grandísimas*, más que por el tamaño, por el número de cuerdas. Al principio el *kinnôr* poseía solamente tres o cuatro cuerdas. Más tarde tuvo éxito persistente el de siete. Luego llegó a tener ocho, diez e incluso quince. Por la cantidad de cuerdas se expresa la amplitud y calidad musical de la instrumentación, y, por ende, el vuelo de la cantata (cf. 3,1;5,6).

3 El primer manípulo vencedor de la bestia *cantaba* un himno de alabanza. Si bien el verbo está en presente (καὶ ᾄδουσιν), con todo, en virtud de un hebraísmo, por wau inversivo o por sucesión de tiempo finito tras un participio, puede traducirse por pasado. Inmediatamente se dice, en cuanto al contenido, que cantaban el cántico de Moisés, el del Cordero, y se pone la letra de otro cántico. Se trata, pues, de tres cantares en apariencia distintos.

1.° *Cántico de Moisés*. Se llama a Moisés *siervo de Dios*, que es el apuesto que le aplica el VT (*ᶜbd Yhwh* Ex 14,31). Moisés fue el primer libertador del pueblo. Su cántico es el que entonó con todos los israelitas cuando el mar Rojo engulló a los egipcios, y ha

[1] *Henoc* 14,9-13; 71,5-6.

[2] Algunos comentaristas subrayan mucho la semejanza entre el pueblo de Dios librado de los egipcios junto al mar Rojo, a lo cual pronto se hará alusión, y esta multitud, también triunfante, con el mar de vidrio. Sin embargo, parecen ser dos cosas muy distintas. Moisés y los suyos *pasaron el mar Rojo;* los vencedores de la bestia, que no son todo el pueblo de Dios, *están en el mar hialino.*

quedado fundamentalmente entero en el Exodo (Ex 15,1-19). Analizándolo cuidadosamente, se ve que contiene cuatro ideas fundamentales: 1.ª Yahvé ha actuado irresistible y sobrecogedoramente. 2.ª Yahvé ha quebrantado de modo definitivo la fuerza de Egipto a favor de su pueblo. 3.ª Las naciones gentiles (Filistea, Edom, Moab, Canaán) han quedado mudas de espanto ante las obras de Yahvé y, siguiendo en su maldad, temen al pueblo de Dios. 4.ª Yahvé plantó a su pueblo por siempre jamás en la tierra de promisión y reinará en él definitivamente.

2.º *Cántico del Cordero.* No quiere decirse, como en el anterior, que se trata de un cántico que compuso el Cordero, sino que se trata del que se cantó en honor del Cordero. Según la ley de las categorías históricas, Jesús es el segundo libertador del pueblo de Dios, un Supermoisés, y como la sangre del cordero pascual puesta en los dinteles de las puertas en la huida de Egipto fue causa de la liberación del pueblo de Dios, de modo superante la sangre del Cordero Jesús liberó trascendentalmente al nuevo pueblo de Dios. El cántico en honor del Cordero no puede ser otro, fundamentalmente, que el que todos los seres de la creación cantaron en la solemne entronización de Jesucristo en el cielo (5,9-13). Quitando los elementos circunstanciales, se entresacan de él dos ideas básicas: 1.ª El Cordero redimió con su sangre a los hombres y formó un pueblo espléndido, que es la Iglesia (5,9). 2.ª Se dan honores divinos al Cordero en la misma gloria de Dios el Padre (5,12-13). Bajo el primer aspecto completa las circunstancias del cántico de Moisés; bajo el segundo, añade un elemento nuevo [3].

3.º *Cántico de los triunfadores de la bestia.* Ante todo se advierte al leerlo que es un cántico cuajado de reminiscencias bíblicas. Analizado en su estructura, tiene dos partes totalmente distintas. Suponiendo y aceptando las afirmaciones de los otros dos cánticos precedentes, imposta su sentido y completa su contenido. La primera parte es un himno latréutico a Dios omnipotente, que obra maravillas a favor de su Iglesia. Sus obras son admirables como cuando actuó contra Egipto. Va dirigido al Padre en una serie de vocativos arameos. Los caminos de Dios son las maneras con que procede en la historia, que son *justísimas*, dando a cada uno lo que se merece, y en mal nunca más de lo que se merece, y además *verdaderas*, es decir, fieles, en cuanto observa inquebrantablemente sus promesas en el tiempo, pase lo que pase, saliendo en ayuda de los suyos que en último término vencerán. Porque Yahvé es rey absoluto de todos los reinos, de toda la historia, de todos los siglos [4]. Consecuencia de ese ser y actuar de Dios, es la resolución de todo hombre sensato: ha de *temer* a Dios, es decir, en sentido bíblico, ha de observar cuidadosamente sus mandamientos sobre todo *en la Iglesia*, que es el camino de salud que El ha dispuesto para los hombres,

[3] K. Borowicz, *Canticum Moysi(s) et canticum Agni:* Ruch Biblijny i Liturgiczny 17 (Krakowia 1964) 81-87.

[4] Leen *Rey de los pueblos gentiles* (ἐθνῶν) ThWSVMA y otros muchos. Ha de preferirse la lección aceptada por el contrapeso de testigos y por ser la más difícil.

de los siglos! | [4] ¿Quién de cierto no temerá, oh Señor, | y no glorificará tu nombre? | Porque tú solo eres el Santo. | Que todos los gentiles vendrán | y adorarán ante tu presencia, | porque tus justas acciones se han hecho patentes».

[5] Y después de estas cosas vi «una nueva visión». Se abrió el santuario de la tienda del testimonio en el cielo, [6] y los siete ángeles que tenían las siete plagas salieron de dentro del santuario, vestidos de

---

y además ha de *glorificar su nombre*, clarificar la esencia divina, manifestada brillantemente en su actuación potente, y eso no sólo por medio de palabras de alabanza, sino con obras, «temiendo a Yahvé». Porque El solo es el que da la ley religiosa justa, santa y acomodada a la naturaleza humana (ὅτι μόνος ὅσιος), en oposición a los desequilibrios de religiosidad esencial del dragón y las bestias. La segunda parte de este cántico pone un colofón inédito a los dos anteriores básicos. Siguiendo las corrientes de universalismo viejotestamentarias (Sal 65,3.6.9; 72,11.19; Ez 2,2; 11,10; 25,6; Dan 7,14) y utilizando casi las mismas palabras del salmo 86 (Sal 86,9), celebra, no ya el pasmo religioso de los pueblos paganos como Moab y Canaán, sino su conversión a la Iglesia por la actuación justísima de Dios en los castigos contra el mundo y en la destrucción de la bestia. En su humillación terrena aparente, *los vencedores* de la bestia cantan el triunfo final y sus saludables consecuencias.

Los siete ángeles de las siete copas. 15,5-8

5 Después de contemplar a los vencedores de la bestia y de oír su extensa sinfonía, Juan ve otra visión nueva, cuyo tema había anunciado antes (v.1). Se abrió el santuario de la tienda del testimonio (ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου) en el cielo. Se trata del templo celeste (11,19), que era prototipo del terrestre (Heb 8,5). Se llama *tienda* porque el primer templo que tuvo el pueblo de Israel fue la inmensa tienda de campaña, al estilo beduino, que acompañaba y presidía a los israelitas en su camino por el desierto antes de entrar en la tierra prometida y después de la liberación de Egipto. Fue construida minuciosamente según las instrucciones que dio Moisés (Ex 26). Más tarde, incluso cuando estaba ya levantado el magnificentísimo templo de Salomón, siguió llamándose al santuario, por anacronismo arcaizante, *tienda* o *tabernáculo de Yahvé* (Sal 43,3; 87,2). En este sentido se usa aquí la palabra. Se llamaba tienda *del testimonio* porque en ella se guardaba, entre los objetos de culto, el arca de la alianza, que contenía las tablas de la Ley, las cuales eran testigo, prueba o testimonio del pacto o alianza entre Yahvé y su pueblo. El genitivo es epexegético: el santuario es precisamente la tienda del testimonio, es decir, el templo celeste convertido en templo perpetuo en la alianza decisiva del Nuevo Testamento.

6 Salen del interior del santuario celeste, de un lugar más cercano al trono de Dios, *los siete ángeles*, bien definidos por la presencia del artículo, porque son ya conocidos. Juan habló de

lino puro resplandeciente y ceñidos en torno al pecho con ceñidores de oro. [7] Y uno de los cuatro vivientes dio a los siete ángeles siete copas aplanadas de oro, llenas del furor del Dios que vive por los siglos de los siglos. [8] Y el santuario se llenó de una niebla, procedente de la gloria de Dios y de su potencia; y nadie podía entrar en el santuario hasta que se consumaran las siete plagas de los siete ángeles.

---

ellos en el v.1. Es posible que sean los mismos ángeles que están ante el trono de Dios y tocaron las siete trompetas de azotes (8,2). Van vestidos de *lino puro* (λίνον καθαρόν), con lo que se indica más su genuinidad y valor que su carencia de manchas, y además *resplandeciente* (λαμπρόν), con lo que se señala su gloria y dignidad. La esplendidez del cargo llega a la dignidad del ser [5]. Van ceñidos en torno al pecho (περί τὰ στήθη) con ceñidores de oro (cf. 1,13).

7 Uno de los cuatro vivientes les *había dado* (ἔδωκεν) siete *fialas* de oro. La *fiala* (φιάλη) o pátera era una copa de cavidad ancha y poco profunda, sin asa ni pie. Se parece a nuestros boles o lavafrutas. Es evidente que se trata de utensilios sagrados para las funciones litúrgicas, como en el templo terrestre. Eran de oro y se mencionan repetidas veces en pasajes del AT (Ex 37,16; 1Mac 1,23 φιάλας; cf. LXX). El viviente, que tal vez sería el semejante a hombre, que formaba parte, según nuestro modo de decir, de la guardia más allegada a la Divinidad, iría recibiendo de Dios su voluntad concrecionada en el lleno de cada fiala, que entregaría sucesivamente a cada ángel. El contenido de cada una de las siete fialas era diferente, según se verá por los efectos. Se dicen estar llenas del furor del Dios inmortal por esencia, por tanto verdadero y único, porque desencadenarán los castigos progresivos contra los enemigos de la Iglesia, que son efecto de la justa ira de Dios.

8 Se hace sensible la presencia de Dios en el santuario por un humo que se forma (καπνοῦ). No se trata propiamente del humo que sale del incensario (Is 6,4; Ex 19,18), sino de la niebla que es signo sensible de la presencia *gloriosa* del Dios *potentísimo* (Ex 40, 34-35). Gloria y potencia son epítetos de dignidad y respeto que se aplican a Dios. Nadie podía entrar en el templo hasta que se terminaran las copas-plagas, sea porque el humo impidiera el acceso al lugar santo, por reverencia a la presencia divina (3 Re 8,10-11); sea porque—como creen algunos—nadie con oraciones y súplicas impetrara de Dios que las plagas no cayeran sobre la tierra. Todo está preparado para la actuación de los siete ángeles.

[5] Aparece la lectura λίθον, *piedra preciosa*, en vez de λίνον. Según ella, los ángeles irían cubiertos de una *joya pura y brillante*, lo cual apenas da sentido (véase, sin embargo, Ez 28,13, pero Mt 16,19). Si a esto se añade el peso de los testigos que sufragan la lección contraria, se despreciará esta variante, fácilmente explicable por la asonancia de ambas palabras. Además, en el Apocalipsis, siempre que se describen los vestidos espléndidos, se dice que son de lino (λίνον 15,6; βύσσινος 18,2 [variante βύσσου]. 16; 19,8 bis.14).

CAPITULO 16

Las siete fialas

El presente capítulo está integrado por la descripción sucesiva de la actuación de los siete ángeles. Derraman las copas llenas del furor de Dios, que son distintas en calidad y en cantidad y producen efectos que van creciendo en intensidad de castigo. La carga máxima de azote no consigue su fin pretendido, y, en consecuencia, se anuncia la destrucción total del reino de la bestia.

La estructura externa del capítulo es simple. Una voz de mando, que no puede venir sino de Dios, señala el momento inicial de la acción. Las cuatro primeras copas y sus plagas subsiguientes forman una unidad que afecta a todo el mundo: continentes, mar, aguas dulces terrestres y aire. La narración se interrumpe después de la tercera plaga. El ángel de las aguas y el altar alaban la justeza y sabiduría del castigo divino. La quinta copa hiere la capital de la bestia; la sexta prepara la reunión de los ejércitos antieclesiásticos, que será ocasión de su total ruina. La voz de Cristo interrumpe coherentemente la descripción de la alianza bélica e inicia la predicción de su propia victoria para que sirva de aliento y preparación a los suyos. La séptima copa, tras la inutilidad de las restantes en orden a la conversión, trae el decreto divino de destrucción de Roma y su imperio. Con fuertes rasgos literarios que describen contorsiones cósmicas, se prepara el camino a los dos siguientes capítulos (17-18), en que se narrará por menudo la destrucción de la bestia y su reino.

Con la séptima fiala vertida acaba la última visión cíclica del Apocalipsis. En adelante se narrarán con lujo de pormenores cosas que ya se habrán anunciado antes, hasta describirse el triunfo final de la Iglesia. Para entender la estructura y el contenido del presente septenario no se ha de perder de vista la concatenación y el sentido de las plagas de Egipto. Más aún, hay un evidente paralelismo entre el septenario de los sellos, el septenario de las trompetas y este postrer septenario de las copas. Pero Juan modifica su propia pauta. Es capital advertir, como clave interpretativa, que, mientras en la acción de los cuatro jinetes no se precisa el número de los afectados y en el septenario de las trompetas se repite con insistencia que sólo puede perecer un tercio en cada caso, aquí, en el de las copas, *todos* los seres perecen; por ejemplo, los del mar, con claro sentido hiperbólico de intensidad. Nos hallamos en un estadio más avanzado del proceder de Dios a favor de su Iglesia. Baste recordar otra de las claves trascendentes para comprender este capítulo y todo el Apocalipsis. Por tres veces se insiste con gran empeño en que los azotes divinos no surtieron los efectos morales y medicinales pretendidos. Los hombres no quisieron discernir la voluntad de Dios y blasfemaron de sus decisiones y de su esencia (v.9.11.21).

16 [1] Y oí una gran voz procedente del santuario que decía a los siete ángeles: «¡Id y derramad las siete copas del furor de Dios sobre la tierra!»

[2] Y salió el primero y derramó su copa sobre los continentes. Y se produjo úlcera maligna y dolorosa en los hombres que llevaban el tatuaje de la bestia y adoraban su imagen.

[3] Y el segundo derramó su copa sobre el mar. Y se produjo sangre

---

Es de suma importancia advertir los procedimientos literarios de Juan y el valor que da a sus palabras. Su lenguaje es altamente figurado. Habla con imágenes que ha pedido prestadas al Viejo Testamento o a la literatura de su tiempo; pero les infunde un nuevo contenido. Hemos de saber reducir la eflorescencia de las expresiones proféticas e hiperbólicas, y así penetrar en el verdadero sentido querido por el autor. Un hecho reducido en la historia de la salud alcanza proyecciones universales. Si en el caso máximo Dios actúa de una manera determinada, conservará su constante de actuación en los casos mínimos a favor de su Iglesia. Pero también puede ser exacto lo contrario. De la manera de proceder de Dios en los casos mínimos a favor de su Iglesia, se puede deducir con certeza su manera de actuar en los máximos.

Las cuatro primeras copas. 16,1-9

1 Al final del capítulo anterior se dijo que nadie podría entrar en el templo celeste antes de que se hubieran derramado las siete copas. Ahora se oye la voz de Dios. Refleja la ira divina, porque es poderosa (μεγάλη). Juan la oye, estando en el cielo, como en casos anteriores. Más adelante la misma voz se dice salir del trono de la Divinidad (v.17). Impera a los siete ángeles que viertan sus copas sobre la tierra. La forma exterior del mandato tiene un fuerte tinte semítico. *Id y verted* (Ὑπάγετε καὶ ἐκχέετε) es un semitismo por *id a verter*. El lenguaje hebreo sufre que uno mismo hable de sí en tercera persona. Como siempre, los ángeles son puntualmente obedientes al querer de Dios. La palabra *tierra* se contrapone en este versículo a cielo glorioso y a todo lo que en él esté.

2 El primer ángel derrama su fiala sobre *los continentes*. La palabra tierra (εἰς τὴν γῆν) se contrapone aquí al teatro de las tres plagas siguientes, que es, respectivamente, el mar, las aguas dulces y el aire. El efecto es una epidemia de úlceras malignas y dolorosas (ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν). Hay una manifiesta equivalencia entre ésta y la sexta plaga egipcia (Ex 9,8-12; Dt 28,27.35). Aquí afecta a los que adoran la imagen de la bestia y llevan el tatuaje de su nombre. Parece, pues, que quedan excluidos los cristianos. Hay un justo talión, tantas veces observado, entre el tatuaje y la úlcera corpórea. La situación de los castigados contrasta, aunque sea en planos diferentes, con la gloria de los vencedores (15,2).

3 Vierte el segundo ángel su copa. Esta vez le toca al mar, un cuarto de la tierra suburania. El agua del mar se convierte en san-

como de un asesinado, y toda alma viviente murió, los que estaban en el mar.

[4] Y el tercero derramó su copa sobre los ríos y las fuentes de las aguas. Y prodújose sangre. [5] Y oí al ángel de las aguas que decía: «Justo eres, El que eres y El que fue, el Santo, porque de esta manera

---

gre, como la de un asesinado o ajusticiado (ὡς νεκροῦ). Esta copa equivale a la primera plaga de Egipto (Ex 7,17-21). Forma un todo con la plaga siguiente, según se dirá en seguida, de suerte que no son dos azotes específicamente distintos. Es, además, el mismo castigo medicinal de la segunda trompeta (8,8-9). Los sistemas pedagógicos si de suyo son buenos, han de ser eternos. Allí pereció un tercio de los vivientes marítimos, especialmente hombres. Aquí muere todo viviente, *toda alma de vida* (πᾶσα ψυχὴ ζωῆς). Sea de los bienes destinados a los hombres, sea de los mismos hombres dedicados al mar. ¿Las furiosas galernas pueden llamarse olas de sangre? ¿Las flotas mediterráneas no ensangrentaron las olas en luchas destructoras?

4 Con extrema sobriedad se describe esta tercera plaga. Se supone conocida la narración de las de Egipto, lo que se ha dicho en otros septenarios del mismo Apocalipsis y lo que acaba de narrarse en el versículo anterior. Este es su prolongación. Así como el Nilo, sus brazos y canales se convirtieron en sangre (Ex 7,14-25; Sal 78,44), así ahora las aguas dulces de la tierra. Para entender justamente este apartado, no hay que olvidar la concepción hebrea del cosmos. No conocían los antiguos el mecanismo de la evaporación y condensación del agua. Con todo, tenían que explicarse la constante existencia de manantiales, fuentes, ríos y lagos de aguas dulces. Dibujaban un ciclo hidráulico que ponía en constante comunicación las aguas dulces subterráneas con las aguas dulces superficiales y a veces con las del firmamento. Para ellos, pues, el agua dulce era una cuarta parte integral de la tierra suburania. *Las fuentes de las aguas* (τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων) es un hebraísmo por *aguas manantes*, es decir, manantiales de aguas dulces. ¿La sangre sería la corrupción bacteriológica, a veces rubricante, de terribles estragos?

5-6 En este momento, un interludio de serenidad da la impostación religiosa a los acontecimientos. Se oyen dos voces de alabanza a la determinación divina. Se refieren a las dos plagas últimas. Primero es el ángel de las aguas, cuyo elemento ha sido tan profundamente conturbado por las plagas para mal de algunos hombres. Conforme a una creencia judía antigua, ángeles especiales estaban colocados sobre todas las cosas de la naturaleza. Conocemos en el mismo libro ángeles de los vientos (7,1). En todo caso, esta voz angélica interpreta profundamente, como criatura buena, la acción bondadosa del Creador. En su himno solitario ataca *ex abrupto* el tema fundamental, dando a Dios el epíteto justo y la razón por qué se lo aplica, e interponiendo entre ambos extremos, según costumbre, algunas cualidades divinas que más reluzcan en el caso de que se trata. Formula la actuación de Dios en un principio intachable

has hecho justicia, [6] puesto que sangre de santos y profetas derramaron y sangre les has dado a beber: merecedores son de ello». [7] Y oí al altar que decía: «¡Así es! ¡Oh Señor, oh Dios, oh Dominador de todo! Consecuentes y justos son tus castigos».

---

de suprema justicia y acaba declarando el polo de oposición, al subrayar la conducta de los castigados. Así, pues, proclama ante todo *la justicia* de Dios. Da como títulos reverenciales a la Divinidad el conocido que refleja la eternidad de su esencia, *El que es y el que fue* (cf. 1,4). Notan algunos comentaristas que falta aquí el último elemento fraseológico, a saber, *El que será,* al pie de la letra *El que ha de venir* (ὁ ἐρχόμενος), porque—dicen—Dios ya está actuando en la tierra en su reino, que es la Iglesia; no ha de venir a él. Pero bastaría poner el acento en el presente *El que es* para que la frase conservara el significado referido a la esencia divina y pudiera aplicarse a la vez a la situación de la Iglesia (cf. 11,17). No se ve por qué el ángel ha de hablar aquí del reino de Dios como realizado, cuando ensalza propiamente una nota de la esencia divina, aunque sea en orden a la realización del reino que se va afianzando. El adjetivo *Santo,* según una voz rara en el Apocalipsis (ὁ Ὅσιος), lleva propiamente a la perfección objetiva y a la práctica de la ley que impone Dios. Dirige el ángel esos merecidísimos epítetos a la Divinidad, en alabanza cumplida, por causa del modo como ha actuado en el castigo de la segunda y tercera fiala-plaga. Es un justo talión. Los del reino de la bestia vertieron la sangre martirial de *los santos,* es decir, de los cristianos fieles a su fe hasta la muerte, y de *los profetas,* es decir, de los predicadores del Evangelio que les anunciaban el camino de la verdad y salvación y el único modo de evitar esos castigos divinos, y, al no querer cambiar de conducta, ahora les ha llegado el momento en que Dios les haga beber sangre de punición. *Son dignos de ello* (ἄξιοί εἰσιν).

7 Una voz se hace eco de la alabanza del ángel. Juan oye *al altar que habla.* Es el altar que ya vimos en el templo celeste (6,9; 9,13). ¿De quién es la voz? Algunos dicen que de Cristo, verdadero altar, como en otras ocasiones en el NT (Heb 13,10) e incluso en el mismo Apocalipsis (9,13). Pero las palabras que se dicen aquí no son verosímiles en boca de Cristo. Por eso, otros prefieren considerar al mismo altar que habla, porque ha recibido las súplicas de los santos y ahora se hace uno con ellos (8,3-4; 14,8). Pero es difícil, aunque no imposible, ver a un ser inanimado que cante, sobre todo si se trata de cosas de redención y de la exaltación de la Iglesia. De donde parece más justo ver en el altar al sublime coro de las almas que murieron por el testimonio de Jesús y pedían pronta justicia para la liberación gloriosa de la Iglesia (6,9-11), que ahora, de modo analógico, ensalzan el actuar de Dios. Su brevísimo himno, de gran contenido, tiene tres partes. 1.ª Refrendan el canto angélico precedente. *Sí* (ναί), *es cierto;* cuanto dice el ángel de las aguas es exactísimo y lo hacemos nuestro. 2.ª Epítetos que ensalzan el ser de Dios, como siempre en los himnos. El es *Señor* (Κύριος), es decir, Yahvé, lo que equivale en nosotros

[8] Y el cuarto derramó su copa sobre el sol. Y se le concedió abrasar a los hombres con fuego, [9] y fueron abrasados los hombres de grande ardor, y blasfemaron el nombre de Dios, que tiene poder sobre estas plagas, y no cambiaron de conducta para darle gloria.

---

al nombre personal, pero propio, de Dios; es *Dios* (Θεός), es decir, *'elohîm*, lo que equivaldría a la especie, que en Dios es una y única, y, por tanto, su nombre específico se confunde con el nombre personal; es *Dominador de todo* (Παντοκράτωρ), es decir, *ṣ^eba'ôt*, «de los ejércitos o huestes de la creación»; por tanto, señor de la historia. 3.ª Repiten con otras palabras el himno angélico. El fuerte tinte semítico ha de traducirse a nuestra mentalidad. *Juicio* es intervención de Dios en la historia para recompensar a los buenos o castigar a los malos. De ahí que, en este pasaje, *juicios* (αἱ κρίσεις) equivalga a castigos. Los castigos de Dios contra los perseguidores de la Iglesia en sus miembros, en cuanto tales, son *justos* (δίκαιαι), con un perfecto talión, según ha rezado el ángel de las aguas (v.6). Pero, además, son *verdaderos* (ἀληθιναί). El substrato semita del concepto «verdad» lleva más a la idea de fidelidad, persistencia, consecuencia. Dios no se altera en su serenidad divina y, cuando llega el momento, actúa consecuentemente a la verdad trascendente.

8 El cuarto ángel derrama su copa sobre el sol. El sol es el máximo representante del cuarto elemento o de la cuarta parte constitutiva de la región suburania. Con esto se indica que a toda ella afectan las plagas. Le fue concedido al ángel abrasar a los hombres con fuego. Para entender adecuadamente esta expresión hay que tener en cuenta las concepciones cósmicas de los hebreos y las condiciones climatológicas de Palestina. El sol era una gran lámpara que estaba en el aire. El ángel, pues, derrama el contenido de su fiala en el aire sobre el sol y tiene potestad de irlo atizando. A medida que el sol aumenta su fuego abrasador, quema a los hombres por sí mismo y por el ardor del aire encendido. Es una idea parecida a la del salmo 11: Para el malo... «será viento abrasador la porción de su copa» (Sal 11,6). Según las teologías judías, el sol consumirá a los impíos [1]. ¿Se trata aquí de sequías mortales?

9 Los efectos son terribles, como pocas veces vistos (καῦμα μέγα). Pero el resultado moral es trágico. Los hombres, en vez de discernir una providencia medicinal en este castigo, blasfeman de la manifestación radiante y potente de Dios, el único que puede enviar o quitar estos azotes nacionales, y no quieren cambiar de conducta (οὐ μετενόησαν). Si lo hubieran hecho, reconociendo no sólo de palabra, sino de obra sus errados caminos de persecución a la Iglesia, por ello mismo hubieran dado gloria a Dios, se hubieran visto libres de plagas y hubieran formado parte, al menos incoativamente, del grupo humano en camino seguro de salvación. Queda el paso expedito para azotes más terribles.

[1] Bonsirven, *JP* I 527; Str.-B., IV 1102.

[10] Y el quinto derramó su copa sobre el trono de la bestia. Y se puso su reino entenebrecido, y se mordían la lengua de dolor. [11] Y blasfemaron contra el Dios del cielo de resultas de sus dolores y de resultas de sus úlceras, y no cambiaron de conducta en sus obras.

[12] Y el sexto derramó su copa sobre el Río grande, el Eufrates; y se secó su agua, de suerte que quedó preparado el camino de los re-

---

El trono de la bestia en tinieblas. 16,10-11

10-11 El quinto ángel derrama un contenido más cáustico de su copa. Lo vuelca sobre el trono de la bestia, y su reino queda a oscuras. Por esas palabras se ve claro que la bestia es humana y tiene un imperio. El trono es la capital del reino, centro difusor del mal (cf. 2,13). Hay una alusión manifiesta a la novena plaga egipcia (Ex 10,21-23), pero con nuevo contenido. Entenebrecerse el trono es signo de desaprobación divina y, además, castigo. Se les hiere con *tinieblas* (ἐσκοτωμένη), con *dolores* (ἐκ τοῦ πόνου, ἐκ τῶν πόνων) y con *úlceras* (ἐκ τῶν ἑλκῶν). Consecuencia de estos males es la expresiva muestra de dolor que dan: *se muerden la lengua* (ἐμασῶντο τὰς γλώσσας). ¿De qué mal se trataba? Algunos creen que de un mal físico, verdadera ceguera purulenta y contagiosa. Sin embargo, parece más acertado que se hable de un mal moral. «Morderse la lengua» es sinónimo de exasperación y alucinación [2]. Las tinieblas pueden entenderse también como un mal social (Sab 17,2-20). No sería errado quizá entenderlas de intrigas políticas, facciones y revoluciones intestinas, con su séquito de males físicos. En esa tétrica situación no reconocen los hombres la mano de Dios, que, en oposición a las falsas divinidades terrestres e infernales, se le llama aquí *Dios del cielo*. Esta expresión podía llevar fácilmente a los paganos hasta la idea del Dios único y verdadero. No se convierten de sus malas obras persecutorias contra los cristianos y la Iglesia (v.9).

Los enemigos de la Iglesia. 16,12-14

A las intrigas políticas internas de la plaga anterior siguen intrigas externas que conducirán a la formación de un gran ejército, aliado para el mal. Sus componentes traman la lucha decisiva contra el cristianismo.

12 El sexto ángel derramó su copa sobre el Eufrates. *El Eufrates* cierra por el oeste la frontera natural de Mesopotamia, foco de los grandes reinos enemigos de Palestina y de Egipto, y, por tanto, del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento. De modo parecido fue frontera natural entre el imperio romano y las tribus indómitas del Oriente. Se le llama por antonomasia, en documentos bíblicos y extrabíblicos antiguos, *el gran Río*, en oposición a los otros ríos occidentales: Orontes, Jordán y numerosos torrentes y *uadis*. El

[2] KITTEL: ThWNT IV 521.

yes que están en las partes del levante del sol. 13 Y vi que salían de la boca del dragón, de la boca de la bestia y de la boca del seudoprofeta

efecto de la plaga, secarse la corriente, recuerda el paso del mar Rojo y del Jordán a pie enjuto (Ex 14,29; Jos 3,14-17). Suprimida la frontera natural, difícil de pasar, queda abierto el camino a los ejércitos invasores.

¿En qué consiste propiamente esta plaga? No se narra en ella ninguna calamidad. De ahí que algunos crean que, al eliminarse el muro de contención del Eufrates, quede expedito el paso a partos y escitas, enemigos natos de Roma, que hostigarían y castigarían a los ejércitos de la bestia (cf. 9,13-21). Algo parecido sucedió en la sexta trompeta (9,13-19). La ida de estos reyes a Roma sería símbolo de la lucha posterior del Cordero y su victoria contra la bestia (17,14). Otros, en cambio, advierten que también los reyes de todo el mundo reciben las plagas que les corresponden (v.19). Sería más justo considerar todo el pasaje (16,12-16) como una alianza de los reyes de la tierra con la bestia para tomar parte en la lucha definitiva contra la obra de Cristo. Será plaga en cuanto, sin saberlo y sin quererlo, están planeando su propia y total destrucción (19,1-21). Los reyes *proceden del oriente* (τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου). Sin embargo, quizá el sentido de ἀπό es más vago, como el del *min* hebreo, que puede indicar simplemente la región vista desde el lugar del que habla. Con todo, pasan las fronteras como aliados de Roma, según se dice en seguida.

13 Juan descubre un secreto. Se le revelan las últimas causas de los movimientos políticos. Las imágenes son tan gráficas, que no hay quien no las entienda. De la boca del dragón, de la bestia imperial y de la segunda bestia, que es el *seudoprofeta*, salen tres espíritus inmundos. La trinidad satánica sigue actuando para sus perversos fines. En la historia de Israel desempeñaron un papel preponderante corruptor los falsos profetas. Pervertían los caminos de Yahvé hablando falsamente en su nombre. Es ésta una sutilísima seducción que a pocos es dado discernir. Por eso el castigo divino contra ellos siempre fue terrible. El NT nos pone en guardia contra los falsos profetas (1 Jn 4,3; 2,22). El falso profeta aparece en distintos sitios del Apocalipsis (19,20; 20,10). Por otra parte, las palabras seductoras salen de la boca junto con *el espíritu* que las pronuncia. Este espíritu malo, que recibe nombre genérico del aliento material *(rûªḥ)*, Juan lo ve sensibilizado en tres sapos (ὡς βάτραχοι). La rana era un animal impuro (Lev 11,10-12). Algunos creen que los espíritus que promueven esta campaña guerrera adoptan apariencia de rana a causa de su elocuencia gárrula; pero no parece pretenderse esta relación, porque, en realidad, los tres malos espíritus convencen en su propaganda [3]. En el lenguaje bíblico, espíritus impuros o inmundos (πνεύματα ἀκάθαρτα) son los demonios por sus efectos de enfermedades corporales y todo mal, en oposición a los espíritus puros o ángeles.

[3] No tiene relación este pasaje con la creencia persa que ve en las ranas criaturas y siervos de Ahiram, dios de las tinieblas (PLUTARCO, *Isis* 46).

tres espíritus inmundos como sapos. [14] Porque son espíritus demoníacos que obran milagros, los cuales parten hacia los reyes de la ecumene entera para congregarlos para la guerra del gran día del Dios dominador de todo. [15] Mira, vengo cual ladrón. ¡Bienaventurado el que está despierto y conserva puestos sus vestidos, por que no huya vagando desnudo y vean sus vergüenzas! [16] Y los reunió en el lugar llamado en hebreo Har-Magedón.

---

14 Claramente se dice que son *espíritus demoníacos* (πνεύματα δαιμονίων) según la construcción semítica. Tienen por misión congregar a los reyes de toda la tierra conocida para formar un ejército aliado que luche contra la obra de Dios en el mundo, que es la Iglesia. Para ello acompañan su embajada con credenciales de aparatosos prodigios (13,13). En realidad se reunirán para el gran día de Dios, Dominador de todos los ejércitos (τοῦ Παντοκράτορος); por tanto, también de los ejércitos del mal. *El gran día* de Dios es el día en que Dios vence y aniquila las fuerzas de sus enemigos (2 Pe 3,12; cf. 6,17; 17,14; 19,11-21). En las palabras de este versículo se nos ha revelado una constante histórica: los grandes movimientos contra Dios y su Iglesia tienen como instigadores al infierno, porque toda otra razón de sus vuelos y sus fines es desproporcionada.

El soldado en alerta. 16,15

15 Se interrumpe bruscamente la descripción de la sexta plaga provocada por la sexta copa, que en seguida se continuará, con la inserción de una exclamación de beatitud, tan del gusto semítico. Algunos intérpretes juzgan que es incoherente y la trasladan con gran ligereza al c.3 después del v.3a. Cobra sentido si se le da una interpretación antitética (v.8.10). La voz de Cristo anuncia su propia venida (Mt 24,42-44; 1 Tes 5,2). Será el triunfo decisivo de la Iglesia. Los buenos esperan con impaciencia la batalla final. Cristo les da una voz de esperanza y una promesa de victoria. Pero han de velar en la vida espiritual, conservando inviolado el tesoro de la fe y perseverando en la ejecución de buenas obras para que no se vean coenvueltos en el torbellino destructor y sus consecuencias trascendentes. El soldado que está en campaña frente a un ejército enemigo acampado y expectante lleva puestas continuamente las armas y está en una situación de alerta continua (3,3; Lc 12,35-40). Si se descuida muellemente, caerán de improviso sobre él los adversarios y le vencerán. Si consigue escapar, será a costa del ridículo más pronunciado en sus virtudes militares. Cristo vendrá pronto, de improviso, como en una emboscada, o, según la expresión preferida del NT, que pretende subrayar la inseguridad, no la moralidad del protagonista, como ladrón (ὡς κλέπτης).

Real de los aliados. 16,16

16 Se reanuda la narración interrumpida por el macarismo. Los tres espíritus inmundos (pasiones revueltas, acción política, propagandas filosóficas) *conducirán* (συνήγαγεν) a los ejércitos con-

gregados (en griego el plural neutro exige el verbo en singular) hasta un real apropiado: el lugar llamado en arameo *Har-Magedón* (Ἁρμαγεδών). Efectivamente, el elemento *har* significa monte, y el siguiente es nombre propio. Se ofrecen tres cuestiones. 1.ª *Verdadero sentido del nombre propio.* Se admite comúnmente que el elemento Μαγεδών corresponde al hebreo *m^e^giddô* (Zac 12,11), que los Setenta traducen, respectivamente, por Μεγεδδω, códice Vaticano (Jue 5,19), Μαγεδδων (Jos 17,11) y Μαγεδων (2 Par 35,22). Esta última forma es la del Apocalipsis. Hommel y Torrey han querido ver el subyacente nombre hebreo que sería *Har-Mo'ed*, o «monte de la reunión» (Is 14,13). Pero Isaías habla de un monte de Dios y los suyos, probablemente el monte Casio de la literatura extrabíblica, y otro monte semejante para los demonios y sus huestes es desconocido en los documentos escritos antiguos [4]. Por ahora es mucho más probable la primera acepción [5]. 2.ª *Lugar geográfico.* La llanura de Esdrelón es espléndida. Está en plena Galilea. Al norte tiene los montes de Nazaret; algo más abajo, el Tabor; está limitada al oeste por el Mediterráneo y el Carmelo, y al este por el Jordán. Es feraz y rica. Centinelas de ese campo incomparable de batalla son las tres ciudades antiquísimas en la historia palestinense: Betsán al este, Taanak hacia el sur, y al oeste Megiddo. Megiddo es un *tell* o montaña artificial imponente y amplísimo. Se han descubierto por lo menos veinte estratos que revelan otras tantas ciudades importantes a través de la historia [6]. 3.ª *Simbolismo del enclave.* La situación privilegiada de Megiddo la hizo árbitro y dueño de las vías internacionales que iban de Egipto a Siria y de Palestina a Mesopotamia. La magnífica llanura circundante fue teatro de luchas decisivas. El general cananeo Sísara, con su invencible ejército de carros, es aniquilado por Barac y sus tropas israelitas (Jue 4-5). Ocozías, rey de Judá, fue malherido por Jehú, el nuevo rey de Israel, y murió en Megiddo (4 Re 9,27). Y el piadoso Josías, de Judá, fue muerto trágicamente en el mismo sitio por el faraón Nekao (4 Re 23,29-30). Desde entonces la llanura de Megiddo fue lugar proverbial para simbolizar un llanto nacional (Zac 12,11), por ese desastre de Josías (2 Par 35,20-24). El sitio por sí solo presagia una gran derrota. Mientras en la intención de las tres fieras ha de ser para la Iglesia y su fundador, en la realidad será para ellos mismos. Así, pues, la palabra «monte», *har*, no se refiere a las estribaciones del Carmelo, como quieren algunos, sino al mismo *tell* de Megiddo, convertido en real del ejército antieclesiástico.

[4] F. Hommel, Ch. C. Torrey, *Armageddon:* The Harvard Theological Review 31 (1938) 238-250.

[5] J. Jeremías, Ἅρ Μαγεδών: ThWNT I 467-468, con bibliografía.

[6] Megiddo se llama actualmente Tall al-Mutasallim. G. Schumacher, *Tell el-Mutesellim* (Leipzig 1908); C. Watzinger, *Id.* (Leipzig 1929); C. Fischer, *The Excavation of Armagedon* (Chicago 1929); P. Guy, *New Light from Armageddon* (Chicago 1931); R. Lamon, G. Shipton, *Megiddo: I. Seasons of 1925-1934. Strata I-IV* (Chicago 1939); Id., *Megiddo. II. Seasons of 1935-1939* (Chicago 1948); A. Alt, *Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischen Zeitalter:* ZAW 60 (1944) 67-85; G. E. Wright, *The Discoveries at Megiddo 1935 bis 1939:* BA 13 (1950) 28-46.

[17] Y el séptimo derramó su copa sobre el aire. Y salió una gran voz de dentro del santuario procedente del trono, que dijo: «¡Hecho está!» [18] Y produjéronse relámpagos, y truenos y su retumbar, y prodújose un gran terremoto, cual nunca se había producido desde que hombres existieron sobre la tierra; así de grande fue tamaño terremoto. [19] Y la Gran Ciudad se dividió en tres partes, y las ciudades de los étnicos se derrumbaron. Y Babilonia la grande fue recordada ante Dios para propinarle el cáliz del vino ardoroso de su ira. [20] Y las islas,

---

La séptima plaga. 16,17-21

17 El séptimo ángel vertió su copa en el aire. La voz potente e imperiosa que dio el mandato a los siete ángeles para que derramaran sucesivamente las fialas (16,1), se oye de nuevo ahora. Sala del trono (16,1; 19,5; 21,3). Es la de Dios el Padre. Dice definitivamente: *Hecho está* (γέγονεν), es decir, *se acabó*. Al toque de le séptima trompeta, los hombres se convirtieron, y vino un afianzamiento seguro del reino de Dios en el mundo. Al verterse de la séptima copa, el imperio del mal no retrocede. No más dilación. Se ha de consumar ahora la ira de Dios por el castigo (15,1). El reino del Cordero se establecerá por la fuerza victoriosa (cf. 20,4-6).

18 Ya sabemos que rayos, truenos y sus ecos (no sus voces) y terremoto son signo de una especial intervención de Dios en los momentos cruciales de la historia religiosa (8,5; 11,19). El pedrisco, del cual se hablará en seguida; el rayo y el trueno, formaron la séptima plaga egipcia (Ex 9,13-35). Esta es superante. El terremoto, frecuente en las intervenciones divinas (Ex 9,18; Mc 13,19; Ap 7,12-17; 11,13.19), es aquí extraordinario. La frase que indica que nunca había habido otro parecido es hiperbólica, casi proverbial (Dan 12,1), y quiere dar a entender, ciertamente, la importancia trascendental del momento, como parece por las palabras que siguen.

19 La Ciudad Grande, la gran Babilonia, es Roma (18,18). En estos instantes *fue recordada ante Dios*, según expresión que evita cuidadosamente todo antropomorfismo en la Divinidad. Sería más natural decir «Dios se acuerda» (18,5), pero ofrecería peligro de mala inteligencia, como si Dios estuviera sujeto a memoria. En tanto algo es recordado por Dios en cuanto llega el momento sapientísimo de su premio (18,5) o de su castigo, como aquí. Se le da ahora a beber a Roma el cáliz (τὸ ποτήριον) de la ira divina (cf. Jer 25,15; Is 51,17), retardado antes por el deseo de su conversión. Es cólera concentrada y máxima correspondiente al colmo de la malicia y maldad. El terremoto divide a Babilonia en tres partes, como deshaciendo la trinidad satánica, en símbolo de su total destrucción. Las ciudades de los pueblos aliados étnicos se derrumban totalmente.

20 Para indicar la inconsistencia de alguna cosa o persona, la fuerza de un castigo o la gravedad de una situación, son corrientes en la Biblia las frases «alguien no fue hallado en su lugar» o «las islas se movieron» (Sal 46,4; Ez 26,18; 38,20; Nah 1,5). En la plaga

enteramente todas, huyeron, y los montes desaparecieron. [21] Y gran pedrisco, como talentos, baja del cielo sobre los hombres. Sin embargo, los hombres blasfemaron de Dios por causa de la plaga del pedrisco, porque grande es su plaga en gran manera.

---

del sexto sello, las islas sólo se mueven (6,14). Aquí *huyen* y los montes *desaparecen*. Todavía no se habla de cielo y tierra nuevos, como más tarde, en parecida línea de pensamiento. Afinidades no hacen igualdades. Pero aquí, por el calibre de la hipérbole, se ha de deducir la magnitud del castigo.

21 Otro elemento de la plaga es la caída de pedrisco. Hiperbólico; por tanto, recio castigo. El talento era una bola ideal de metal precioso que pesaba unos 36 kilogramos. Equivalía aproximadamente, en forma y tamaño, a las balas rudimentarias que arrojaban las catapultas. ¡Así de grande era cada uno de los granos de pedrisco que asoló a los hombres![7] Hay que saber adivinar bajo el gusto y la expresión oriental el mensaje. El pedrisco era plaga proverbial. Se dio en Egipto (Ex 9,23-25) y a favor del pueblo de Dios guiado por Josué en Bet-Jorón (Jos 10,11; cf. Ex 38,22). La plaga de pedrisco es ya *grave en sí* objetivamente, porque en un momento puede asolar la cosecha de un año. Tanto más si se trata de una granizada excepcional. El último resquicio de esperanza queda cegado. No quieren ver los hombres una invitación a la conversión. No se arrepienten ni cambian de conducta, sino que odian más a Dios. Como en otras copas (v.9.11), en ésta también blasfeman. Están maduros para la ruina.

CAPITULO 17

Empieza en este lugar la gran sección definitiva del Apocalipsis, que tendrá tres partes muy desiguales, pero que cada una de ellas poseerá la misma trascendencia objetiva: 1.ª Ruina de Roma (17,1-19,10). 2.ª Derrota y captura de las dos bestias, el poder imperial romano y la falsa religión con su filosofía embaucadora (19,11-21). 3.ª Encadenamiento del dragón-diablo (20,1-3). Es el exterminio esencial de los adversarios de la Iglesia. Asegurada la victoria de los cristianos, se narrará como conclusión la nueva brevísima actuación de la bestia y su encierre definitivo, el juicio final y la gloria imperturbada de la Iglesia eterna, como consumación de la obra de Dios.

Con este capítulo empieza también el núcleo más típicamente apocalíptico de todo el libro. Es el desenlace del implicado drama que se está desarrollando. Como en casos parecidos, baja un ángel que hace de guía y de intérprete. Actúa en una larga sección (17,1-19,10). A él se referirá varias veces Juan en su obra, llamándole enviado de Dios, que le revela misterios de la historia de la salud.

[7] En la exploración arqueológica de Palestina se encontró un talento de forma casi ovoide, color blanco lechoso traslúcido y de tamaño como una gran calabaza. Sin duda el lenguaje del texto alude a ese tipo de peso-moneda. Véase fotografía en J. J. L. RATTON, *The Apocalypse of St. John. A Commentary on the Greek Text*[2] (Londres 1925) 222-223.

Más particularmente, los c.17 y 18 describen la ruina de la Roma pagana, enemiga de la expansión de la Iglesia en el mundo. Ya antes se había anunciado por dos veces la destrucción de Roma (14,8; 16,19). Más aún, se había dado como hecha, en un pasado profético equivalente a un futuro, o, tal vez mejor, se había anunciado de modo condicional, es decir, en el supuesto de que no quisiera cambiar de su mal proceder. De hecho no quiso, a pesar de los reiterados avisos divinos y de la pedagogía de las terribles plagas. Ha llegado el momento decisivo. Es notable constatar que, en contraste con la sobriedad con que se narraron los hechos precedentes, aquí se explica ampliamente la caída hegemónico-religiosa de la Roma de los césares. Pero hay otro hecho singular. La misma ruina no se describe, si no es en unas concisas palabras (v.16-17) que traslucen de modo vago un incendio de la gran urbe. Todo lo que precede y sigue a estos momentos se va en preparativos y se disuelve en lamentaciones, que de alguna manera hacen revivir el hecho de la ruina. Lo que interesa en la narración son los personajes y su secreto. Pero ahí radica la gran dificultad de esta sección. Juan habla siempre en términos velados, que hay que interpretar. Da enigmas o adivinanzas que hay que resolver. Alejados profundamente de las circunstancias históricas, nos es imposible entender con exactitud todas las alusiones. El sentido general es seguro. Sobre puntos y personajes particulares no se ha dicho nada definitivo, a pesar de los numerosos, concienzudos y valiosos estudios a que se han sometido estos pasajes. Faltan datos y el problema queda irresoluto. Estamos en el nudo del Apocalipsis, y su solución sería trascendente.

En el c.17, un ángel muestra a Juan una mujer, llevada por la bestia de siete cabezas. Con vigorosos rasgos se describen sus características, que responden a realidades concretas (v.1-6). Ante el pasmo de Juan por la visión, el ángel le explica el misterio de lo que ha visto, pero no se revela a los lectores el sentido claro. Con frases metafóricas, pedidas de prestado al VT y a otros lugares del mismo Apocalipsis, se proponen varios enigmas, que se dejan a la consideración y a la agudeza de los oyentes (v.7-14). Al final de este capítulo se describe la ruina de la Babilonia simbólica (v.15-18).

Puede decirse, a grandes rasgos, para orientación previa, que la mujer prostituta, cuyo nombre figurado es Babilonia, representa a Roma (v.9.18). La bestia es una entidad difluyente que puede coincidir con un emperador (v.11), con la institución imperial y, mejor quizá, con el senado y el pueblo romano pagano, en cuanto son sujeto de una autoridad enemiga de Cristo. Las cabezas de la bestia son emperadores de la serie del siglo I, en cuanto perseguidores de la Iglesia. Los cuernos de la bestia figuran muy probablemente reyezuelos aliados del imperio, o correinantes.

Es importante no perder de vista las antítesis subyacentes, tan íntimamente requeridas por la mentalidad semítica. Por comparación de contrarios se aclaran y precisan los conceptos. Babilonia

17 [1] **Y vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, y habló conmigo, diciendo:**

«¡Ven! Te mostraré el castigo de la gran meretriz, la colocada

---

es la antítesis de la nueva Jerusalén (21,1s). La bestia, en la eflorescencia siniestra de un representante real o simbólico que es y no es al mismo tiempo, se ha de considerar como una caricatura del esposo de la Nueva Jerusalén, Cristo Jesús, muerto y resucitado. Incluso en la forma exterior hay paralelismo. Como aquí un ángel explica las visiones (v.1-3), también más adelante documentará a Juan un ángel guía (21,9-10).

Finalmente, para que nuestro gusto moderno no nos extravíe fácilmente, no hay que perder de vista que es muy propio de los semitas y muy acusado en el estilo joanneo acumular imágenes, las más dispares, sobre una misma cosa y pasar repentinamente de los elementos de una a los de la otra. La lógica de estos saltos no va regida por puentes sucesivos, sino por intuiciones cuánticas. La mujer lleva por joyas los valiosísimos mármoles de la ciudad imperial.

Ruina de Babilonia. 17,1-18

1 Uno de los ángeles que habían vertido las siete copas, sin que se especifique más en particular de cuál de ellos se trate (tal vez del último, porque su plaga afectó directamente a la Gran Ciudad), se convierte en guía de Juan, según el uso corriente en las visiones proféticas y apocalípticas. Ante todo le dice de qué trata su mensaje y luego de quién trata. Le hará ver una visión y le explicará *el juicio* (τὸ κρίμα), es decir, entendiéndolo en el sentido frecuente de la Biblia, que es el peyorativo, *el castigo* de un personaje, que en este caso es altamente responsable en la historia del mundo, entendida de la intervención de Dios en la salud eterna de los hombres. Define el ángel al personaje con una metáfora, también bíblica. Es la *gran Prostituta.* Así Tiro (Is 23,15-17), así Nínive (Na 3,4), así también Samaria y Judá y Jerusalén (Ez 23). Reciben este apelativo por su culto idolátrico y por apartar al pueblo de Dios de la verdadera religión, como aparece en los pasajes indicados y en otros (Ez 16,15-63). Se da otra nota que precise más la identidad del sujeto sobre quien caerá el castigo. Está *sentada* (καθημένης), lo cual es un claro semitismo *(šebet,* Núm 21,15) por *colocada,* o por *estar permanentemente* o *de asiento,* sobre muchas aguas (ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν). Se habla aquí de nuevo con lenguaje viejotestamentario, al que se conecta otro sentido. De Tiro, la ciudad pagana y riquísima, que vivía del comercio marino, se decía que estaba colocada sobre muchas aguas, por ser una isla casi inexpugnable y por su influencia a través del mar sobre los pueblos mediterráneos (Ez 27,3-4.25-26). Muy principalmente Babel, la capital del poderosísimo reino perseguidor del pueblo de Dios, estaba edificada sobre muchas aguas, que eran el Eufrates con sus derivaciones y canales (Jer 51,13). La Babilonia del NT, entre

sobre extensas aguas, [2] con la cual fornicaron los reyes de la tierra y se emborracharon los que habitan la tierra con el vino de su meretricio.

[3] Y me trasladó de allí a un desierto en espíritu. Y vi una mujer colocada sobre una bestia «roja» escarlata, llena de nombres blasfemos,

---

judíos y cristianos, era Roma. Pero Roma no estaba construida ni sobre ni junto a aguas ningunas notables, como Tiro y Babel. Pero la fuerza de los pueblos se compara a las aguas abundantes (Is 8,7; Jer 47,2). El ángel le explicará en seguida a Juan que las aguas que vio en la visión que seguirá inmediatamente, sobre las cuales la Ramera estaba asentada, representaban los pueblos y naciones sobre las cuales ejercía influjo perturbador. Las aguas por sí indican inestabilidad. En vez de civilización religiosa, Roma imperial contagió vicios.

2 Otra nota distintiva de la gran Prostituta es la honda influencia que la capital del mundo ejerce sobre pequeños Estados vasallos (οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς) y sobre los habitantes del orbe conocido (οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν). Era una influencia perniciosa de desequilibrio moral (Rom 1,24-32) y de cultos idolátricos. Ambas cosas se expresan con la misma metáfora. En Asia Menor se levantaron templos y se instituyeron cultos en honor de la diosa Roma y con ellos quedaron perversamente fascinados, apartados del camino de salvación, los pueblos, como en embriaguez morbosa (Jer 51,7).

3 Hasta aquí el ángel ha dicho a Juan lo que le va a mostrar. Ha escogido los rasgos más característicos y le ha hablado siempre en metáforas. Ahora le enseña lo que le ha prometido. Le llevó en éxtasis o visión (ἐν πνεύματι) a *un desierto*. No se ha dado ninguna explicación satisfactoria a esta palabra. Algunos dicen que es una anticipación. Puesto que la mujer-ciudad va a ser asolada y convertida en desierto, al modo como lo fue Babel (Is 14,23), aquí se habla de los efectos últimos. Otros aseguran que está calcada sobre el oráculo de Isaías contra Babilonia que se intitula poéticamente contra el *desierto del mar* (Is 21,1-10). Otros, refugiándose en interpretaciones traslaticias espirituales, no ajenas al libro y, por lo mismo, admisibles, con tal que se pruebe ser ésa la intención del autor sagrado, dicen que la tierra, como lugar de prueba, es un desierto. Tal vez se ha de ver simplemente el escenario visional que sirva para acentuar, por contraposición, el contenido principal del mensaje.

Empieza la visión. Se dan varios pormenores concretos y plásticos. Juan ve una mujer colocada (γυναῖκα καθημένην) sobre una bestia. Por las características de esta fiera, que en seguida se darán, se ha de admitir que coincide con la bestia que salió del mar (13,1). La bestia que lleva a la mujer es de color rojo vivo *escarlata* (κόκκινον), tal vez por la sangre de sus persecuciones. Vive porque persigue. La bestia, además, está llena de nombres blasfemos, que son los epítetos divinos tributados a los emperadores romanos (cf. 13,1). Mientras en la aparición del seno marino la fiera llevaba los nombres blasfemos sobre sus cabezas, aquí parece que los

que tenía siete cabezas y diez cornamentas. [4] Y la mujer iba vestida de púrpura y escarlata y enjoyada con oro, piedras preciosas y perlas, y tenía un cáliz de oro en la mano, lleno de nauseabundeces y de las inmundicias de su meretricio. [5] Y sobre su frente un nombre escrito, un secreto: BABILONIA LA GRANDE, LA MADRE DE LAS MERETRICES Y DE LAS NAUSEABUNDECES DE LA TIERRA.

---

lleve en todo el cuerpo (γέμον). Son las innumerables divinidades del Imperio romano. Como entonces, la fiera tiene siete cabezas y diez pares de cuernos.

4 La mujer, en cambio, iba ataviada con un *vestido purpúreo* (πορφυροῦν) y *escarlata* (κόκκινον). La púrpura era exclusiva de los emperadores (Jn 19,2); la grana podía significar la sangre (18,23) o el lujo. Además, según el uso meretricio, iba exageradamente *enjoyada* (κεχρυσωμένη), con fina orfebrería (χρυσῷ), *piedras valiosas* (λίθῳ τιμίῳ), que, más que pedrería destellante de adorno personal, supondría en el trasfondo semita las espléndidas piedras de construcción, como las diversísimas variedades de mármoles o el granito o el basalto, y, por si fuera poco, la mujer singular llevaba *perlas* (μαργαρίταις) o, más en general, piedras preciosas. ¿Quién no ve en estas palabras indicados los monumentos de la Urbe, joyas únicas arquitectónicas, sus mármoles, sus estatuas, sus bronceados, sus dorados? Además, la cortesana alzaba en su mano un cáliz de oro o vaso de bebida (ποτήριον), parecido a otros en el mismo libro (14,10; 16,19; 17,4; 18,6), para darlo a beber a los pueblos (14,8; 18,3.6.23; Jer 51,7). En contraste con su opulencia material y con su aparente liberalidad, da un contenido de suciedad. Para acentuar la repugnancia de la idolatría, con su secuela de errores religiosos y crímenes morales, el ángel la expresa, en la misma línea de la comparación, por lo más impuro para una mentalidad semítica, conforme incluso a las prescripciones reprobantes de la Ley mosaica. Las nauseabundeces (βδελυγμάτων), o abominaciones de la Vulgata, son los ídolos, y lo impuro de su prostitución (τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς) son los cultos idolátricos.

5 Se añade otra nota que individualiza más a la mujer de la visión. Por fin se nos revela su nombre. Lo lleva escrito en la frente. Las prostitutas de Roma llevaban su nombre escrito en una cinta de oro atada a la cabeza (Séneca, Juvenal). Al leer el nombre de la mujer de la visión, se ve que está cifrado. Es un secreto (μυστήριον, 1,20; 17,7). Es decir, no se ha de entender al pie de la letra; es simbólico. Es *Babilonia la Grande*. No se trata de la magna Babilonia histórica, que prácticamente no existía en el tiempo en que se escribía el Apocalipsis, sino de Roma, perseguidora de la Iglesia. Roma es copia verdadera y fiel duplicado, pero de más altos vuelos que la antigua Babilonia, prototipo de irreligiosidad y perseguidora del pueblo de Dios (Is 21; Jer 51). Esta segunda Babilonia es *la madre* de maldades, no sólo porque tolera, sino porque crea, produce y nutre en otras naciones de su imperio el mismo tipo de religiosidad idolátrica y persecutoria de la Iglesia y porque esparce por toda la tierra civilizada conocida entonces las perversiones doctrinales

[6] Y vi a la mujer ebria de la sangre de los santos y de la sangre de los testigos de Jesús. Y admiréme, al verla, con admiración grande. [7] Y díjome el ángel: «¿Por qué motivo te has admirado? Yo te diré el secreto de la mujer y de la bestia que la soporta, que tiene las siete ca-

---

y religiosas, los desenfrenos sexuales y las monstruosidades morales más escalofriantes [1].

6 Finalmente, para acabar de dibujar de modo inconfundible el perfil de la mujer, jinete de la bestia, se añade el crimen supremo. Está llena (μεθύουσαν), *ebria*, de la sangre de los santos, es decir, de los cristianos y de los testigos (τῶν μαρτύρων) o predicadores de la doctrina de Jesús. Con lo cual se indica a la vez una nota dominante específica en el ser de la Gran Ciudad, porque, al intentar destruir una fuerza religiosa que no se oponía a su grandeza política ni cultural, descubría su odio formal a Dios, y además en el modo revelaba el exceso sin límites de su crueldad persecutoria.

Hasta aquí la visión, que ve Juan, en sus escuetas notas plásticas. Al verla se maravilla extraordinariamente (ἐθαύμασα θαῦμα μέγα). La sorpresa de Juan puede ser debida a que lucha en su interior entre el esplendor de belleza material y de perfección cultural que ve con los ojos y el fondo de mal que adivina. Puede deberse también su asombro a que no entiende simplemente qué significa la espectacular visión.

7 El ángel que hasta ahora ha mostrado a Juan la visión simbólica cumple con su oficio de guía espiritual y de relator. Introduce su explicación por una pregunta, a la cual él mismo dará respuesta: *¿Por qué razón te has maravillado?* Le promete que le va a explicar *el secreto* (τὸ μυστήριον) de la mujer (v.18), de la bestia (v.8), de sus siete cabezas (v.9-11) y de sus diez cornamentas (v. 12). Pero en su larga explicación sólo habla de la bestia, salvo unas ligeras alusiones a la mujer (v.15-18). Tal vez porque con sólo ver a la mujer y sus elementos simbólicos se puede deducir fácilmente de quién se trata. Al hablar de ella dará solamente lo inasequible, que es la profecía de su ruina (v.15-18). En último término, la gran ramera no es más que un instrumento de la bestia, y por ley del desorden esencial, la montura guía al jinete. Lo más notable, sin embargo, es que el ángel explica el misterio por otro misterio. Más exactamente, usa fórmulas sibilinas que para Juan y los de su tiempo eran mucho más descifrables que para nosotros. Por eso, más que descubrir el secreto, prepara el camino para su descubrimiento. El apocalíptico no puede expresarse con diafanidad. Además, Juan y los suyos peligraban, si se anunciaba de modo claro el mensaje condenatorio de la fuerza pública antieclesiástica. Se hace, pues, imposible solventar con certeza estos enigmas y dar el sentido verdadero y preciso

[1] Unos seis manuscritos minúsculos suprimen un artículo, con lo cual, en vez de la lectura *Babilonia la grande, la madre de...*, se obtiene *Babilonia, la gran madre de...* No es aceptable esta lectura rara y subsiguiente interpretación. En todas partes en el Apocalipsis, la palabra *grande* afecta a Babilonia (14,8; 16,19; 18,2), e ideológicamente Babilonia es la *Gran* Ciudad (18,21). La falsa lectura pudo venir de una haplografía. Amanuenses antiquísimos suprimieron inadvertidamente una eta de dos contiguas: ΜΕΓΑΛΗΗΜΗΤΗΡ.

bezas y las diez cornamentas. [8] La bestia que has visto, fue y no es, y está a punto de subir del abismo e ir a perdición. Y se admirarán los que habitan sobre la tierra, aquellos cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la fundación del mundo, contemplando la bestia que fue y no es y se presentará. [9] ¡Aquí el ingenio, quien tenga sabiduría! Las siete cabezas son siete montes, sobre los cuales la mujer

---

de la fiera y de sus cabezas, y sus números. Orientan con seguridad, de un modo general, otros casos parecidos. En Daniel, voces celestes explican también con otros enigmas visiones del mismo tipo (Dan 7, 15-27). Pero en el caso particular de la lucha entre el carnero visional y el macho cabrío se da una clave preciosa: se trata de reinos históricos concretos; son los medopersas, Alejandro y los Diadocos (Dan 8,15-26). Más aún, en otros libros apocalípticos un ángel explica semejantemente al vidente la aparición de un águila de doce alas y tres cabezas como símbolo de Roma y de su imperio [2].

8 El ángel define a la bestia con un enigma. Se repite varias veces. De su confrontación se obtiene un pensamiento seguro. La bestia

v.8a	v.8b	v.11
fue	fue	fue
no es	no es	no es
ha de venir del Abismo		se presentará
va a la destrucción		va a la destrucción
		es un individuo que vendrá
		es uno de un grupo que fue

La palabra *abismo* connota aquí el sentido de *orco* o *seol*, mansión de los muertos. Se habla de una resurrección, que, como tal, maravillará a todos los habitantes de la tierra. Las palabras «habitantes de la tierra» se han de tomar, como siempre en el Apocalipsis, en el mal sentido de enemigos de Dios y de la Iglesia, porque, efectivamente, son aquellos que adoraron a la bestia y cuyo nombre no está escrito entre el de los elegidos en el libro de la vida que contiene a todos los que fueron fieles a Dios desde que hombres existieron. Sobre el origen viejotestamentario de la concepción del libro de la vida y la manera como los nombres pueden ser inscritos y borrados de él, véase 13,8.

Algunos explican el enigma de la bestia en cuanto que es una oposición impotente a la definición de Dios, *El que es, fue y será* perpetuamente. Otros ven en ella un ridículo remedo de la resurrección de Cristo. Pero estas explicaciones, que pueden ser pretendidas por el autor sagrado y, por consiguiente, verdaderas, no son totalmente satisfactorias, porque ellas solas no son una determinación de persona, como requiere el texto.

9 Necesariamente han de seguir más datos todavía. Pero aquí, como en otras partes en casos parecidos (2,7; 13,18), se advierte que el lector necesita especial atención, ciencia y agudeza para entender el sentido oculto pretendido. El ángel dice que las siete

[2] 4 Esd 12,10ss.

está asentada. También son siete reyes: [10] cinco cayeron, uno es, el otro todavía no ha venido, y cuando viniere, le será forzoso permanecer poco. [11] Y la bestia que fue y no es, también éste es un octavo,

---

cabezas tienen doble simbolismo. 1.º Figuran siete montes sobre los cuales la mujer está asentada. No hay ninguna duda que se refiere a la Gran Ciudad de las siete colinas. El arameo subyacente no distingue entre montes (ὄρη), montañas, collados y colinas. En pleno siglo I de nuestra era se llamaba a Roma la ciudad de las siete colinas. Plinio el Viejo dice de ella en tiempo de Vespasiano: «Complexa septem montes» [3]. Y lo mismo aparece en monedas coetáneas. El *septimontium* comprendía el Palatino y una parte del Esquilino, y estaba formado por las prominencias siguientes: *Palatium, Velia, Cermalus, Oppius, Cispius, Fagutal* y *Suburra* [4]. Los romanos llaman montes a las colinillas. Este es uno de los sitios más decisivos para demostrar que en el Apocalipsis se pretende señalar a la Roma imperial. Pero, además, las siete cabezas de la bestia son siete reyes (βασιλεῖς ἑπτά). Teniendo en cuenta que el arameo y la *koiné* llaman a los emperadores reyes (1 Pe 2,13 βασιλεῖ = al emperador; 2 Tim 2,2), se refiere el ángel obviamente a siete emperadores, dueños del imperio.

10-11 Estos dos versículos impostarían todo el Apocalipsis si pudiera precisarse su sentido con certeza. Cinco emperadores cayeron, uno impera cuando Juan tiene la visión (no precisamente cuando escribe el libro), otro no ha llegado todavía; pero, cuando llegue, tendrá que durar poco tiempo. Lo más asombroso es que la misma bestia que fue y no es cuando Juan ve la visión, es a su vez un octavo emperador (se sobrentiende obviamente que ha de venir en octavo lugar), mas a la vez es uno de los siete a que se ha referido Juan—no el presente y quizá tampoco el futuro—, y va a la perdición. En esta lista rarísima coinciden la bestia y una de las cabezas de la bestia, que parece tener doble personalidad u ofrecer doble aparición de una misma personalidad, y, en último término, se confunde algún emperador con la misma bestia. Ahí está el enigma que requiere el aguzado ejercicio de la mente sabia (v.9). Sin duda sería muy claro este acertijo para los iniciados de aquel tiempo y obtendría en todo caso el fin primordial del libro que era consolatorio, asegurando por mensaje divino la caída de los perseguidores y la exaltación de la Iglesia. Nosotros hemos de contentarnos con tanteos. Se han dado tantas y tan numerosas interpretaciones, no pocas de ellas contradictorias entre sí, que, mientras no vengan datos nuevos, parece inútil intentar esbozar nuevo camino. Se propondrán sólo las más verosímiles.

[3] PLINIO EL VIEJO, *HN* 3,9.
[4] U. ENRICO PAOLI, *Urbs. La vida en la antigua Roma* (Barcelona 1944) 310-311.360[3]. Lohmeyer (ThRs [1934] 281) ve en las siete colinas un símbolo bíblico de potencias terrestres (Is 51,25; Ez 35,3; Zac 4,7; Dan 2,35). Es muy difícil de probar que ésta hubiera sido la mente del autor sagrado.

Los siete emperadores romanos.—Todo cálculo ha de partir de una sólida base histórica (véase *cuadro sinóptico)* [5]. En el siglo I de nuestra era, los emperadores romanos se dividen prácticamente en cuatro grandes grupos: 1.º La *gens Iulia* o los césares, de Augusto a Nerón. De ellos, César, Augusto y Tiberio fueron amigos de los judíos y no tuvieron relación con los cristianos, de suerte que parece pueden excluirse de los cómputos apocalípticos. Calígula actuó claramente contra los judíos. En su tiempo, Flaco, en Alejandría, los persiguió despiadadamente y llenó sus sinagogas de las estatuas del césar. Calígula manda poner su imagen en el templo de Jerusalén. Por eso es tipo de las fuerzas antieclesiásticas, como lo había sido Antíoco IV Epifanes al actuar de modo semejante en odio al pueblo de Dios. Con Calígula empieza la guerra de los césares contra la Iglesia y llega a su máximo en Nerón y Domiciano. Las crueldades del bestial Nerón culminan en la primera persecución legal contra los miembros de la Iglesia. 2.º El segundo grupo de los llamados por extensión impropia césares, está formado por los tres caricatos Galba, Otón y Vitelio, cuyo mandato llegó complexivamente a un año y medio. Suetonio los llama «tres príncipes rebeldes», y en los pocos meses de sus respectivos reinados no fueron reconocidos como emperadores por todo el imperio. De ahí que muchos juzguen se haya de prescindir totalmente de ellos en el cómputo. 3.º Sigue el grupo de los Flavios. Con Vespasiano vuelve la moderación y prudencia en el régimen. Sin embargo, él llevó a la cumbre la divinización de la persona del emperador e hizo revivir la persecución de los cristianos en forma de leyes. Su espíritu decidido y sobre todo el genio militar de su hijo Tito llevaron a término la guerra judía y destruyeron definitivamente el templo de Jerusalén. Desde entonces se dispersaron los judíos. Tito fue pronto asesinado por su hermano Domiciano, en quien revivió la brutalidad del desaparecido Nerón. Se le llamó par a Nerón en crueldad [6]. El decretó la segunda persecución oficial contra los cristianos. 4.º El cuarto grupo está formado por los Antoninos, hostiles, en general, a los cristianos. El primero de ellos fue Nerva. Pero el régimen de este grupo entra de lleno en el siglo II; por tanto, se sale del área temporal histórica en que se mueve el Apocalipsis [7].

No puede pasarse por alto el desenlace trágico de la vida de casi todos los emperadores del siglo I. No sería ajeno de las palabras que nos ha transmitido Juan, al decir que «cinco *cayeron* (ἔπεσαν)» (v.9), que incluyeran una alusión a esta terrible realidad.

De las soluciones que se han propuesto bastará ofrecer algunas de las más verosímiles. Allo prefiere: 1 Nerón, 2 Galba, 3 Otón o Vitelio, 4 Vespasiano, 5 Tito, 6 Domiciano, 7 uno indeterminado, 8 el anticristo [8]. Bonsirven da dos: A) 1 Nerón, 2 Galba, 3 Otón, 4 Vitelio, 5 Vespasiano, 6 Tito, 7 Domiciano, 8 indefinido; B) 1 Augusto, 2 Tiberio, 3 Calícula, 4 Claudio, 5 Nerón, porque todos ellos serían la dinastía desaparecida o «los caídos»; 6 Vespasiano, 7 Tito, 8 Domiciano [9]. Hay otras combinaciones, como la que da Brun: 1 Calígula, 2 Claudio, 3 Nerón, 4 Vespasiano, 5 Tito, 6 Domiciano, 7 indeterminado, 8 el anticristo [10]. Es significativa

[5] J. Agustí Casanovas, P. Voltes Bou, J. Vives, *Manual de cronología española y universal* (Madrid 1952) 335.

[6] Domiciano fue *portio Neronis de crudelitate* (Tertuliano, *Apologeticum* 5). Sobre Domiciano y su relación con el Apocalipsis, véase R. Schütz, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (Göttingen 1933); P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle* (Paris 1835); J. Moreau, *A propos de la persécution de Domitien:* La Nouvelle Clio 5 (1953) 121ss; B. Newman, *The Fallacy of the Domitian Hypothesis:* NTSt 10 (1962s) 133-139.

[7] REPW *Cocceius Nerva* IV 133-154.

[8] Allo, 281.

[9] Bonsirven, 269 y [1].

[10] L. Brun, *Die römischen Kaiser in der Apokalypse:* ZNTW 26 (1927) 128-151.

EMPERADORES ROMANOS

Siglo I

Emperador	Inicio	Fin	Sucesos	Muerte
Césares. *Gens Iulia:*				
Cayo Julio César Octaviano **Augusto**	44 [29] a. C.	19 agosto 14 d. C.		Muerte natural.
[Cayo Julio César III	17 a. C.	4 d. C.]		
Tiberio I Claudio Nerón César	14 septiembre 14	16 marzo 37		Asesinado.
Cayo Claudio Nerón César Augusto Germánino, **el Calígula**	16 marzo 37	24 enero 41		Asesinado.
Tiberio **Claudio** Nerón César Germánico	25 enero 41	13 octubre 54		Envenenado.
Lucio Domicio Ahenobarbo **Nerón** Claudio Druso	13 octubre 54	9 junio 68	64. Incendio de Roma. 1.ª persecución.	Pone fin a su vida.
Servio Sulpicio **Galba**	11 junio 68	15 enero 69		Asesinado.
Marco Silvio **Otón**	15 enero 69	16 abril 69		Pone fin a su vida.
Aulo **Vitelio** Germánico	enero 69	diciembre 69		Degollado.
[Cayo Julio Sabino	69	71]		
Flavios. *Gens Flavia:*				
Tito Flavio **Vespasiano I**	1 julio 69	26 junio 79		Asesinado
Tito Flavio Sabino Vespasiano II	23 junio 79	13 septiembre 81		Muerte natural.
Tito Flavio Sabino **Domiciano**	diciembre 81	18 septiembre 96	95. 2.ª persecución.	¿Envenenado?
[Lucio Antonino Saturnio		93]		Asesinado.

Siglo II

Emperador	Inicio	Fin	Sucesos	Muerte
Antoninos.				
Marco Coceyo **Nerva**	18 septiembre 96	27 enero 98		Muerte natural.
Marco Ulpio Nerva **Trajano**	27 enero 98	11 agosto 117	107. 3.ª persecución.	Muerte natural.
Publio Elio **Adriano**	117	138		Pone fin a su vida.
(Lucio Ceyonio Elio Cómodo Vero I)				
Tito Aurelio Fulvio Boyonio Arrio **Antonino I, el Pío**	138	7 marzo 162		

la de Ecumenio, en que, fugándose de un cuadro puramente histórico, incluye emperadores mucho más tardíos y reúne a los que decretaron especiales persecuciones contra los cristianos: 1 Nerón, 2 Domiciano, 3 Trajano, 4 Severo, 5 Decio, 6 VALERIANO, 7 Diocleciano. Si se tomara, pues, en el parecer de Ecumenio el conjunto de datos en sentido estricto, Juan habría vivido, al ver esta visión de su libro, en tiempo de Valeriano (253-260 p.C.), lo cual es totalmente peregrino. Sin querer en manera alguna dar valor decisivo a la solución, parecería más conforme al conjunto de datos históricos la siguiente lista: 1 Calígula, 2 Claudio, 3 Nerón, 4 Vespasiano, 5 Tito, 6 DOMICIANO, 7 Nerva, 8 Trajano en cuanto sucesión en una colectividad de personajes históricos enemigos de la Iglesia y en cuanto figuración de toda tendencia anticristiana del futuro que ha de culminar en el anticristo (2 Tes 2,3). Una de las razones que mueven a esta solución es la tradición de haberse elaborado definitivamente el Apocalipsis hacia el final del reinado de Domiciano [11].

Puesto que en el interregno que se sucedió después de la muerte de Nerón se tendría que contar por lo menos un nombre que fuese continuador de la autoridad imperial, podría considerarse el octavo *Nerva*. Es sugerente advertir: 1.º, que el color escarlata (κόκκινον) de la bestia (17,3) podría aludir, por juego de palabras, al nombre de este emperador (κοκκήιος; 2.º, que la traducción material del latín al griego de la palabra *Nervam* (Νερουαμ) da 666, que es el número de la bestia (13,18), ya que aparece en documentos coetáneos el nombre griego en nominativo Νέρουας y en otros casos [11*]; 3.º, que no habría dificultad mayor en considerar iguales en hebreo los nombres de Nerón y Nerva (Nrw = Nrw), y en griego las cuatro primeras letras de Νερουαμ dan Nerón (Νερο —); esta circunstancia explicaría las obscuras palabras *el octavo es de los siete* (17,11), porque varios emperadores de la gente Julia se llamaron Nerón.

LEYENDA DE NERÓN RESUCITADO.—Algunas frases misteriosas de estos pasajes del Apocalipsis, cuales son la cabeza de la bestia que estaba herida de muerte y revivió (13,3.14), la salida de la misma bestia del abismo, que simula una falsa resurrección (17,8); pero particularmente el enigma del octavo emperador que fue, no era cuando Juan veía la visión, y que luego reaparecería para perderse de nuevo definitivamente, han hecho pensar en que se aludiera a la leyenda del *Nero redux* (Nerón que ha de volver), o del *Nero redivivus* (Nerón resucitado). Efectivamente, cuando Nerón puso fin a su vida, el año 68, corrió una fama de que no había muerto, sino que había huido hacia Oriente hasta los partos, sus grandes amigos. Dentro de poco volvería al frente de un poderoso ejército para vengar a sus enemigos de Roma. El año 69, este rumor se difundía por Asia Menor y por Acaya [12]. Pronto aparecieron falsos Nerones, que volvían del destierro o que decían haber resucitado. Suetonio cuenta que veinte años después de la muerte del histrión imperial apareció un falsario con usurpación de personalidad y que encontró ayuda entre los partos [13]. La leyenda del Nerón redivivo se extendió entre judíos y cristianos [14]. Al pasar el tiempo y al verse que no se cumplían esas predicciones, se afirmó que Satanás (Belial) se aparecería en figura y forma del rey impío y matricida, como

[11] L. HOMO, *Les empereurs romains et le chistianisme* (París 1931).

[11*] El Papiro griego PFay I 36,8-9 (111-112p) tiene varios títulos de Nerva Trajano *incompletos* (Autócrata, César, Augusto, Germánico, Dacio...) cuyas primeras letras consideradas como cifras dan 578. Eusebio habla de Juan y Nerva (*HE* 3,20: MG 20,253-255).

[12] TÁCITO, *Historia* 2,8; SUETONIO, *Nerón* 40.47.57.

[13] SUETONIO, *Nerón* 57.

[14] *Libros sibilinos* IV 119-122.137-139; V 1-51.100-110.123s.143-148.215-246.361-364. Se refieren a los años 71-74 y al 80 p.C.

y de los siete es y ha de ir a perdición. [12] Y las diez cornamentas que has visto, diez reyes son, los cuales no han recibido todavía realeza, pero han de recibir potestad como de reyes durante una hora con la bestia. [13] Estos un solo sentir tienen, y su potencia y potestad se la entregan

---

anticristo [15], o bien que Satanás mismo resucitaría a Nerón [16]. Así se explicaría la rara afirmación del Apocalipsis del octavo emperador que había sido, no era, iba a subir del orco y, en vez de vencer, iría a la ruina definitiva. Sería el Nerón redivivo, cuyo recuerdo flotaba en el ambiente. Aceptó esta explicación Victorino de Pattau († 304), pero la rechazaron San Jerónimo y San Agustín. Sin embargo, se exhumó en el siglo XVII, y desde entonces ha gozado siempre de éxito entre no escasos comentaristas. Muchos, con todo, rehusan admitirla. Si se llegara a probar más claramente que ésta es la mente y la intención del escritor sagrado, tendría que decirse que Juan emplea la leyenda del Nerón redivivo para dar a comprender que todo anticristo es la resurrección metafórica del primer Nerón, no el mismo Nerón en persona. En otras palabras, Juan se habría servido de esta leyenda como de un símbolo que representase el constante renacimiento de los imperios hostiles a Cristo y a su obra. Si Cristo los venció una vez en su prototipo, los vencerá siempre [16*].

12 Hasta aquí las palabras cruzadas del ángel acerca de las siete cabezas de la bestia. Ahora habla a Juan de los diez pares de cuernos. Las diez cornamentas son diez reyes de otra clase distinta a la de los siete emperadores. La imagen de los cuernos-reyes no era ajena al gusto antiguo (Dan 7,20.24). Estos, de quienes habla el ángel a Juan, no son sucesivos, sino simultáneos, como potencias de última hora, como excrecencias de la humanidad perversa que compone el cuerpo de la bestia. Serán satélites y vasallos de la fuerza imperial, que luego, juntamente con los reyes de la tierra, pelearán quizá contra el Cordero en un intento definitivo. De momento, cuando escribe Juan, no tienen fuerza. Se les dará autoridad, que ejercerán junto con la bestia, pero por espacio de *una hora*. En la simbología apocalíptica de la medición temporal, una hora es un período brevísimo. No se puede precisar con seguridad nada más [17].

13 Los diez reyes tienen por maravilla una misma manera de pensar (μίαν γνώμην), unos mismos planes concordes. Más aún, ofrecerán a la bestia tanto su fuerza o potencia militar y nacional (δύναμιν) como su potestad y autoridad política e internacional (ἐξουσίαν). Esta concordia, que puede parecer rara entre poderosos de desenfrenados intereses políticos, sirve para dos cosas trascendentes en la historia, que en última instancia redundan en bien de los cristianos: destruir completamente a Roma, como se dirá

[15] *Asunción de Isaías* 4,2-4.
[16] *Libros sibilinos* V 28-34.214-227.
[16*] A. STROBEL, *Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap.* 17,9-12: NTSt 10 (1964) 433-445.
[17] El códice A ofrece una variante que afecta ligeramente el sentido de este pasaje. En vez de οὔπω, *todavía no*, lee simplemente οὐκ, *no*. En este supuesto, la frase diría: *Las diez cornamentas que viste, diez reyes son, los cuales no recibieron realeza, pero reciben potestad como reyes por una hora, juntamente con la bestia.* Apoyándose en esta lectura y siguiendo su sistema interpretativo, fundado principalmente en los datos del mundo pagano, P. Touilleux *(opus nuper citatum,* p.87) dice que Juan pretende referirse a los diez miembros del colegio sacerdotal de Atis, en Pesinonte (Galacia), los cuales gozaban del título de rey, pero no podían ejercer poder real. Aun prescindiendo de la fragilidad de la prueba documental, no es posible que estos diez sacerdotes sin ejército ayudaran al imperio y destruyeran Roma (v.16-17).

a la bestia. [14] Estos contra el Cordero harán la guerra, y el Cordero los vencerá, porque Señor de señores es y Rey de reyes, y los con él llamados no sólo son selectos, sino también leales». [15] Y díceme: «Las aguas que has visto donde la meretriz está colocada, pueblos y mu-

---

en seguida (v.16-17) y prepararse, sin que se den cuenta, su propia aniquilación, al luchar contra el Cordero y perder totalmente la última batalla (v.14). Inmediatamente se dará la causa última de esta realidad: Dios puede servirse de los planes depravados de los malos para sus santísimos y justísimos fines (v.17).

14 Los diez reyes reciben su fuerza y consistencia de la alianza. Preparan dos guerras: contra la mujer prostituta, a la cual vencerán totalmente, y contra el Cordero, el cual les vencerá definitivamente. Cuándo y cómo se haya de llevar a cabo esta guerra, no se dice. Tal vez se trate de su colaboración en la batalla decisiva (19,11-21; 20,7-10); tal vez Cristo y los suyos les venzan antes, expertos en triunfos. Cristo ciertamente vencerá, porque es *Señor de señores* (Κύριος κυρίων) y *Rey de reyes* (βασιλεὺς βασιλέων). Estas dos expresiones, en su forma externa, son dos superlativos semíticos, que vienen a decir que se trata del *señor supremo* y del *rey supremo* en el campo de que se habla. Si humano, del mejor de los humanos; si en sentido universal, sólo puede convenir a Dios. Efectivamente, ambos títulos están inspirados en pasajes del VT. En el Deuteronomio se dice que Yahvé es el *Dios de los dioses*, es decir, el Dios supremo, el único verdadero, y *Señor de los señores*, es decir, amo de las potencias terrenas (Dt 10,17). En el libro de Daniel, el rey Nabucodonosor proclama al Dios de Israel como *Dios de dioses*, supremo real entre potencias espirituales, reales o ficticias, y Dios único, y como *Señor de los reyes*, sobre las potencias mundanas; y por eso Nabucodonosor se postra para reverenciar a Yahvé y a su instrumento el profeta (Dan 2,47). Así, pues, Cristo como hombre es Señor supremo de los señores de la tierra y rey supremo de los reyes, y esto no en sentido puramente literario, sino de efectiva realidad. Pero ambos títulos son además divinos. En el AT se aplicaban a Yahvé y aquí se aplican a Cristo. No tendrían pleno sentido su contenido y su aplicación, hecha por el hagiógrafo, si Cristo no fuera Dios. De ahí, por otra razón, que la fuerza bélica del Cordero sea invencible. Pero Cristo no irá solo en esta lucha; llevará a los suyos, al ejército de los cristianos que ya conocen las victorias del martirio, que son *escogidos y selectos y leales* (οἱ μετ'αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί). Esta construcción sindética, carente de verbo aglutinante y determinante, se ha interpretado de muchas maneras. Las más aceptables son dos: 1.ª «Porque los llamados a filas y escogidos son todos fieles». 2.ª «Porque los llamados a filas que están con él son todos escogidos guerreros y fieles a su señor», por eso vencerán. Parece más aceptable la última.

15 Hasta aquí el ángel ha informado a Juan de las proyecciones históricas de la bestia visional. Ahora, hasta el final del capítulo le hablará del simbolismo de la gran ramera (v.15-18), cuya suerte

chedumbres son y naciones y lenguas. [16] Y las diez cornamentas que has visto y la bestia, ésos odiarán a la meretriz, y vacía la dejarán y desnuda, y se comerán sus carnes [17] y la quemarán completamente a fuego. Porque Dios ha puesto en sus entendimientos hacer el designio de el, realizando ellos un mismo designio, y dando su realeza a la bestia, hasta que se cumplan las palabras de Dios. [18] Y la mujer que has visto es la Gran Ciudad, la que tiene imperio sobre los reyes de la tierra».

---

definitiva continuará narrándose en el capítulo siguiente. Las aguas a que había hecho alusión el guía celeste (v.1), sobre las cuales está asentada la mujer, son las naciones de todo el imperio que estaban bajo el capricho de Roma y con ella traficaban. No es raro en la Biblia comparar los pueblos multitudinarios a aguas invasoras, aunque en otros sentidos (Is 8,7; Jer 47,2).

16 La gran ciudad que simboliza la prostituta, la Roma pagana imperial, será destruida. Hay que atender en este versículo y el siguiente al modo inesperado de la destrucción, a la gradación de la ruina y al juego oscilante de la metáfora. Precisamente los que apoyan a la mujer perversa serán sus destructores: la bestia, encarnada en los partidos reinantes, con sus intrigas y luchas trágicas, y los reyezuelos de último momento, aliados del partido imperial exigente de sus derechos reales o presuntos. Sus efectos son horrendos y lógicos en toda coalición sin moral. Odiarán a la meretriz; su odio se llevará a efecto dejándola *desierta* (ἠρημωμένην), es decir, según el uso bíblico, vacía de riquezas importadas y moralmente de habitantes; *desnuda* (γυμνήν) de sus bellezas arquitectónicas; *consumida* por robos y bandidaje, y *totalmente destruida por el fuego* (v.17), si es que se ha de apurar mucho la distinción de estas palabras, que tienen, sin embargo, cierta gradación y quieren subrayar el proceso y la calidad de la gran ruina. Finalmente, hay que distinguir sutilmente el salto de metáforas entre el cuerpo adornado, destrozado, devorado en sus carnes y consumido por el fuego de la meretriz, y el verdadero abandono, saqueo, destrucción monumental y ruina completa de la ciudad.

17 La razón última del hecho precedente (γάρ), o sea la destrucción de la capital del imperio por sus propios aliados, es una misteriosa realidad de orden religioso y moral. Dios *puso* (ἔδωκεν), según el doble sentido oriental del verbo *dar*, permisiva, pero sapientísimamente, en los pensamientos o planes (εἰς τὰς καρδίας) de los aliados que hicieran su propio designio (τὴν γνώμην) divino en el castigo de la gran ciudad, y que realizaran un mismo designio entre sí, logrando concertar alianza, en cosa tan inesperada, consonante con los decretos justísimos de Dios, y que entregaran los diez reyes unánimemente sus realezas, con lo que en ellas pudiera haber de potencia y eficiencia, a los intereses de las facciones imperiales, y esto hasta que se cumplieran las palabras (λόγοι) conminatorias que Dios había repetidas veces pronunciado, anunciando el temible castigo.

18 Por fin, el ángel da a conocer sin ambages la identidad de la fatal cortesana. Es la gran ciudad que tiene el imperio sobre to-

dos los reinos de la tierra conocida. La capital del mundo en el siglo I de nuestra era, en que vivía Juan y escribía el Apocalipsis, sólo podía ser Roma. Esta declaración, junto con la anterior, que identificaba la perversa mujer simbólica con la ciudad de las siete colinas (v.9), aun prescindiendo de otras razones, hacen firmemente segura la interpretación fundamental de estos pasajes y de todo el libro [18]. Es impresionante ver las ruinas de la Roma imperial, como corroídas por el fuego, vacías y desnudas, testigos mudos para siempre del hundimiento de una ideología y acción antirreligiosa, rodeadas respetuosamente por la nueva Jerusalén inmortal.

CAPITULO 18

El c.18 no es más que una parte de la gran sección en que el ángel muestra a Juan el secreto de Roma-Babilonia, que pretendía la destrucción esencial de la Iglesia; le hace ver su ruina y oír los himnos celestes de triunfo (17,1-19,10). Lo que se había predicho proféticamente en los últimos versículos del capítulo anterior (17, 16-17), ahora se cumple. Es importante notar que no se describe la misma ruina de la Gran Ciudad. En todo el capítulo hay tres momentos temporales muy distintos de nuestra habitual concepción y divergentes también de la singularísima manera de concebir las relaciones temporales propia de los semitas. Primero se da un anuncio de la caída de la ciudad como pasada, pero que se refiere a un *futuro cercano*, según el estilo profético, en virtud del cual, por ser absolutamente seguro lo que se anuncia, se considera como pasado (1-3). Después viene un aviso presente a los habitantes cristianos de Roma para que salgan de la ciudad y no sean envueltos en su castigo. Se refiere, pues, a la caída en un *futuro próximo* (4-8). Se da por supuesta la ruina, y vienen las lamentaciones de reyes, comerciantes y marinos que versan sobre un *pasado inmediato* (9-19). Simultáneamente a ese pasado inmediato de destrucción se oye una invitación a himnos celestes que hagan eco jubiloso a las agudas lamentaciones de la tierra (v.20). Finalmente, con una acción simbólica y unas palabras proféticas en que se asegura que la Roma pagana, perseguidora de la Iglesia, no se levantará ya más, se habla de un *futuro total*, próximo y remoto. Ahora bien, todos esos matices temporales, algunos fruto de las visiones, y otros efecto de la narración literaria, Juan los escribe para un *futuro indefinido*, es decir, profetiza la ruina de Roma, pero no dice cuándo será.

El capítulo puede dividirse, pues, en siete partes o secciones, más o menos relacionadas entre sí. 1) Un ángel anuncia como cosa hecha la futura destrucción de la simbólica Babilonia (v.1-3). 2) Una voz del cielo encarga al pueblo cristiano que vive en medio de la

[18] J. SICKENBERGER, *Die Johannesapokalypse und Rom:* BZ 18 (1926) 270-282; P. KETTER, *Der römische Staat in der Apokalypse:* Trierer theologische Studien 1 (1941) 70-93; P. M. CAMPOS, *Roma como corporificação do mal na literatura sibilina e apocalíptica:* Rev. de Historia 3,7 (1951) 15-47. Por su parte, cree que la mujer del c.17 es Mesalina, sin pruebas suficientemente valederas, J. E. BRUNS, *The contrasted Women of Apocalypse 12 and 17:* CBQ 26 (1964) 459-467.

18 [1] **Después de estas cosas, vi otro ángel que bajaba del cielo,**

ciudad que huya para salvarse del azote material, y le enseña a pedir a Dios el justo castigo (v.4-8). 3) Lamentaciones sobre la caída de la ciudad de parte de los reyes sus aliados (v.9-10). 4) Lamentaciones sobre la ruina de los mercaderes monopolistas (v.11-17a). 5) Lamentaciones de la marina mercante (v.17b-19). 6) Alegría celeste por la justicia divina (v.20). 7) Con una doble profecía de acción simbólica y oráculo poético, un ángel predice que nunca más se levantará la ciudad que había sido señora del mundo (v.21-24).

Más acusadamente, si cabe, que en otras secciones del libro, todo este capítulo está plagado de alusiones y reminiscencias bíblicas. A veces se usan, como en otras ocasiones, las mismas palabras del AT, dándoles, sin embargo, un sentido nuevo. Aparece aquí en toda su fuerza el género literario de *la lamentación*, en hebreo *qìnah* (Jer 9,9.19) y en griego θρῆνος. Fue ampliamente usado en la literatura oriental y llegó a un alto grado de expresividad, ritmo y sentimiento. Su contenido de tristeza puede llegar a sublimes conceptos de trascendentes resonancias humanas. Para penetrar la estructura, el sentido y no raramente la fraseología de estos densos versículos apocalípticos, hay que leer las cuatro lamentaciones por la caída de Jerusalén, de Jeremías (Lam 1-4), y en sentido no de contraste, sino de afinidad, los vaticinios a la caída de Babilonia de Isaías (13; 14; 21,1-10; 47) y de Jeremías (Jer 50-51), o el vaticinio contra Edom de Isaías (Is 34), o el que Ezequiel pronunció contra Tiro (Ez 26-27).

Precisamente esa semejanza literaria con prototipos viejotestamentarios suscita el problema del origen y composición de las tres *qinot* apocalípticas. ¿Se deben a un arreglo de compromiso, fruto de copia imitativa de un escriba? Pesadas todas las circunstancias, es más justo admitir que Juan dice lo que ha oído en visión, que es profecía. De lo contrario, se habría inspirado más a la letra en Ezequiel, por ejemplo, y habría sido más extenso, como sucede en las composiciones literarias de imitación, por perfectas que sean. Hay rasgos que indican que la supuesta copia supera al original y ofrece un contenido nuevo. Juan calca el lenguaje bíblico veterotestamentario, no por imitación puramente extrínseca, sino pidiendo prestado expresiones y reminiscencias para algo enteramente nuevo en fondo, marco y alcances. Na hay plagio, sino el mismo genio cultural.

Sólo falta ahora ver gradualmente la intervención de los distintos personajes y escuchar sus comentarios sobre la destrucción de Babel-Roma y sus causas.

Anuncio de la ruina de Babilonia. 18,1-3

1 Después de las visiones precedentes, contempla Juan otras relacionadas con el mismo objeto. Está todavía con el ángel guía. Desde la tierra ve bajar del cielo un ángel poderoso. Su gran poder

teniendo gran poder, y la tierra se iluminó de su resplandor. [2] Y gritó con robusta voz, diciendo: «Cayó, cayó Babilonia la grande y se ha convertido en morada de demonios, y en prisión de todo género de espíritu impuro, y en prisión de todo género de ave impura y odiada; [3] porque del vino ardoroso de su meretricio estaban bebidas todas las naciones, y los reyes de la tierra con ella fornicaron, y los comerciantes de la tierra con su potente lujo se enriquecieron».

---

se manifiesta en su actuación, pero no se dice a qué se extienda. De su ser brota luz. Es la *gloria* (δόξα) o resplandor de los seres celestiales (Lc 2,9). A mayor gloria, mayor excelencia en el ser. Este ángel iluminó toda la tierra que veía Juan. Estaba en el negro escenario del capítulo precedente, en que había visto en el desierto, a escala de perspectivas cósmicas, a la bestia escarlata y a la mujer que sobre ella cabalgaba.

2 El nuevo mensajero celeste exclama con voz potentísima (ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ) que ha caído arruinada Babilonia. Esta gran ciudad es Roma (cf. 17,9.18). Usase un pasado profético para indicar la absoluta certeza de lo futuro. El anuncio va dirigido a todos los hombres, especialmente a los de buena voluntad. En pocas palabras describe el suceso. La poblada, bella y rica capital del mundo es ahora un desierto. Con paleta y recursos de otros oráculos pinta lo acaecido (Is 13,19-22; 34,11-15; Jer 50,39-40; Sof 2,13-14). Peor si cabe. Lo que era bullicio de vida humana es ahora un montón de ruinas malditas. Según una creencia, que aparece en época bíblica, los demonios habitaban (ἐγένετο κατοικητήριον) los sitios desamparados (Mt 12,43-45; Lc 11,24-26). Los espíritus impuros demoníacos veían reducida su presencia en el mundo a un círculo local más o menos estrecho (Mc 5,1-13). Se le puede llamar muy bien cárcel (φυλακή), en cuanto una parte de su penar consiste en estar como encadenados a un lugar limitado. ¿Qué mortal se atrevería a ir inconsideradamente a estas ruinas? Lo mismo puede decirse por analogía de las aves rapaces y nocturnas, como si les bastara aquel lugar de desechos para su vida. Con estas expresiones quiere subrayarse el abandono total de la Gran Ciudad.

3 En este versículo se da la causa del hundimiento de la Roma antieclesiástica. En un breve período gramatical trimembre se abarca el alcance moral de las faltas. 1.º Ella, la Roma pagana, tenía emborrachadas (πεπτώκασιν) todas las naciones de su imperio con falsas idolatrías y con inmoralidades bestiales. Los cuatro genitivos seguidos del original (ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς) son un hebraísmo. Han de resolverse por adjetivos, de que carece el hebreo (14,8). 2.º Los reyes vasallos, imitando la falsa religión y moral de Roma, hicieron pactos con ella, imponiendo a sus súbditos los cultos paganos (cf. 17,2.4-5). 3.º Se añade una causa más a las anteriores que ya se habían declarado en otras ocasiones. Los traficantes y mercaderes de todo el imperio se enriquecieron, suministrando todo lo necesario para que la ciudad de Roma llevara a límites insospechados el despilfarro del lujo más extrava-

[4] Y oí otra voz procedente del cielo que decía: «Salid, pueblo mío, de dentro de ella para que no coparticipéis en sus pecados y de sus plagas no tengáis que recibir. [5] Porque se conglutinaron sus pecados hasta tocar el cielo, y Dios se ha acordado de sus iniquidades. [6] Dadle de vuestra parte, como también ella dio de la suya, y duplicad el duplo conforme a las obras suyas. En el cáliz en que mezcló, mezcladle

---

gante. La inmoralidad está, además del mismo desorden en sí, en que para aguantar ese lujo caprichoso Roma conculcaba los más sagrados derechos humanos y divinos.

Aviso a los cristianos. 18,4-8

4 Juan oye otra voz, distinta de la del ángel que acababa de hablar. Viene del cielo y va dirigida a los cristianos que viven dentro de Roma, en el momento inmediatamente precedente a la destrucción. Probablemente es la de Cristo, que avisa a los suyos, porque les llama «pueblo mío» (v.4). No se opone a este punto de vista que al final se hable en tercera persona de Dios el Padre. En hebreo, incluso uno mismo puede hablar de sí fácilmente en tercera persona. Se dice a los cristianos que salgan, para que no se hagan cómplices, con el mal ejemplo, de los pecados del mundo pagano o simplemente para que no queden de hecho envueltos en las malas obras del paganismo y reciban con los infieles pecadores los durísimos castigos. Esta mentalidad de la coparticipación de los buenos en el castigo de los malos y, sobre todo, el aviso precedente divino para que los suyos huyan antes del peligro, es eminentemente bíblica y se dio repetidas veces en la historia de la salud. Lot es avisado de parte de Dios para que salga de Sodoma y Gomorra antes del castigo (Gén 19,12ss). Jeremías avisa a los judíos que salgan de Babilonia si no quieren quedar coenvueltos en su castigo (Jer 50,8; 51,6.9.45). Jesucristo aconsejó lo mismo a los cristianos, cuando vieren que Jerusalén iba a ser sitiada (Mt 21,20-24). Los cristianos, ante la presencia de Tito sobre Jerusalén, huyeron a Pella. De modo parecido se aconseja en este pasaje. No siendo pura ficción literaria, llegado el momento de la destrucción de Roma, esa voz celeste debió de correr de alguna manera entre los cristianos residentes en la Gran Ciudad.

5 Se da la razón del inminente castigo. Los pecados de Roma pagana han sido tantos y tan grandes, que, conglutinados o pegados uno tras otro (ἐκολλήθησαν), han alcanzado la altura del cielo (Sal 73,9). Con una metáfora de gusto oriental se encarece la gravedad de las culpas. Acordarse Dios de los crímenes o iniquidades significa que ha llegado el momento, que en su suma sabiduría y providencia determina, de la actuación de su justicia.

6 Habla la voz del cielo y da orden a los ministros de destrucción, quizá a los ángeles o a los reyes contrarios, no a los cristianos. Sus palabras no están movidas de espíritu de venganza, sino de plena justicia y equidad, para exaltación de la obra divina y de los atributos de Dios. Primeramente se manda que se cumpla en Ba-

el doble. [7] En cuantas cosas se glorificó a sí misma y vivió lujosamente, otro tanto dadle de tormento y llanto. Puesto que dice en su corazón: 'Me asiento emperatriz, y no soy viuda, y llanto certísimamente no he de ver'; [8] por eso en un solo día vendrán sus plagas: mortandad y

---

bilonia la ley del talión (Jer 50,29; Sal 137,8). Luego, continuándose progresivamente, se dice que se le dé el doble (τὰ διπλᾶ, διπλοῦν). Con esto se sigue una norma legal en uso en aquel tiempo. El ladrón que había robado tenía que restituir el doble (Ex 22,4.7.9; cf. Jer 16,18; Is 40,2); en caso de excepcional gravedad, el cuádruplo, exigitivamente según justicia (2 Re 12,6) o libremente por compensación excedente (Lc 19,8). Aquí se trata de un castigo justo juzgado según el derecho judío. Con esa fraseología se significa que ha de ser durísimo, conforme a la gravedad de los merecimientos. El símbolo del cáliz o vaso de bebida dado a uno como premio y honra o como castigo es frecuente en la Biblia. Indica lo que corresponde a uno merecidamente. Como Roma embriagó de idolatría e inmoralidad a los pueblos, ahora quedará embriagada del justo castigo de Dios. Pudo haber tenido lugar la misericordia, pero el mismo culpable no ha querido.

7 Se da una somera lista de los pecados que cometió Roma por los cuales cae la justicia sobre ella. 1) Se glorificó a sí misma con todas sus fuerzas y medios ilícitos, cuando tenía que glorificar a Dios. 2) Vivió continuamente en delicias, lujosamente (ἐστρηνίασεν), y para mantener este lujo, como se dirá en las lamentaciones de los de su sentir y obrar, tuvo que cometer las más inhumanas iniquidades (v.11-14). La justicia de la sentencia exige un exacto talión o la ley del tanto cuanto. Se atiende a la cantidad y al modo. A las delicias ilícitas y a la risa de injusticia social corresponderá el tormento y el llanto. 3) Su gran soberbia se refleja en tres afirmaciones que pronuncia dentro de sí misma, en su pensamiento (ἐν τῇ καρδίᾳ), haciéndose ella misma Dios. 1.º La primera es haber conseguido para sí un estado de emperatriz sobre todos los pueblos (κάθημαι βασίλισσα), lo cual le da perfecta seguridad. 2.º La segunda es no ser viuda, es decir, tener tropas y pueblos y naciones aliadas, que como hijos la ayudarán en el momento de peligro, cuando alguna fuerza enemiga quiera atacarla y destruirla. 3.º Todo eso le da una perfecta seguridad, confiando en sí misma, contra Dios, de que nunca verá el llanto de la destrucción o de la derrota.

8 Dios, que da su gracia a los humildes y resiste a los soberbios, castigará la soberbia antidivina de Roma pagana. El castigo será terrible. Se describe con la fraseología convencional en los casos de ciudades rebeldes a Dios, pero aquí con un matiz especial. Ya que ella se creía eterna, despreciando a Dios, todos sus azotes le vendrán en *un solo día* (ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ), es decir, en tiempo brevísimo. Esta nota de la rapidez y prontitud del castigo será el más doloroso lamento final, como cumbre de la desgracia social e internacional, que cerrará las endechas de sus solidarios. Los casti-

llanto y escualidez, y a fuego será abrasada totalmente. Porque poderoso es el Señor, Dios, que la ha juzgado».

[9] Y llorarán y se herirán el pecho por ella los reyes de la tierra, los que con ella fornicaron y vivieron lujosamente, cuando vieren la humareda de su incendio, [10] puestos en pie a lo lejos por el temor de su

---

gos serán: *mortandad* (θάνατος), es decir, peste (véase 2,33; 6,8); *llanto o luto* y *hambre* (λιμός) atroz; y como rúbrica final, la destrucción total por el fuego (ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται) (Jer 50,34; Is 47,8-9). Toda esta clase de castigos suponen una guerra civil o internacional, virulenta y aniquiladora. Colofón de este vivo contraste de la misma suma potencia humana derruida por la suma potencia divina es la frase de trascendencias dogmáticas y filosóficas que explica la historia del mundo y de la Iglesia: *porque potente,* como un robusto guerrero invencible (ἰσχυρός), *es el Señor* Yahvé, *Dios* del cielo y de la tierra, *que ha determinado,* como juez supremo de última apelación, *esta clase de castigo,* para llevarlo cabalmente a efecto.

Lamentaciones de los reyes. 18,9-10

9 Sigue la primera lamentación, formando un todo aparte. Es la de los reyes aliados del Imperio, que habían copiado la irreligiosidad y la inmoralidad de la simbólica Babilonia. Son los de 17,2; 18,3, no los diez de 17,12.16, porque éstos destruyen Roma. Aquí habla Juan. Da una directa profecía de la ruina de la ciudad en sus efectos consumados. Hace del futuro presente. El paralelo externo más directo puede encontrarse en las lamentaciones de los reyes por la ruina de Tiro. Se dice allí que bajan de sus tronos, vestidos de luto, y que se lamentan largamente por la pérdida de la capitalidad de la gran ciudad marina (Ez 26,15-19). Las lamentaciones oficiales y particulares entre los orientales son con grandes muestras exteriores de dolor, llantos, gestos, gritos y alaridos. Cuanto mayores son, mayor juzgan el dolor y la gravedad del mal. Es notable cómo floten en un mar de lamentos tantos vuelos poéticos. Les salen espontáneamente. De ahí que *llorar* (κλαύσουσιν) a grandes gritos y *herirse el pecho* (κόψονται) sea normal y obligado. A la razón que tantas veces se ha dado antes, que los reyes hubieran seguido las prácticas idolátricas de Roma (οἱ μετ᾽αὐτῆς πορνεύσαντες) se añade otra nueva, que se ha dicho poco ha de la misma ciudad y se subsumirá inmediatamente: el gran lujo (στρηνιάσαντες), que llevó a enormes excesos inhumanos. Se considera a Roma en el momento en que el humo de su incendio destructor sube al cielo. Este cuadro patético había sido visto muchas veces en la destrucción de ciudades en oriente. Pero aquí el humo es tan grande, que se vislumbra de todo el Imperio. Es una metáfora hiperbólica, muy del gusto oriental.

10 No deja de ser una ironía que los que tanto se lamentan queden parados, como petrificados (ἑστηκότες), a lo lejos (ἀπὸ μακρόθεν) por el miedo de la convulsión destructora. Quienes habían de ayudarla, la dejan sola en el momento del dolor. No saben decir

tormento, diciendo: «¡Ay, ay, Gran Ciudad, Babilonia, ciudad fuerte! Porque en el lapso de una hora ha llegado tu castigo».

[11] Y los comerciantes de la tierra lloran y se lamentan por ella, porque su cargamento nadie ha de comprar ya más: [12] cargamento de oro, y plata, y piedras preciosas, y perlas, y lino, y púrpura, y seda, y escarlata, y todo género de madera de tuya, y todo género de objetos artísticos de marfil, y todo género de objetos artísticos hechos de madera preciosísima, y de bronce, y de hierro, y de mármol, [13] y ci-

---

más que frases entrecortadas. Los lamentos o ayes (οὐαί, οὐαί) son de ritual. La llaman la ciudad grande, la ciudad fuerte o robusta (ἰσχυρά), donde el artículo hace las veces de partícula vocativa semítica. El nombre de *Babilonia* es simbólico, y vela la realidad a los no iniciados. La única ponderación que aumenta el llanto es que tanta calamidad haya sucedido *en el espacio de una hora* (μίαν ὥραν), es decir, casi repentinamente. Traduciría mejor el trasfondo semita esta expresión: *¡Que en una hora haya quedado un desierto!*

Lamentaciones de los comerciantes. 18,11-17a

11 El duelo público de los comerciantes se narra en dos apartados separados. En el primero, Juan da una lista pormenorizada de los valiosísimos objetos que importaba Roma (v.11-14). Con todo, es más breve que otra parecida que ofrece Ezequiel (Ez 27). La serie de productos que da Juan revelan el lujo malsano de la capital del mundo, una de las causas de su ruina; pero, además, supone en el mismo autor un conocimiento preciso de la vida romana. Pudo adquirirlo por la analogía de la vida en Asia Menor, o bien por el examen de las cargas de productos variados que salían de los puertos de las islas griegas, o bien por ıelatos de otros, y no sería muy aventurado afirmar, por esta y otras descripciones del escritor, que hubiera visto personalmente la gran urbe. El grupo social de esta lamentación son los comerciantes (ἔμποροι). Más que mercaderes, traficantes o vendedores, eran los que tenían enclaves comerciales y la exclusiva o monopolio, al menos práctico, de los productos y los que encauzaban las compras del Imperio, al modo como la bella ciudad comercial griega de la Costa Brava Ampurias (᾽Εμπόριον, *Emporiae)* era un puerto clave del comercio en Iberia. Se lamentan por causa de la caída de la ciudad [1], porque en adelante nadie habrá que pueda comprar sus fabulosos cargamentos (τὸν γόμον αὐτῶν).

12-13 En la lista de productos valiosos hay varios grupos, que son como tipo de diversos sectores comerciales. En esta larga enumeración se pasa por dos veces del genitivo al acusativo, según considere el autor gramaticalmente que no comprarán *el cargamento de* tales cosas o *las mismas cosas* directamente. Esta variabilidad gramatical no afecta apenas al sentido.

[1] El v.11 ofrece una interesante lección variante. El pensamiento fluctúa, en las lamentaciones de los comerciantes, entre el llanto *por sí mismos*, a causa de las pérdidas en sus negocios, o *por ella*, es decir, la ciudad destruida. Al lado de ἐφ᾽ἑαυτούς y αὐτήν, se encuentra αὐτῆς y αὐτοῖς, que, en virtud del itacismo, coincidirían en la pronunciación. Elegimos ἐπ᾽αὐτήν, *sobre ella*.

namomo y amomo, e inciensos y ungüento oloroso, y resina perfumada, y vino y aceite, y flor de harina y trigo, y ganado mayor y ovejas, y todo género de caballos y de carros, y de esclavos y de vidas hu-

Ante todo ya no vendrán más cargamentos de *oro, plata, piedras preciosas,* incluso alabastro, granito y otras parecidas, ni de *perlas* (μαργαριτῶν), en sentido lato, incluyendo también el coral y diversos objetos parecidos. El Imperio romano gastaba anualmente cien millones de sestercios en perlas, traídas de Arabia, la India y China [2]. No venderán cargamentos de telas de *lino* finísimo, de *púrpura* (πορφύρας), que obtenían los fenicios por una laboriosa manipulación secreta de los caracoles marinos *Murex brandaris, Murex trunculus* y *Purpura trunculus* (este último de tinte azul), ni *de seda* de la lejana China, ni *de escarlata.* No podrán colocar ninguna clase de objeto cetrino (ξύλον θύϊνον). La tuya, llamada por los romanos *citrum,* era el árbol del Atlas *Callistris quadrivalvis,* parecido al ciprés, pero más finamente oloroso. Con ella se construían mesas delicadamente incrustadas, tan apreciadas en Roma que valían más de un millón de sestercios, que era el precio de un latifundio que constaba de 122 hectáreas laborables [3], y, como dice Marcial, estas mesas de capricho eran más apreciadas que los regalos de oro macizo [4]. No tendrían salida las obras de arte, como estatuillas u objetos de adorno y tocador, *de marfil, de madera valiosísima,* como sándalo; *de bronce, de acero* ni *de mármol,* de las cuales han dado copiosos ejemplares valiosísimos Pompeya y Herculano (Museo de Nápoles)[4*]. No se vendería ya el *cinamomo* (κιννάμωμον), o sea el *Cinnamomum cassia,* clase superior de casia o canela, que, si era de buena calidad, podía llegar a valer por libra (unos 400 gramos) hasta 300 denarios [5]. El denario era el jornal familiar de un obrero. Tampoco se exportará el *amomo* (ἄμωμον), especia o racimo oloroso de la India, Media, Armenia y el Ponto [6], probablemente el *Amomum subulatum* o, según otros, el *Cisus vitiginea L.,* que llegaba a venderse a sesenta denarios la libra [7]. Ni se embarcarán diversas clases de *inciensos* (θυμιάματα), ni *ungüentos perfumados* (μύρον), ni *resinas olorosas,* como la producida por la *Boswellia carterii* (λίβανον). Quedarán sin compradores grandes cantidades de *vino, aceite, harina finísima* (σεμίδαλιν), *trigo* y toda clase de cereales; lo mismo que *ganado mayor,* como reses vacunas y bestias de carga (κτήνη), y ganado menor, como rebaños de *ovejas* (πρόβατα); ni habrá más cargamentos *de caballos* para las carreras o el ejército, ni *de carros* de toda suerte, ni *de cuerpos,* muy probablemente humanos, es decir, esclavos o luchadores destinados a los juegos circenses o mercan-

[2] Plinio, *HN* 12,41,2. El sestercio era una moneda romana de plata que equivalía a dos ases y medio. Cuatro sestercios formaban el jornal de un obrero, con el que podía mantener a su familia. Equivalían también a un denario.

[3] Plinio, *HN* 13,29,30.

[4] Marcial, *Epigramas* 14,89.

[4*] Para el mármol y derivados en este tiempo cf. L. Robert: Hellenica 11s (1961) 28ss; Revue des Etudes Grecques 74 (1961) 148[214].

[5] Plinio, *HN* 13,2,81.

[6] Plinio, *HN* 16,59,1.

[7] Plinio, *HN* 12,28.

manas. [14] Y tus frutos de tardío verano, ardientemente deseados por ti, se han escapado de ti; y todas las cosas opulentas y las brillantes perecieron en ti, y nunca jamás las encontrarán.

[15] Los comerciantes de estas cosas, los que se enriquecieron a costa de ella, se pararán a lo lejos por el temor de su tormento, llorando y lamentándose, [16] y diciendo: «¡Ay, ay, Gran Ciudad, vestida de lino y púrpura y escarlata, enjoyada con oro y piedras preciosas y perlas! [17] Porque en una sola hora quedó vacía tanta opulencia». Y todo pi-

---

cías de los lupanares, puesto que el griego de los Setenta vierte la palabra esclavos por σώματα (Gén 36,6; Tob 10,10; 2 Mac 8,11) [7*]. Tampoco se venderán ya más *almas de hombres* (ψυχὰς ἀνθρώπων), es decir, almas o vidas humanas, tal vez los esclavos dedicados a las artes liberales, a ser pedagogos, literatos, artistas. Esta larga lista ilustra palpablemente el lujo y los pecados de la gran ciudad (17,4; 18,3.9.16).

14 Este versículo es el colofón de las enumeraciones anteriores. Tiene una fuerte gradación de pensamiento, como en otras partes se ha visto. Los griegos contaban siete estaciones en su calendario anual. La tercera era *la opora* (ἡ ὀπώρα), que correspondía al final del verano, a partir de la canícula. Era la estación de los frutos ubérrimos y sazonados. Todos los productos de las listas anteriores eran para Roma frutos en sazón que *deseaba ella ardientemente*, según la fuerza del semitismo *la recolección frutal del deseo de tu alma* (ἡ ὀπώρα σου τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς), es decir, deseada por ella misma o por sus gustos. Más aún, no sólo no le afluirá más esa torrentera de bienes, sino que *lo pingüe y espléndido* que tiene (τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ λαμπρά), otra aliteración como antes al hablarse de cinamomo y amomo, se habrá perdido para siempre de ella. Las dos palabras evocan cuerpos hercúleos, relucientes de grasa o aceites perfumados y recubiertos de brillantes vestidos. Tal vez se refiera al esplendor externo de los monumentos de la gran ciudad. Su desaparición ha sido momentánea; nunca más volverán a aparecer en ella estas cosas.

15 Después de preparado el fondo de los movimientos comerciales podrá entenderse mejor la elegía de los mercaderes del Imperio. Como los reyes de las naciones vasallas (v.10), quédanse tímidamente lejos, se plañen y lamentan. Se añade una frase incisiva. Se habían enriquecido y, consecuentemente, ya no podrán enriquecerse más.

16-17a La endecha de los comerciantes tiene una parte de elementos comunes con las restantes y otra específica. Lanzan los ayes (οὐαὶ οὐαί, *vae, vae)* de ritual, seguidos de vocativos semitizantes, pero se fijan en aquello en que estaba puesto su corazón: las grandes riquezas de la ciudad. Los vestidos de lino, púrpura y escarlata, el atuendo enjoyado de oro, piedras preciosas y perlas, se refiere tanto a los habitantes de la urbe como a sus monumentos. A la par de los reyes, lo que más ha dolido a los mercaderes del

[7*] En los papiros antiguos σῶμα es «esclavo» y también, más genéricamente, «persona» (amos y siervos), cf. Chrest. I (Wilck.) 198,6 (s.IIIa).

loto «capitan», y todo el que navegaba según su rango, y la tripulación, y todos los que trabajaban del mar, a lo lejos se pararon, [18] y gritaron,

---

mundo conocido ha sido que tamaña opulencia (ὁ τοσοῦτος πλοῦτος) se haya perdido totalmente en una hora (μιᾷ ὥρᾳ), es decir, en un espacio brevísimo de tiempo.

Lamentaciones de la marina mercante. 18,17b-19

17b La bestia que salió del mar (13,1) tenía una flota invencible. La marina mercante, con sus flotillas de cabotaje y sus grandes barcos, ve desde alta mar la humareda de la capital, como aviso marino de la historia, como alimara decisiva de los tiempos, y entona su endecha como los reyes, como los comerciantes. Cortaron el rumbo y pararon los barcos (ἔστησαν). Tampoco prestaron ayuda, ya inútil (ἀπὸ μακρόθεν). Toda la gradación de dignidades de la marina se lamenta por igual. Primero el *timonel* (κυβερνήτης), que equivalía al capitán de nuestros buques, porque él conocía el secreto de las singladuras, los rumbos y las estrellas. Luego, *todo el que navega según su puesto* (πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων). Esta expresión obscura se ha interpretado de diversas maneras. Algunos dicen que se ha de traducir por *los que navegan con cualquier rumbo*, o bien *los que iban a cualquier puesto*. Otros la aplican a la navegación de cabotaje. Nestle la corrige y propone ὁ ἐπὶ πόντον πλέων, *todo el que navega sobre el mar;* pero sería una tautología insulsa, además de estar ausentes las pruebas documentales. Una variante ofrece ἐπὶ τῶν πλοίων ὁ ὅμιλος, *la tropa que está en las naves*. Otra ofrece ὁ ἐπὶ τῶν πλοίων πλέων, *el que navega sobre las naves*. Pero todas ellas apenas dan sentido, pues repiten lo que dicen las otras palabras colindantes, y se ve que han sido buscadas para solventar ese pasaje difícil. La solución mejor parece ser la siguiente. Ezequiel en su segundo oráculo contra Tiro, en cuya forma se inspira este pasaje apocalíptico, señala cuatro clases de jefes marinos, LXX κυβερνῆται, κωπηλάται, ἐπιβάται, πρῳρεῖς, y sus nombres corresponden al sitio de la nave en que están, de los cuales son a modo de intendentes (Ez 27,28-29). Además, τόπος puede referirse a un lugar o sector preciso de la nave [8]. Se indica, pues, con las palabras *todo el que navegaba según su puesto* o rango a las diversas gradaciones de la oficialidad hasta llegar a *la tripulación* (ναῦται). A éstos se añaden todavía *los que trabajan en el mar* (ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται), como pescadores y cargadores [9].

18-19 La exclamación que se les ocurre, para ensalzar la grandeza de la capital que ya no existe, es decir que no había otra ciudad en todo el mundo que pudiera comparársele. Además, echan polvo sobre sus cabezas, no precisamente tierra. Echar ceniza en el aire y sobre la cabeza era señal de gran duelo entre los semitas

[8] A. D. Knox, *Apocalypse XVIII 15,17*: JThSt 16 (1914) 77-78.
[9] C. Lindhagen, Ἐργάζεσθαι. *Die Wurzel ΣΑΠ im Neuen und Alten Testament. Zwe Beiträge zur Lexikographie der griechischen Bibel* (Uppsala 1950) 69.

contemplando la humareda de su incendio, diciendo: «¿Cuál parecida a la Gran Ciudad?» [19] Y echaron polvo sobre sus cabezas y gritaban, llorando y lamentándose, diciendo: «¡Ay, ay, Gran Ciudad, en quien se enriquecieron cuantos tenían las naves en el mar, de su valiosa abundancia! Porque en una sola hora quedó vacía». [20] Alégrate sobre ella, ¡oh cielo!, y los santos, y los apóstoles, y los profetas. Porque ejecutó justamente Dios vuestro derecho contra ella.

[21] Y cierto ángel atlético levantó una piedra, grande como muela de «molino», y arrojóla al mar, diciendo: «Con este ímpetu será arrojada

---

(Job 2,12). Es una frase convencional, cuyo prototipo redaccional inmediato ha de buscarse en otro caso parecido de Ezequiel (Ez 27, 30). Con ella se significan grandes muestras de dolor, que corresponde a la gravedad del momento. Como los reyes (v.10) y como los comerciantes (v.16), claman y se lamentan los marineros, echan los ayes rituales y los vocativos de rigor. La razón principal del duelo está aquí en consonancia con el oficio. Todos los que tenían las naves en el mar, en oposición quizá a los comerciantes fluviales, se habían enriquecido de la abundancia de cosas preciosas (ἐκ τῆς τιμιότητος) que exigía Roma pagana, con lo cual se manifiesta la culpa de una y el descalabro y la cooperación quizá de otros, que ahora ya no podrán negociar. Les hiere, como en los casos anteriores, que la ruina haya sucedido en brevísimo tiempo (μιᾷ ὥρᾳ).

Alegría celeste. 18,20

20 Hay un contraste fuerte entre las precedentes lúgubres lamentaciones y el grito de una voz que se dirige a los miembros de la Iglesia que están en el cielo. Probablemente es la voz del mismo Juan. Con un exabrupto muy típico del gusto hebreo (Dt 32, 43; Is 44,23; Ap 12,12) invita al cielo a alegrarse, y especifica: «Vosotros, *¡oh santos, oh apóstoles, oh profetas!*» Son los mártires cristianos que sacrificó el Imperio romano. Hay tres categorías, una más que en otros pasajes afines (16,6). Son los *santos* o simples fieles cristianos, los *apóstoles* en sentido estricto, muy probablemente, y los *profetas* o predicadores y propagadores de la verdad revelada. Se tiene, pues, de hecho el primer testimonio de la muerte de Pedro y Pablo en Roma. El motivo de esta alegría es la justicia restablecida. Dios ha hecho triunfar en la tierra la verdad, por la cual los mártires dieron su sangre, castigando a sus adversarios. La respuesta a esta invitación al gozo celeste sonará al instante (19,1-10) en el aleluya triunfal que rubricará gloriosamente la ruina de la Roma pagana.

Doble profecía del hundimiento perpetuo de Babilonia. 18,21-24

21 Como conclusión definitiva a esta amplia perícopa del hundimiento de Roma sigue una doble profecía: la primera es una acción simbólica; la segunda, un oráculo. Jeremías puso por escrito su predicción de la ruina de Babilonia, mandó a Seriyá a la gran

Babilonia, la Gran Ciudad, y no aparecerá nunca jamás. [22] Y sonido de citaristas, y cantores, y flautistas, y trompeteros, no se oirá en ti nunca jamás. Y ningún artesano de arte alguna se hallará en ti nunca jamás. Y ruido de muela «de molino» no se oirá en ti nunca jamás. [23] Y luz de lámpara no brillará en ti nunca jamás. Y voz de esposo y esposa no se oirá en ti nunca jamás. Porque tus comerciantes eran los magnates de la tierra, porque con tus fármacos desvariaron todas las naciones. [24] Y en ella sangre abundante de profetas y santos se encontró y de todos los degollados sobre la tierra».

---

ciudad mesopotámica para que la leyera y le atara luego una piedra y la sumergiera en el Eufrates, diciendo: ¡Así se hundirá Babilonia y no se levantará de la desgracia que Yahvé ha de acarrear sobre ella! (Jer 51,60-64). Aquí sucede una escena semejante, que supera en vigor a la de Jeremías. Sin embargo, el sentido es el mismo. Un ángel atlético (ἰσχυρός; cf. 5,2; 10,1) levanta una piedra, grande como la parte resbaladiza de una muela de molino que movía apenas un animal de tiro, y la arroja al mar. No deja huella ni se sabrá nunca dónde está. Las palabras dan el sentido. Con parecido ímpetu (ὁρμήματι) será arrojada a la nada Roma imperial y no será hallada nunca más en su idolatría, inmoralidad, lujo soberbio y espíritu persecutorio.

22-23a Después de su acción simbólica, el ángel profiere un oráculo que precisa su mensaje. Siguiendo la técnica de los viejos profetas, se describe la desolación de un lugar populoso pasando revista a las cosas de la vida ciudadana que deberían hallarse y han desaparecido. Con eso es más patética la soledad y más impresionante el silencio de sepulcro. El ritmo monótono de las frases y las repeticiones incisivas hieren más la atención del oyente. Festejos musicales con ocasión de las recurrencias ciudadanas y familiares no se oirán más: ni sonido (φωνή) de madera, ni de coros (μουσικῶν), ni de metal (Ez 26,13; Is 24,8). La alegre sinfonía del trabajo enmudecerá para siempre, y el chirriar (φωνή) de las muelas molanderas no se oirá más (Jer 25,10). Las luces nocturnas (φῶς λύχνου) que iluminaban el bullicio ciudadano se apagarán para siempre. Los epitalamios y los cantos de júbilo del esposo y de la esposa (φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης) no se oirán más (Jer 7,34; 16,9). Con pocos ejemplos escogidos se quiere abarcar toda la vida de una gran urbe.

23b-24 El ángel da las causas morales supremas de esa desolación. Son tres: 1.ª Corrupción de la tierra por los comerciantes de la gran ciudad, que se volvieron príncipes (μεγιστᾶνες) por su poder e influencia (Is 23,8). 2.ª Corrupción de las naciones por los sortilegios y hechicerías de Roma (Na 3,4). Las brujerías (ἐν τῇ φαρμακείᾳ) son unos venenos que se dan en la copa que hace errar (ἐπλανήθησαν), moral y religiosamente, a las naciones. 3.ª Finalmente, el crimen supremo es haber vertido mucha sangre (αἵματα, plural intensivo) de profetas o predicadores del Evangelio y de cristianos, de suerte que fue hallada jurídica y materialmente en la misma Roma, perseguidora de la Iglesia, y de haber hecho que muchos

cristianos fueran degollados (ἐσφαγμένων) en todo el imperio por la mera razón de pertenecer a la Iglesia de Cristo (Mt 23,35).

En la justicia consumada de la Roma pagana brilla la acción providente y divina y se abre paso al triunfo definitivo de la Iglesia.

CAPITULO 19

Este capítulo está dividido de un modo empírico y casi casual. Al hacerse la división no se tuvo en cuenta, como sucede otras veces a lo largo de la Biblia entera, la unidad intrínseca de los pasajes. De ahí que haya dos partes totalmente distintas. La primera, que abarca del v.1 al 10, es la conclusión de la gran sección precedente que empieza en el c.17, cuando el ángel-guía muestra a Juan el gran castigo de la mujer que simboliza a Roma. La segunda parte, mucho más corta (v.11-21), corresponde a la sección subsiguiente, que se refiere a la victoria sobre la bestia y el seudoprofeta, o sea la segunda bestia (13,11). Seguirá, mucho más brevemente narrada, la victoria sobre el dragón (20,1-3), con lo que se deja el camino expedito para el pacífico triunfo esencial de la Iglesia en la historia del mundo.

La primera sección de este capítulo tiene las características del todo del cual forma parte. Vimos que era una profecía, con fuerte lenguaje viejotestamentario, sobre la ruina de Roma y sus jubilosas consecuencias entre los cristianos. La segunda parte, la derrota de las bestias, es también una profecía. Se realizará relativamente pronto a partir del tiempo en que escribe Juan, pero no se dice cuándo. Más aún, conforme al gusto y estilo de los libros apocalípticos, la plástica visional muestra al ejército capitaneado por Cristo, que vence fácilmente a los enemigos. Tratándose de imaginería convencional, no es posible buscar en cada pormenor una realidad idéntica que le corresponda. El fuerte simbolismo conduce ciertamente a una realidad de victoria, pero es imposible precisar la forma y el tiempo.

En la primera parte de este capítulo, en que un impetuoso eco de corales celestes desatados rubrica el triunfo de Dios, para bien de su Iglesia en la caída de Roma, pueden distinguirse partes estructuradas. Tras una invitación (18,20), responden dos cantos, en los que intervienen todos los seres celestes; el primero es de acción de gracias por lo pasado (v.1-4), y el segundo un anticipo de la gran sección de las bodas solemnes del Cordero con la Iglesia, cortejo triunfal de la humanidad cristiana (v.5-8). Esas anticipaciones son frecuentes en el Apocalipsis. El aire litúrgico es más acusado aquí que en otras partes, y podrían distinguirse fácilmente como dos acciones distintas. El estilo narrativo, como siempre, está lleno de reminiscencias bíblicas. Al final de esta parte, el ángel-guía se despide de Juan (v.9-10) una vez cumplida su misión.

La segunda parte, que suele llamarse batalla del Mesías, consta de dos subdivisiones marcadamente distintas. La primera contiene el retrato o definición del capitán general de los buenos, que es

19 [1] Después de estas cosas, oí como un gran clamor de multitud numerosa en el cielo, que decía: «¡Aleluya! "Alabad a Yahvé". La

---

Jesús, al mando de sus ejércitos (v.11-16), y es notable por sus riquísimos elementos cristológicos. La segunda describe la acción victoriosa del Mesías, como casi siempre, por preanuncios angélicos y por los efectos (v.17-21). Para apreciar justamente este pasaje hay que tener presente la técnica de las batallas en el siglo I de nuestra era. Rasgos descriptivos de tintas fuertes sugieren un mundo pictórico de realidades cromáticas que son base para el mensaje del simbolismo joanneo.

El hundimiento de Roma, la captura de las dos bestias y del dragón forman el punto culminante del Apocalipsis.

Júbilo celeste. 19,1-10

De las dos acciones litúrgicas, la primera mira hacia atrás, al juicio de Dios (v.1-3); la segunda, hacia adelante, a las próximas nupcias del Cordero (v.6-8).

Primer himno

1 Juan esta vez no nos dice que vea nada. Simplemente oye, como en tantas otras ocasiones. Quizás habla sólo de lo que oyó, por suponer conocido el escenario celeste y por atender a lo más importante. Oye *como un clamor* (ὡς φωνήν), porque lo que perciben las experiencias místicas no puede igualarse a las realidades terrenas. Es de una gran muchedumbre (ὄχλου πολλοῦ) que está en el cielo. Probablemente son grupos angélicos, pero ciertamente las palabras que se dicen en seguida caen bien y logran pleno sentido en boca de la Iglesia martirial triunfante. El himno, que se condensa forzosamente, empieza y acaba con *aleluya* (Ἀλληλούϊα). Es el único sitio en el NT en que aparece esta exclamación litúrgica. «Aleluya» es una palabra hebrea formada de dos elementos: *hal^{e}lû Yaẖ*, que significa: «Alabad a Yahvé». En el AT se encuentra en los salmos aleluyales repetidas veces (105,45; 106,1.48; 111,1; 112,1; 113,1.9; 115,18; 116,19; 117,2; 135,1.21; 146,1; 147,1; 148,1; 149,1; 150,1) y también en el libro de Tobías (Tob 13,22). Llegó a ser expresión de alegría y triunfo, con sentido casi de exclamación, con la que se atribuye a la fuente de origen, que es Dios, todo éxito y toda victoria. Pronto entró en el uso litúrgico de la Iglesia. Por eso Juan no la traduce; supone que todos los cristianos entenderán su sentido. Aquí, en concreto, es un grito de alegría entonado con mil modulaciones por la muchedumbre celeste por razón del triunfo, ahora decisivo, de la causa de Dios en la tierra.

1b-2 El contenido del himno es una repetición laudatoria de lo hecho por Dios en justo castigo de la Babilonia simbólica perseguidora de la obra divina en el mundo. Se sigue una línea retrógrada y una concatenación regresiva. La *salvación* concreta que se ha

salvación y la gloria y la potencia «han venido» de nuestro Dios; [2] **porque consecuentes y justos son sus castigos; porque juzgó a la gran meretriz que había corrompido la tierra con su meretricio, y exigió justamente la sangre de sus siervos de la mano de ella».** [3] **Y segunda vez tuvieron dicho: «¡Aleluya!» Y su humo ha de subir por los siglos de los siglos.** [4] **Y se postraron los veinticuatro ancianos y los cuatro vivientes, y**

---

producido en bien de la Iglesia, que no es más que un caso reducido de la gran salvación de la humanidad, se debe a la misericordia de Dios. En estos hechos de salvación ha aparecido *la gloria* divina radiante del triunfo, que es la actuación de la esencia divina, preclaramente manifestada en la gesta concreta de la destrucción de la Roma pagana. Pero ese triunfo brillante de Dios se debe, en último término, como a raíz y causa suficiente a *la potencia* (ἡ δύναμις) intrínseca de la esencia divina. Estos tres epítetos, tan sabiamente concatenados, se aplican *a Dios,* del cual vienen los efectos. Es el Dios *de los cristianos* (ἡμῶν). Se alaba en seguida la verdad y justicia del juicio divino (= 16,7). *La verdad,* en sentido semítico, implica continuidad y fidelidad. Dios es siempre el mismo. Aunque esperó, al fin juzgó a la gran pecadora empedernida consecuentemente con los inmutables principios de moralidad y bondad que han de regir la conducta del ser libre. Además, el castigo, aunque pareció durísimo, fue merecido, se movió dentro del círculo perfecto de *la justicia. Los juicios* (αἱ κρίσεις) se toman a menudo en la Biblia en sentido peyorativo, y son sinónimos de castigos determinados en juicio justo por el juez competente. Se especifica más todavía en el canto de alegría y alabanza. Esas ideas generales, que se han abstraído de hechos concretos y se han aplicado a Dios, se presentan encarnadas en el caso concreto. *La gran meretriz* es la mujer que cabalgaba sobre la bestia de siete cabezas, es Roma, y la bestia el poder imperial. Por *la corrupción inmoralizante* se designa principalmente la idolatría y las blasfemias, de doctrina y de acción (14,8; 17,2; 18,3). *Los servidores de Dios* son los cristianos. Aquí se mencionan los que murieron por su fe en las persecuciones imperiales. *Exigir la sangre de la mano de uno:* es una locución de corte puro semítico (4 Re 9,7). Dios, con la aniquilación de Babel-Roma, salió en defensa del derecho de sus siervos. Se restituye el orden violado y se da un nuevo triunfo a la Iglesia.

3 En el oleaje de coros, antifonarios y solistas oye Juan por segunda vez el aleluya. Quizá fue prolongado y repetido (εἴρηκαν). Los que cantaban añaden como rúbrica una frase tomada a la letra de Isaías, de su vaticinio contra Edom (Is 34,10), y repetida en el mismo Apocalipsis (14,11). La humareda de la simbólica Babilonia subirá al cielo por siempre jamás. Es decir, la señal de su completa aniquilación será eterna; la ciudad material y política antirreligiosa no volverá a construirse más. Se indica con esto la magnitud y la duración del castigo.

4 Los veinticuatro ancianos que están delante del trono de Dios, cuyo oficio es alabarle periódicamente, y los cuatro vivientes, más perfectos y elevados en el orden de los seres inteligentes, cuyo

adoraron a Dios, que estaba sentado sobre el trono, diciendo: «¡Amén! ¡Aleluya!» [5] Y una voz salió del trono, diciendo: «¡Alabad a vuestro Dios todos sus siervos y los que le servís temerosos, tanto los socialmente pequeños como los grandes». [6] Y oí un como clamor de multi-

---

oficio inmediato es guardar el trono de la divinidad (cf. 4,4-11) recogen la alabanza de los coros celestes, la hacen suya y se suman a los entrecortados gritos de aleluya. Tanto los ancianos como los cuatro vivientes se postraron en el pavimento celeste (ἔπεσαν) y adoraron a Dios (5,8.14). Siendo una postración extraordinaria, se manifiesta que el momento es trascendente. En la historia del mundo se acaban de asentar las bases del triunfo eterno de la Iglesia como forma social y como entidad supranacional. Si Dios ha actuado así en momentos supremamente críticos, actuará siempre del mismo modo. La ciudad del mal acaba en la muerte; la ciudad del bien está confirmada en la vida. El *amén*, palabra hebrea intraducida, ratifica lo que se ha dicho anteriormente. El que lo pronuncia viene a decir con ella: «Así es. Acepto lo dicho, y de mi parte lo repito punto por punto» (cf. 1,6). La presencia de esta partícula de uso hondamente litúrgico confirma el color sagrado de toda esta perícopa.

Segundo himno

5 Empieza una segunda acción litúrgica. Se trata de un nuevo objeto. Como casi siempre, el lenguaje se pide prestado al VT y se da a sus frases un contenido circunstancial y esencial nuevo. Se descubren en toda esta pequeña sección muchas reminiscencias de los Salmos (Sal 113,1; 115,13; 93,1; 97,1; 118,24). Se oye una voz que procede del trono: *Alabad a vuestro Dios todos sus siervos, | los que le servís temerosamente, tanto los socialmente pequeños como los grandes*. Son unas palabras con acusado paralelismo semítico de identidad. El lenguaje de Dios en la Biblia está casi siempre en paralelismo, que es el modo de decir hebreo más digno, elevado y expresivo. Estas palabras están sacadas del Sal 135,1.20. Algunos comentaristas afirman que la voz es de uno de los vivientes cercanos al trono. Pero en el Apocalipsis suele decirse claramente cuándo habla uno cercano al trono. De lo contrario, ha de entenderse que es el mismo Dios quien habla. No puede ofrecer dificultad que diga aquí que le alaben a Sí mismo. Alabar a Dios es el fin de toda criatura. El que inspiró las palabras del Salmo repite la misma norma de rectitud religiosa. La frase hecha da gran solemnidad al momento, donde el antifonario del invitatorio es el mismo Dios. *Temer a Dios* (οἱ φοβούμενοι) es un verbo bíblico con el que se indica la obediencia estricta a los mandamientos de Dios, que puede castigar severamente su incumplimiento; pero no se excluye el amor.

6-8 Las criaturas responden cumplidamente a la invitación. Un canto pleno y corales más potentes que los anteriores llenan el ámbito celeste. Juan los compara al vaivén rítmico del estruendo

tud numerosa, y como estruendo de aguas abundantes, y como fragor de truenos potentes, que decían: «¡Aleluya! Porque ha comenzado a reinar el Señor, el Dios nuestro, el Dominador de todo. [7] Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado. [8] Y le ha sido dado

---

marino, cuando las olas de Patmos conmovían la costa, y al retumbar de potentísimos truenos cuando su fragor rueda en mil matices de intensidad y contrapunto por un cielo encapotado y tempestuoso (ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν, véase 14,2). La comparación quiere recalcar solamente la intensidad y potencia cósmica del canto aleluyal.

El himno que sigue tiene un tema único preciso: el triunfo definitivo de la Iglesia en el mundo contra las fortísimas potencias adversarias. Se desarrolla en dos aspectos, uno negativo y otro positivo. El negativo es el hundimiento de la capitalidad del reino mundano, y el positivo, la exaltación potencial de la Iglesia. Como en una sinfonía clásica, se recogen temas conceptuales apuntados o tratados en otras partes del mismo libro y se introducen otros nuevos que serán pronto espléndida realidad visional. Todo ello con palabras y sentimientos sacados del fondo oceánico del VT.

Los coros celestes *alaban a Yahvé* con el aleluya triunfal. Proclaman que el Señor *(Yahvé)*, Dios de ellos *('elohîm)*, Dominador de todo *(ṣᵉba'ôt*, Παντοκράτωρ), como frecuentemente se llama a Dios, el Padre, en el Apocalipsis (cf. 16,7; 1,8), ha empezado a reinar de un modo más solemne y amplio en el mundo por su Iglesia. Ahora que van siendo destruidos radicalmente sus irreconciliables enemigos, de modo ya definitivo. El verbo *reinó* (ἐβασίλευσεν) corresponde al *malak Yahweh*, e indica que Dios ha podido ser entronizado en el mundo y ha comenzado a reinar (cf. 11,17).

El efecto de esta acción divina es de alegría, júbilo y acción de gracias en la Iglesia triunfante y militante y en todos los seres celestes. Dar gloria a Dios es reconocer las intervenciones divinas, ordinarias y extraordinarias, y discriminar el origen de donde provienen, que son los atributos divinos, especialmente la bondad y el amor, y ensalzar las maravillas de Dios.

Se inicia un tema nuevo. Ahora serán posibles las bodas del Cordero, Cristo Jesús, con su Iglesia (ὁ γάμος τοῦ 'Αρνίου). Se habla en la mentalidad semítica. No se trata del matrimonio en sí, aunque en sentido simbólico, sino de la solemnidad externa. Cristo ya estaba desposado místicamente con su Iglesia, que rescató con su sangre, y vivirá con ella indisolublemente para siempre y la amará eternamente. Ha llegado el tiempo en que el Mesías celebre el esplendor de las nupcias en el mundo. Con frecuencia se llama a Dios en el VT *esposo de Israel* (Os 2,16.19.21; Is 54,6; Jer 2,2; 3,1-4; 50,1; 60,10; Ez 16,7-8; Sal 45; Cant). Según el NT, Cristo es *esposo de la Iglesia*, el eterno Israel de Dios (2 Cor 11,2; Ef 5,25.32; Mc 2, 19-20; Jn 3,29). Esa unión profunda e indisoluble de Cristo con su Iglesia nace de haberla comprado con su sangre (5,6.9; 7,14; 14,3-4) y de su libre voluntad graciosa. La Iglesia es propiamente un reino

que vista lino puro resplandeciente». (El lino son las obras justas de los santos.)[9] Y díceme «el ángel»: «Escribe: ¡Bienaventurados los invitados al banquete de las bodas del Cordero!» Y díceme: «Estas son las

---

religioso, moral, social y místico. Según otra metáfora, es la unión de Dios con su pueblo por medio de su Hijo.

En consecuencia con la metáfora podrían haberse dicho muchas gracias de la esposa y haberse descrito más profundamente su preparación y embellecimiento para la gran ceremonia. Sólo se ha escogido un rasgo. *La mujer* del Cordero Jesús (ἡ γυνὴ αὐτοῦ), que, según el substrato arameo, ha de traducirse aquí por *esposa* (Mt 1,20), se acicaló a sí misma para la gran fiesta. Se le concedió vestir de *lino finísimo, puro,* no tanto blanco cuanto auténtico; *resplandeciente,* no tanto por el corte y confección cuanto por la candidez y candor del conjunto (βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν). El blanco suele ser el color de lo divino, de lo santo y de lo triunfal. Contrasta grandemente el atuendo y el color de la esposa, con los vestidos y el adorno de la gran meretriz, la Roma pagana vencida (17,4; 18,16). Aunque la frase *le fue concedido* (ἐδόθη αὐτῇ) es frecuentísima en el Apocalipsis y con ella ordinariamente no quiere expresarse más que un hecho, sin investigar sus causas inmediatas, que en cada caso serán distintas, puesto que, en la mentalidad oriental, todo lo que se desconoce se atribuye a Dios, sea en sentido permisivo, sea en sentido positivamente volitivo, con todo no sería ajeno a este texto ver que, en último término, el gran vestido de bodas se lo ha regalado a la esposa Dios. Una breve indicación nos da la pista en esa exuberancia de metáforas. Dice Juan por su cuenta: *el lino* finísimo, blanco, resplandeciente, *son las obras justas* o las buenas obras (δικαιώματα) *de los santos,* es decir, de los cristianos. La partícula griega γάρ, *porque,* da razón de lo que precede, e indica automáticamente en el Apocalipsis que empieza una glosa aclarativa puesta de mano del mismo autor sagrado, en una breve sentencia orientadora. La gracia de Dios y el bien obrar del hombre forman ambas un todo en el camino de salvación, pero la gracia de Dios es la primera y principal (Flp 2,12-13; Ef 2,10).

9 La gran cantata que preludia la solemnidad de las nupcias entre el Cordero Cristo y la esposa Iglesia, provoca en el ángel-guía de Juan un macarismo, conforme a una reacción psicológica íntimamente enraizada en el alma judía. Le manda *que escriba,* para que llegue a conocimiento de la comunidad cristiana (cf. 14,13). El macarismo es una breve sentencia que resume todo el pensamiento. El que tome parte en el banquete nupcial habrá sido convidado por Cristo (κεκλημένοι). El convidado por Cristo es de la causa de Cristo y, por lo mismo, opuesto a las fuerzas enemigas de Cristo y de su Iglesia. Con él se declara la gran felicidad de los que se salven y se impulsa a los cristianos a obrar bien (Mt 26,29; Lc 14,15; 22,30). La Iglesia y los cristianos son dos realidades inadecuadamente distintas. Aquí la Iglesia esposa se considera como entidad social, constitucionalmente jerárquica con su ser y estar

palabras verdaderas de Dios, "que había de comunicarte"».[10] Y caí delante de sus pies para adorarle. Y díceme: «¡Cuidado! ¡No! Consiervo

---

en el mundo y su consumación en la gloria, y esa su esencia, que se basa en las personas que la integran, se personifica en cierta manera y se contradistingue de sus mismos miembros, cuya felicidad individual se subraya preferentemente al considerarlos como convidados. El ser miembros de la Iglesia, el bien obrar religioso y moral y, consecuentemente, el ser invitados suponen la libre actuación de los individuos en el camino de salvación que Dios ha dispuesto para la humanidad.

Se ha llegado al final gloriosísimo de la gran visión. Se ha asegurado el triunfo de la Iglesia ante la fuerza imperial, que, cuando vivía Juan, parecía iba a destruir totalmente la obra de Dios en el mundo. El mensaje es altamente consolatorio para los cristianos. El ángel ha cumplido su misión. Vino a revelar esta verdad fundamental del triunfo definitivo de la Iglesia, y ahora ha de volverse al sitio de donde vino. Rubrica su mensaje con esta expresión: *Las palabras y cosas* (οἱ λόγοι)—según la fuerza ambivalente de la voz *dabar* hebrea—, que has visto y oído en estas visiones proféticas *auténticas y verdaderas* (ἀληθινοί), no ficciones y fantasmagorías, *proceden de Dios;* por tanto, tendrán infalible cumplimiento.

10 Fue tal la impresión que recibió Juan ante esta compleja revelación, que es el núcleo decisivo de todo el Apocalipsis, que *se postró en tierra* (ἔπεσα), según el uso corriente oriental, *para adorar al ángel,* no porque creyera que fuera Dios, sino porque representaba a Dios, cuyo legado era. Mas el ángel le dijo inmediatamente: *¡Cuidado! ¡No lo hagas!* (Ὅρα μή), queriendo evitar el más remoto asomo de idolatría personal. Con su postura quedaba además tajantemente clara la doctrina que afirma que no hay que dar culto a los ángeles, en cuanto se les crea superiores a Cristo (Col 2,18; Heb 1,14). El ángel-guía era un ministro enviado de Cristo (1,1); por tanto, inferior a Cristo. Y da la razón sin ambages: *Soy siervo como tú de Dios* (σύνδουλός σου) y siervo como *tus hermanos, los que tienen el testimonio de Jesús.* Jesús es el gran testigo fiel, porque transmitió a los hombres la revelación verdadera de Dios sin quitar ni añadir nada de su parte con justa fidelidad, y este oficio lo cumplió aun a costa de su vida. Murió por la verdad. *El testimonio de Jesús* (ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ) es tanto el conjunto de verdades reveladas que comunicó Jesús de parte de Dios, el Padre, a los hombres, como su mismo ejemplo personal de legado de la verdad divina. Los que han comunicado a los hombres la palabra de Dios, sea porque explicaran el mensaje de Jesús incorrupto, sea porque hubieran recibido luces de revelación especiales, como los profetas viejotestamentarios y los mismos apóstoles, aun después de la muerte de Jesús, son verdaderos legados divinos y han sido llenos para una misión determinada del espíritu de profecía, que viene de Dios. Son, pues, *siervos* de Dios de modo especial (1,1; 10,7; 11,18; 22,3) y *profetas,* en cuanto dicen cosas de Dios en nombre de Dios

tuyo soy y de tus hermanos, los que tienen el testimonio de Jesús. ¡A Dios adora!» (Porque el testimonio de Jesús es el espíritu profético.)

(Jn 14,26; 16,13-14). Pues bien, el ángel dice que, al desempeñar el oficio de legado de Dios para comunicar a Juan la revelación de lo que había de suceder a la Iglesia en tiempo próximo, estaba colocado por el mismo hecho en el rango de Juan, que comunicaba también la revelación que le concedía Jesucristo a las distintas iglesias, y en igual categoría que los otros profetas que habían comunicado a los hombres las revelaciones de Dios. Tanto el ángel como Juan, como los demás profetas, son siervos de Dios, legados de lo divino y mediadores, por voluntad de Dios, el Padre, y de Jesucristo, de la revelación concreta que en cada caso se les ha mandado que participaran a la tierra. Son, pues, criaturas dependientes de Dios y colegas en un mismo oficio. Así dice el ángel a Juan: *A Dios has de adorar*, de quien viene que haya podido ahora comunicarte esta revelación.

Juan aclara este sentido con una glosa que pone de su propia mano en la marcha de la narración. La partícula γάρ, *porque*, da razón explicativa de lo inmediatamente precedente. Tener espíritu profético para comunicar la revelación y ser legado de Jesús son una misma cosa.

Victoria del Mesías. 19,11-21

En esta breve sección, de narraciones fragmentarias y desarticuladas, se cuenta la lucha decisiva entre Cristo y sus ejércitos, de una parte, y la bestia y los suyos, de otra. La disposición externa es la siguiente. Se describe primero a Cristo y a los suyos (11-16). Un ángel preanuncia luego al mundo entero la gran derrota de los enemigos (17-18). Viene después la lucha con la bestia y el seudoprofeta, su captura y su encierro en el lago de fuego (19-20). Finalmente, se insinúa la derrota absoluta de los ejércitos contrarios (v.21).

Para entender en su justo sentido la batalla decisiva del Apocalipsis hay que tener en cuenta las constantes viejotestamentarias y la mentalidad de la misma literatura apocalíptica. Es propio de los profetas, cuando anuncian la conquista de la tierra de Palestina por parte del pueblo de Dios contra los gentiles, que hablen de la intervención especial de Yahvé en una gran batalla, en la que vencerá y aniquilará totalmente a los adversarios (Jl 4,1-3.11-16; Zac 12; 14,3ss; Ez 38-39). Los judíos del tiempo de Jesucristo atribuían esta victoria liberadora al Mesías. Un ejército incontable viene de las cuatro partes del mundo contra el Ungido y los suyos, mas es aniquilado por fuego que el Mesías echa de su boca o hace brotar en virtud del imperio de su boca [1]. El Mesías desbarata y destruye a los paganos con la palabra de su boca [2]. Uno de los manuscritos

[1] 4 Esd 13.

[2] *Salmos de Salomón* 17,22s. En otros libros apocalípticos tampoco hay lucha; los enemigos son vencidos y destruidos sin esfuerzo, como en 4 Esd 12,33; 13,6-11.36s; *Baruc siriaco* 36,2-11; 40,1-2.

[11] Y vi el cielo abierto. Y he aquí un caballo blanco; y el que cabalgaba sobre él se llamaba «Fiel» y «Veraz», y según justicia juzga y hace guerra. [12] Sus ojos, como llama de fuego; y sobre su cabeza muchas diademas, y tenía un nombre escrito, el cual nadie compren-

---

de Qumrân, *La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas,* no hace más que dar instrucciones al ejército fiel para la gran batalla decisiva de los tiempos mesiánicos. Es, pues, característico de los libros apocalípticos hablar de la gran victoria fácil del Mesías contra sus adversarios. En el fondo se trasluce perspicuamente el pensamiento judío de un mesianismo temporal. Juan no lo admite, pero puede expresarse con medias palabras al referirse a esa lucha decisiva que ha contemplado en visiones proféticas. Pero aunque, como casi siempre, pida prestadas las imágenes y el lenguaje, pone tras las metáforas otras realidades. La realidad profetizada es la victoria definitiva de Cristo y de los suyos en un tiempo, para el autor futuro próximo, contra el Imperio romano. Las armas invencibles y de hecho incruentas son las virtudes morales que Cristo enseña a los suyos, y que sus ejércitos imitan [2*].

11 Estamos ante un escenario nuevo. Juan ve otra vez el cielo abierto (Ez 1,1). De repente e inesperadamente (ἰδού) trota un caballo blanco, símbolo de victoria. Al jinete se le darán en seguida varios nombres distintos. Ninguno agota toda su esencia. Son un esfuerzo para definirlo. Es el *Fiel* y el *Veraz* (Πιστὸς καὶ Ἀληθινός). Son dos nombres de Cristo (1,5; 3,7.14). *Fiel* en la verdad de la misión que se le ha confiado de hacer posible a los hombres la salvación; *Veraz* en el sentido semítico de constancia y consecuencia en el pleno cumplimiento de su oficio. La Iglesia no ha de temer. De ahí que florezcan de estas dos cualidades dos realidades: *juzga,* premiando y castigando, y *combate* contra los enemigos según justicia (Sal 72,2; 96,13; Is 11,3-4; Act 17,31; 1 Cor 15,25-26) [3]. Son títulos mesiánicos.

12 *Sus ojos, como llama de fuego* (1,14; 2,8; Dn 10,6), porque su mirada atraviesa los secretos del alma y quizás también porque consume sin esfuerzo a sus enemigos. *En torno a su cabeza* (ἐπὶ τὴν κεφαλήν) lleva *muchas diademas* (διαδήματα πολλά). Hay que distinguir cuidadosamente las coronas, de tan frecuente uso civil, militar e imperial en Grecia y en Roma, de las diademas. La corona, confeccionada con flores o de metal, se hundía suavemente en la cabellera alrededor de la cabeza. La diadema era una ancha cinta finamente bordada que pasaba por la frente y se anudaba detrás. A veces pendían por la espalda sus amplios extremos. Los asirios las llevaban en las acciones bélicas, y probablemente eran distintivo de alta graduación [4]. A veces el rey oriental traía atada una diadema sobre el gorro o tiara, de suerte que su prolongación por de-

[2*] P. Grelot, *L'exégèse messianique d'Is 63,1-6:* RB 70 (1963) 371-380; M. Rissi, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannes Offenbarung 19,11 bis 22,15* (Basilea 1966) 110; Id., *Die Erscheinung Christi nach Offenbarung 19,11-16:* ThZ 21 (1965) 81-95.
[3] *Salmos de Salomón* 17,31.35s.
[4] DB I 1145.

día sino él. [13] Y estaba cubierto con un manto salpicado de sangre,

---

trás semejaba unas ínfulas caídas [5]. Que Cristo lleve diadema indica que es rey. Tal vez las ha arrebatado a otros reyes en diversas victorias. Que sean muchas, a no ser que quiera verse un plural intensivo, contrasta con las diez del dragón (12,3) y con las diez de la bestia (13,1). Es, pues, señor del mundo. *Lleva,* además, el jinete celeste *un nombre escrito* (ὄνομα). No se dice dónde. Tal vez en las diademas. Mejor quizás en la tiara. Otros intérpretes afirman que lo tiene escrito en los libros divinos, lo cual apenas da sentido. Este nombre nadie lo conoce, si no es el que lo tiene. El nombre en la concepción semítica es un sustitutivo de la persona. Conocer en toda su comprehensión (οἶδεν) el nombre es comprehender totalmente la persona. No se dice que no se pueda leer el nombre del jinete, sino que no se puede comprender. Su sentido profundo queda impenetrable, como lleno de misterios (Mt 11,27; Jn 8,55). Este nombre ha de ser, por todo el conjunto, *Yahweh* o *Memra Yahweh* (Palabra de Yahvé), como se dice inmediatamente, o algo equivalente.

13 El jinete del caballo blanco lleva una clámide (ἱμάτιον) de general romano. Con la particularidad que está *salpicada* (ῥεραντισμένον) de sangre [6]. Se indican otras luchas y otras victorias de este jefe militar. Es ajeno al contexto ver expresada en este pormenor la muerte redentora de Cristo Jesús. Isaías, en atrevida metáfora, describe a Yahvé que vuelve de la lucha contra los pueblos enemigos de Israel con un manto salpicado de sangre, al igual que, en tiempo de vendimia, el que ha pisado el lagar lleva sus vestidos manchados de rojo mosto (Is 63,1-3). Este texto de Isaías se aplica aquí inmediatamente a Jesús en sentido mesiánico (v.15). Quitado el follaje metafórico, ciertamente Jesús es el gran vencedor de terribles combates a favor de su Iglesia. Ahora se dice el nombre por que se le conoce. Empezó a llamársele por él y ahora lo tiene definitivo (κέκληται). Es el *Verbo de Dios,* el Padre (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ). La frase «Verbo de Dios» señala al mediador divino en la creación, en la revelación y en la comunicación de la vida divina. La *palabra de Dios* puede entenderse en la Biblia de varias maneras: 1.ª Es la comunicación de Dios por los profetas; el mensaje que Cristo vino a traer al mundo (Lc 8,11.21; 11,28), que a veces se concibe como una realidad viviente que actúa saludablemente en el corazón del que la recibe (Jn 8,37.42; 12,48; 17,17). 2.ª Cuando este misma frase se aplica a una persona, entonces se identifica con Jesús. Es expresión predilecta de Juan. A veces llama a Jesús simplemente *el Verbo* (Jn 1,1.2.14). Tal denominación ilumina nuestros conocimientos acerca de la persona de Jesucristo, que es la segunda de la Trinidad. Juan llama también a Jesucristo *Palabra de vida,* en cuanto El la

[5] DB I 983.

[6] Del verbo ῥαντίζω, «asperjar», «rociar». Algunos testigos, como WSVMA, llevan βεβαμμένον (βάπτω), *teñido, inmerso,* variante admitida por algunos críticos. Parece más fundada la primera lección. Hay más variantes, debidas la rareza del verbo.

y llámase desde siempre su nombre «el Verbo de Dios». [14] Y los ejércitos celestes le seguían sobre caballos blancos, y vestidos de lino blanco puro. [15] Y de la escotadura de él sale una espada amolada para que con ella triture a los gentiles. Y él los quebrará con vara de acero; y él pisotea el lagar del vino ardoroso de la ira del Dios domi-

---

comunica por su múltiple acción a los hombres [7]. 3.ª Aquí, en este caso concreto, el apelativo no es precisamente un nombre propio, sino una señal del encargo que Cristo tiene que realizar. Siendo El la palabra de Dios que habla al mundo, la *Revelación* viviente que se hizo carne, aquí se presenta como revelador del juicio divino. Ha de desempeñar un papel judicial, que se atribuye en otros pasajes de la Escritura a la palabra de Dios (Sab 18,15; Heb 4,12).

14 Juan ve en el teatro cósmico de su mundo hebreo a *las armadas* (τὰ στρατεύματα) del jinete Fiel, Veraz y Justiciero. Cabalgan en el cielo. Sus caballos son también blancos, destinados a vencer, y siguen en todo a su capitán. Sus guerreros van vestidos de lino finísimo, blanco, puro. ¿Quiénes integran esos ejércitos celestes? Algunos expositores ven a innumerables ángeles que van con Cristo, porque en otros pasajes bíblicos se habla de las legiones angélicas que obedecen a Cristo (Mt 13,41; 24,31; 26,53) y de la presencia de ángeles en la parusía (2 Tes 1,7-8; Mc 13,27; Mt 25,31). Sin embargo, parece que los ejércitos que se enfrentan han de ser del mismo género. El ejército contrario es de hombres. Siendo las dos bestias humanas, parece que es más conveniente que sean vencidas por humanos. Al dragón le encadenará un ángel, como se dirá expresamente (20,1-3). Los santos que triunfaron de los enemigos de la Iglesia van siempre vestidos de blanco (3,4; 6,11; 7,9.14); los santos pelearán con Cristo contra los reyes enemigos y los vencerán (17,14); los santos juzgan a los enemigos de la Iglesia (1 Cor 6,2; Sab 3,8). Parece más conforme, pues, considerar esa gran parada militar como un desfile imperial de los santos o cristianos que van a vencer totalmente a las bestias. En la batalla decisiva, Cristo va delante con el ejemplo y ellos vencerán también al mundo.

15 Siguen tres afirmaciones que dan luz sobre la aparición del guerrero y sus huestes y sobre el fin que pretenden con su venida: 1.ª Jesucristo lleva, saliendo de la escotadura de su vestido, una espada recta, de dos filos, cuidadosamente amolada (ῥομφαία ὀξεῖα), arma digna de un guerrero (cf. 1,16; 2,12). Es la espada del poder y de la justicia divina. Con ella combatirá, repartiendo ruidosos golpes irresistibles, a los pueblos enemigos de la Iglesia (πατάξῃ τὰ ἔθνη). 2.ª Con mazo de hierro claveteado quebrará la potencia de los ejércitos paganos, que combaten a la Iglesia. La cita del salmo mesiánico (Sal 2,9) adquiere aquí un sentido bélico, según está entre dos frases con inequívoco significado de lucha encarnizada. El verbo «apacentar» (ποιμανεῖ) ha de traducirse a veces por «quebrar» (cf. 2,27; 12,5). 3.ª Según una imagen de los antiguos profetas (Jl 4,13; Is 63,3), el celeste capitán pisotea el lagar de la ira de

[7] KITTEL: ThWZN IV 69-140.

nador de todo. [16] **Y lleva sobre el manto y sobre el muslo un nombre escrito:** REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES.

[17] **Y vi cierto ángel puesto en pie sobre el sol, y gritó con gran voz, diciendo a todas las rapaces que volaban en lo más alto del firmamento: «¡Venid! Congregaos para el gran banquete de Dios,** [18] **a fin de que comáis carnes de reyes, y carnes de generales, y carnes de atléticos**

Dios. En una expresión tan potente como bárbara se superponen dos metáforas que ya se emplearon antes en el mismo libro. Están construidos en ringlera cinco genitivos seguidos (τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ Παντοκράτορος). Las lenguas semíticas, por carecer de adjetivos, acumulan sustantivos pendientes con parecido valor. Aquí es el *vino ardoroso*. Se pisotea el lagar de la ira de Dios para dar a beber hasta la saturación el vino del castigo divino a los que se lo tienen merecido (14,10) y, además, para triturar a los ejércitos adversarios como uva madura (14,19-20). Ambas cosas significan lo mismo: el gran triunfo de Jesucristo y los suyos. Si Dios, el Padre, es dominador de todo (τοῦ Παντοκράτορος), tiene bajo su poder las armadas enemigas de Cristo y de la Iglesia. Con paciencia sublime aguantó sus desmanes mientras hubo esperanza de conversión.

16 Jesucristo, el capitán celeste, lleva nombres que integran su titulatura, al modo de las grandes estatuas ecuestres de los emperadores, en su manto y en su muslo, para que todos puedan leerlos. Son: 1.º *Rey de reyes*, como los soberanos orientales. Solamente que ahora le compete a Cristo en soberanía todo el mundo, y también compete a la Iglesia, su reino, por la cual lucha. 2.º *Señor de señores* (Κύριος Κυρίων). De este modo querían ser llamados los emperadores, con pretensiones divinas. Pero Κύριος (Dominus) es un nombre propio de Dios, sustitutivo de Yahvé en el griego de los Setenta. Los cristianos de la Iglesia primitiva lo aplicaron en seguida a Cristo, con lo que reconocían su divinidad (1 Cor 12,3; Flp 2,11). Véase 17,14.

Como sucede normalmente en el Apocalipsis, un pregón anticipa la acción y la suple. Por la magnitud de la descripción se ha de entender la trascendencia de esta batalla decisiva. La presente intervención angélica tiene un equivalente en Ezequiel. Predice el profeta la aniquilación de los grandes enemigos simbólicos del pueblo de Dios, que son Gog y Magog; describe su reunión en las montañas de Israel, y clama entonces a las aves y rapaces carnívoras del cielo que acudan al gran sacrificio, donde, en vez de las reses pacíficas ordinarias, los inmolados serán los guerreros enemigos (Ez 39,4).

17-18 Un ángel se puso en pie sobre el sol. El sol era considerado como una gran lámpara. Que el pregonero del cielo no sufriera daño indicaba que tenía una naturaleza superior, espiritual. Se coloca sobre él, para que el astro en su marcha le llevara sobre la tierra (Sal 19,7). Clama con gran voz a las aves de rapiña (τοῖς ὀρνέοις), buitres, cuervos, aguiluchos, que volaban continuamente en lo más alto del firmamento (ἐν μεσουρανήματι), acechando la menor carro-

guerreros, y carnes de caballos y de los que sobre ellos cabalgan, y carnes de todos, libres y siervos, pequeños socialmente y grandes».
[19] Y vi la bestia y los reyes de la tierra y sus ejércitos congregados para hacer la guerra contra el que cabalgaba sobre el caballo y contra su ejército. [20] Y fue apresada la bestia y con ella el seudoprofeta, el que había hecho los milagros en la presencia de ella, con los cuales había inducido a error a los que recibían el tatuaje de la bestia y a los que adoraban su imagen. Vivos fueron echados los dos al lago de fuego

---

ña para precipitarse sobre ella como rayos, como se ve todavía en Palestina. Les dice: ¡Venid acá! *¡Ea, venid!* (δεῦτε), y les proclama que se congreguen para el gran banquete de Dios. Le llama *de Dios* por la causa que actualmente se ventila; pero quizás sería más justo ver en estas palabras, como otras veces, un superlativo máximo. Porque es la batalla decisiva. En ella morirán reyes, jefes militares (σάρκας χιλιάρχων), guerreros (ἰσχυρῶν, traducción material de la palabra hebrea *gibbôr*, hombre fuerte; por tanto, apto para la guerra, guerrero o soldado), caballos, jinetes, y, para completar el cuadro de gradaciones militares, se añaden categorías civiles: libres, esclavos, socialmente pequeños y grandes. Nadie puede contra Cristo y su Iglesia.

19 En otro cuadro distinto de la misma visión, Juan ve el real contrario. Está formado por la bestia, de la cual ha hablado profusamente antes (13,1-10; 17,3.8-14), y por los reyes de la tierra, que en el lenguaje del libro son los enemigos del reino de Dios, y por sus ejércitos. Quieren apoderarse del dominio absoluto del mundo, incluso de las conciencias de los hombres. No se dice dónde están. ¿En el simbólico montículo de Megiddo y su llanura? (16,12-16).

20 No se describe la lucha, sino sus efectos, como en el caso de la caída de Roma (c.18). Donde Cristo lucha, vence (17,14). La bestia fue acorralada y *sujetada o agarrada fuertemente* (ἐπιάσθη), y con ella el seudoprofeta que había hecho prodigios a favor de la causa de la bestia, engañando con falsa religión natural, que son las filosofías sofísticas, y seduciendo a tantos contra Dios y contra su Iglesia (13,11-17)[7*]. Si la bestia es una persona histórica que encarna la institución del Imperio romano, su derrota por la lucha incruenta de los cristianos es símbolo del fracaso de todos los enemigos de la Iglesia. El lago de fuego está destinado al diablo y a los malos (14,10-11; 20,10.14-15) y equivale a la gehenna de los evangelios (Mt 25,41). Su fuego es azufre ardiente indefectible[8]. Es sitio de tormentos indescriptibles[9]. Por eso, al ser arrojados en él vivos ambos, la bestia y el seudoprofeta, se encarece su tremenda tortura, agravada por el fuego inextinguible (20,9-10). Más adelante se dirá que el Hades y la Muerte, dos personificaciones, son echados para

[7*] En el péser Habacuc, de los manuscritos hallados a la orilla del mar Muerto y que es del s.I p.C., se llama «destilador de mentiras» (pseudoprofeta) a un personaje concreto, probablemente Jonatás el asmoneo en su calidad religiosa y política empleada en contra del pueblo de Israel, del cual era sumo sacerdote (X,9-13).

[8] Pocos manuscritos (THWMA) leen τῆς καιομένης. Esta forma, que no es de peso decisivo, se debería tal vez a la atracción del genitivo πυρός. *Es lago encendido de fuego.*

[9] STR.-B., IV 823.

que está ardiendo con azufre. [21] Y los restantes fueron muertos con la espada del que cabalgaba sobre el caballo, la que salía de su escotadura, y todas las rapaces se hartaron de sus carnes.

---

siempre en el lago de fuego (20,14). La realidad del tormento queda intacta.

21 Los reyes de la tierra y los restantes que formaban el ejército de la bestia fueron muertos por la espada de dos filos que llevaba Cristo (v.15), símbolo de poder y justicia (2,12.16). Es de creer, en la lógica visional, que también actuaron las espadas de los guerreros de su ejército. Cristo va en cabeza. Lo que ha hecho él, también lo harán los que quieran seguirle con fidelidad. Las almas de los enemigos van al hades, en espera del juicio final (20,12-13); sus cuerpos, como en las grandes batallas de la antigüedad, son pasto de las aves [10]. La derrota fue inmensa, porque *todas* las grandes aves de presa macabra pudieron *saciarse* (ἐχορτάσθησαν). Con ese fuerte rasgo sella Juan la total derrota de las dos bestias.

CAPITULO 20

La última gran sección del Apocalipsis abarca del c.20,1 al 22,6. No puede en manera alguna considerarse desatada o independiente de lo que precede. Es su coronación, la cúpula del magnífico edificio, sin la cual éste quedaría imperfecto y feo. Para encontrar el hilo conductor en ese laberinto de símbolos, hay que acudir a las constantes de la profecía hebrea y a las tendencias de toda la obra, según lo pretendido por Juan.

Los profetas del AT superponen fácilmente planos en una misma profecía y se desentienden muy a gusto de una perfecta cronología, aunque exigen perspectiva y sucesión a grandes rasgos. A veces llegan a acumularse tres planos distintos: 1.º El *evento próximo* para Israel, como una peste, un hambre, una guerra, una sequía, una victoria. 2.º Con este motivo, y a veces por contraste, se pintan los *tiempos mesiánicos*, superantes y mucho más perfectos, que suelen describirse con atrevidas imágenes orientales. 3.º A través de ambas pinturas se esbozan los *tiempos escatológicos*, o de situación perfecta y consumada en la historia de la salud y de todas aquellas cosas necesarias para llegar inmediatamente a ellos. Sus rasgos son parecidos a las mismas notas de los tiempos mesiánicos, pero se distinguen de ellos por ser aún más perfectos, por ser perpetuos o por ser absolutamente postrimeros.

Si bien esas profecías complejas documentan acerca de verdades magníficas, se hace difícil por ellas solas precisar atinadamente sus contornos. Juan, a partir de ahora, habla de dos realidades: 1.º Quiere describir la libertad, exaltación y *perfeccionamiento externo de la Iglesia*, en el campo político y social y en sus relaciones con las otras sociedades y naciones del mundo. 2.º Pretende sobre todo revelar el *estadio final de la Iglesia*, cuando su ser en la gloria será consumado, perfecto, resplandeciente y eterno. No sería errado ver a veces superposición de los dos planos, distantes y a la vez cercanos, distintos y afines a la vez. De uno se puede saltar insensiblemente a otro. Más aún, como en el fondo no se trata de dos realidades eclesiológicas distintas, sino de dos estados de una misma realidad, cada uno de ellos

[10] En un bajorrelieve de Tello (Mesopotamia), que ha de datarse en la segunda mitad del tercer milenio, aparecen grandes aves de rapiña en el sangriento teatro de una gran batalla (PRITCHARD: ANEP 301 [95] [294]).

podrá tener elementos idénticos al otro, pero bajo formas distintas, y podrá poseer elementos exclusivos. No ha de perderse de vista, además, que Juan supone siempre, puesto que habla del proceso de exaltación de la Iglesia en la historia, un movimiento dinámico que tiende a afianzar las notas triunfales que va adquiriendo la obra de Cristo en su estadio terreno hasta convertirlas en definitivas en el estadio celeste y eterno. Con más razón, pues, puede aplicar notas que pertenecen propiamente a un estadio al otro como mezclándolas, anticipándolas o subsumiéndolas. La comunión de los santos, con su interacción riquísima, da idea en lo más de lo menos.

Es aleccionador ver en los comentaristas la variedad interpretativa fundamental de estas páginas finales del libro. Las discrepancias tienen su causa en la preponderancia que se haya dado a las frases que llevan claramente a una Iglesia en su estadio final celeste, que son las más y las más espléndidas (21,4.22; 21,11.21; 22,2), o bien a las que parecen exigir todavía entremezclada una temporalidad (21,24-22,2). Según se dé valor a unas o a otras, se será más temporalista o más escatologista.

No ha de desecharse tampoco la influencia que puedan haber tenido en el estilo de Juan las falsillas viejotestamentarias que con gran predilección emplea y cambia a cada momento. Pudiera muy bien ser que con lenguaje prestado nos viniera a decir que entonces, en los tiempos triunfales de la Iglesia, que con toda seguridad han de venir, se cumplen perfectamente las predicciones de los pasajes que va empleando, sin que por ello se deba exigir la realización en toda su literalidad.

El arbolillo tierno de la Iglesia fue defendido por Dios contra los huracanes de un mundo local antirreligioso, gracias a plagas eficaces que envió contra sus enemigos y evitaron la destrucción. Poco después la Iglesia tiene que enfrentarse con una fuerza colosal. Es el imperio idolátrico e inmoral. Dios envía nuevas plagas, que no dan resultado. Tiene que destruir, para salvar la vida de la Iglesia, la capitalidad del mal, el imperio, la falsa ciencia antirreligiosa, y, por fin, para asegurar tranquilidad al desarrollo vital maravilloso de la obra de Cristo en la tierra, encadena al causante de todo el mal persecutorio, Satanás. Efecto de esa providencia es el espléndido crecimiento de la Iglesia de Cristo en el mundo, entre los pueblos. Quedaban, sin embargo, en la concepción política de los primeros siglos de nuestra era, las naciones periféricas del imperio, las que no fueron imperio romano. Satanás, al cabo de los siglos, al verse libre, las reúne, siguiendo sus antiguos y envejecidos métodos, contra la Iglesia en un último y supremo intento de su impotencia. Este supremo esfuerzo es desbaratado por Dios. La Iglesia logrará, ya sin trabas, su pleno triunfo en la tierra, pero simultáneamente se perfila todo su esplendor eterno. Y ésta es la sublime revelación de Juan. Sabemos qué es la Iglesia. Nos lo han contado los evangelios, nos lo ha contado Pablo, nos lo ha contado el mismo Apocalipsis. Pero, sobre todo, ahora sabemos qué será la Iglesia. Cualidades esenciales que siempre tuvo en su estadio terrestre, y que fueron haciéndose más patentes en su manifestación incoercible ante el mundo, brillarán esplendorosamente indefectibles en su estadio final.

Se ha de admitir que Juan no cuenta *todo* lo esencial de la Iglesia ni *todo* su ser futuro. El que prescinde no miente ni niega aquello de que prescinde. A medida que llega el triunfo final terreno de la Iglesia, crece en progresión geométrica la revelación del triunfo escatológico de la Iglesia. El terreno es tipo, figura y, en parte, realidad del otro. El celeste esperanza, gloria y coronación del terreno.

El c.20 puede subdividirse en cuatro partes bastante desligadas entre sí, siempre dentro del mismo conjunto. Primero, el dragón es vencido y ligado, y se le encierra por mil años (20,1-3). Ha dejado en paz al mundo, y Cristo

20 [1] Y vi un ángel que bajaba del cielo, llevando la llave del abismo y una cadena grande en la mano. [2] Y se apoderó del dragón, la serpiente antigua, que es el Diablo y Satanás, y lo ató por mil años.

---

puede reinar con los suyos durante el mismo tiempo (20,4.6). El último versículo de este apartado contiene un macarismo. Se proclama bienaventurado al que puede reinar con Cristo durante este tiempo (v.6). Al final de los mil años es soltado el dragón, el cual intenta de nuevo destruir a la Iglesia con los ejércitos de Gog y Magog, pero son fácilmente aniquilados por Dios. Encierre definitivo de Satán en el infierno, en orden a la tranquilidad esencial de la Iglesia (20,7-10). Finalmente, tiene lugar la resurrección universal y el último juicio. Son precipitados al infierno los que no estaban escritos en el libro de la vida y también los últimos enemigos del plan de Dios, la Muerte y el Hades, entidades malignas personificadas (20,11-15) [1].

Reclusión de Satanás durante mil años. 20,1-3

1 Detrás de la bestia estaba siempre Satán (13,1ss; 16,13ss). Vencida la bestia y su mundo, es tiempo de juzgar a Satán. Juan tiene una nueva visión. Es suelta; brevísima, comparada con las que le revelaron el fin de Roma y de las dos bestias. Ve a un ángel indeterminado bajar del cielo. Juan está de nuevo en tierra. El enviado celeste llevaba la llave del gran abismo (τὴν κλεῖν τῆς Ἀβύσσου). Ya sabemos que el abismo es el sitio receptivo de las potencias infernales, no precisamente el lago de fuego o infierno (cf. 9,1). Este ángel viene con un encargo de Dios, pues de Dios es la potestad de abrir y cerrar el abismo (cf. 9,1). Pero se dice en otras partes que Cristo tiene la llave de David, con potestad omnímoda sobre el Israel de Dios (3,7), y también que posee la llave de la muerte y del hades (1,18). Congruentemente, Cristo tiene en su poder la llave del abismo. El ángel viene mandado por Cristo en bien de la Iglesia de Cristo. Se dice además que llevaba una gran cadena (ἅλυσιν μεγάλην) en su mano o en su brazo. Quiere decirse larga y resistente. Es elocuente el simbolismo de los dos objetos.

2 Como es típico de Juan, no describe la lucha, sino sus efectos. El ángel superó con su fuerza, domeñó, venció (ἐκράτησεν) al dragón reluctante. Para designar al Malvado se emplean los mismos nombres que ya aparecieron antes (cf. 12,9). En general puede decirse que por *serpiente antigua* se designa al perturbador de la paz paradisíaca, aquel por cuyo engaño entró el pecado con la muerte en el mundo. Es *antigua* según el vocabulario hebreo, en cuanto no está ausente en la alborada primordial de la historia humana. Se llama antigua porque su arma es siempre la misma: la mentira, que hace pasar por dogma y verdad. Es *diablo* en cuanto pone tropiezo a los hombres para que caigan, por odio a Dios y a sus obras. Es *Satanás* como testigo de cargo que es en el juicio,

[1] P. GAECHTER, *The Original Sequence of Apoc 20-22:* ThSts 10 (1949) 485-521, cf. RB 58,122s; J. M. KIK, *Revelation Twenty* (Filadelfia 1955) IX-92; R. SUMMERS, *Revelation 20. An Interpretation:* Review and Expositor 57 (1960) 176-183; M. C. TENNEY, *The Importance and Exegesis of Revelation 20,1-8:* Bibliotheca Sacra 111 (1954) 137-148.

[3] Y lo arrojó al abismo y cerró con llave y echó un sello sobre él, para que no sedujera más a las naciones, hasta que se cumplieran los mil años. Después de éstos es necesario que sea desatado por poco tiempo.

---

en que se ventila el bien o mal eterno de los hombres. El ángel dejó a Satán encadenado *durante mil años.* Esta frase es el tema dominante de toda esta sección. Se repite cinco veces, con insistencia y realce literario (20,2.3.5.6.7). Forma, pues, la doctrina peculiar de esta perícopa y merece una atenta consideración aparte. Baste por ahora decir que se trata de una cifra simbólica. Mil en el Apocalipsis es un número grandísimo, pero indefinido. No puede precisarse más.

3 Se describe más concretamente la impotencia física en que quedó sumido Satán. El ángel lo arrojó (ἔβαλεν) al abismo. Cerrólo con la llave de su poder celeste, y selló su entrada, según fuerza de la frase hebrea (ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ). Selló la entrada con el sello inviolable de Dios. Era propio de los reyes antiguos sellar con su sello las cosas que querían que permanecieran intactas. Daniel mostró la falacia del ídolo Bel, pero hubiera bastado al rey, para cerciorarse de lo contrario, ver los sellos de su anillo sobre la puerta del templo intactos (Dan 14,11.14.17). El sepulcro de Cristo fue sellado, de suerte que apareció irrefutable su resurrección (Mt 27,66). Ninguna criatura se atrevería a romper el sello de Yahvé sobre el diablo. Para un espíritu, estar atado a un lugar es quemarse, y cuanto mayor el espacio, menor es el tormento. De ahí que los demonios, una *legión* entera, no quisieran ir al abismo (Lc 8,31). Isaías señala como castigo de los ángeles rebeldes el abismo (Is 24,22). En el libro de Henoc se cuenta que Miguel ata a dos ángeles malos, Azalel y Semaya [2]. El sello sobre la losa del pozo del abismo es símbolo del decreto divino que regula los acontecimientos de la historia. El fin del encarcelamiento de Satanás es evitar que seduzca (ἵνα μὴ πλανήσῃ) a las naciones contra la Iglesia. Naciones, gentiles o étnicos (τὰ ἔθνη), en oposición al pueblo judío y al pueblo cristiano, han de tomarse en sentido vago y general, no precisamente en cuanto enemigos formales en sumo grado de Dios y de su obra (5,9; 7,9; 10,11). El dragón estará atado hasta que se cumplan los mil años de que acaba de hablar Juan. De consiguiente, esta reclusión del diablo tiene por fin dejar libre a la Iglesia de enemigos eficientes (cf. 20,8-10). Así le será imposible actuar en la tierra contra la esencia de la Iglesia, y reunir a las naciones contra ella, de modo total y casi efectivo. En la era cristiana y entre cristianos es notable el retroceso del diablo. Sin embargo, está determinado por los inescrutables designios divinos (δεῖ) que, pasados los mil años, sea soltado; pero entonces *por poco tiempo* (μικρὸν χρόνον). Los mil años abarcan desde la caída del Imperio romano hasta el tiempo remotísimamente indefinido en que arrecie trágicamente la lucha de las fuerzas del mal contra la esencia de

[2] *Henoc* 10,4.11; 18.12-16; 19,1-2; 21,1-6.

[4] Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos, y les fue dada potestad judicial, y *vi* las almas de los que estaban decapitados por causa del testimonio de Jesús y de la palabra de Dios, a cuantos no adoraron la

---

la Iglesia. Una vez superada esta crisis suprema, pero no mayor que las del comienzo de su historia, podrá pensarse en el fin del mundo, que tardará tal vez muchísimos años.

El reino de los mil años. 20,4-6

En unas breves frases aglutinadas se habla del principio del milenio (v.4-6) y seguidamente del final (v.7-10).

4 Juan tiene una nueva visión, distinta de la anterior, pero relacionada con ella. Todo el contenido de este versículo está gramaticalmente revuelto. Faltan sujetos (ἐκάθισαν), hay un acusativo suelto (τὰς ψυχάς) y sigue un nominativo (οἵτινες), que tanto puede entenderse un acusativo frustrado, y entonces va con lo precedente, o un nominativo independiente, y entonces el sentido varía bastante. Todos los esfuerzos que puedan hacerse para organizar la sintaxis enmarañada, dándole una o varias subordinaciones, no satisfacen. Lo mejor es considerar un cúmulo de oraciones desligadas, que de manera bárbara se complementan mutuamente según los conceptos. Este proceder, además de ser propio de Juan en el Apocalipsis, es muy conforme con el genio semítico. El vidente contempla *unos tronos.* No dice cuántos, pero ciertamente son más de uno. Por la manera de hablar no puede sentarse en ellos solamente Dios. Ilumina este pasaje el c.7 de Daniel. El profeta narra allí unas visiones que ha tenido que guardan gran afinidad con el mensaje, la plasticidad y la forma literaria de algunos pasajes sustanciales del Apocalipsis. Daniel ve las cuatro bestias, su interacción y sus cambiantes, que son los imperios del mundo *en cuanto enemigos y perseguidores del pueblo de Dios.* El Anciano de días, Dios, se sienta en su trono, y el tribunal celeste examina la causa de la postración del pueblo judío. Aparece entonces el mismo pueblo de Dios bajo la imagen de un hombre, en oposición a la monstruosidad de las demás fieras imperiales. Se da al pueblo de Israel un imperio eterno, que no será destruido. Pero no por eso los santos del Altísimo, es decir, los miembros del pueblo de Dios (Juan con esas mismas palabras significaría a los cristianos), están exentos de la persecución y de la muerte. Son perseguidos; mas llega el tiempo en que Dios les da satisfacción de justicia y les hace entrar en posesión del reino, que es un imperio eterno, al cual todos los señoríos del mundo han de venerar y prestar obediencia (Dan 7, especialmente 7,9.10 = 26.22.27). Juan dice de modo indefinido que *se sentaron en los tronos* que se le aparecieron en su visión. ¿Quiénes se sentaron? Es cierto que los cristianos se sentarán en tronos y juzgarán al mundo (Mt 19,28; Lc 22,30; 1 Cor 6,2). No es éste el caso presente. Un tribunal divino, del cual no puede faltar Cristo, lee los libros de la causa (Dan 7,10). Ha llegado el

bestia ni su imagen y no admitieron el tatuaje sobre su frente ni sobre su mano. Y revivieron y reinaron con Cristo durante mil años. [5] Y los

---

momento de hacer justicia (κρίμα), dando la razón a los santos y procurando, en consecuencia, su exaltación terrena. Describe en seguida el vidente otros personajes del juicio. Ve a las almas (τὰς ψυχάς, en acusativo independiente) de los que habían sido decapitados (τῶν πεπελεκισμένων) por causa de la palabra de Dios, que es el evangelio en sentido amplio, y del testimonio de Jesús, es decir, del que ellos daban de Jesús siguiendo el ejemplo de Jesús, que había sellado su testimonio con su sangre (cf. 1,2 y 1,9). Son los mártires de la persecución. Ve también Juan a los que no habían querido adorar a la bestia y a su imagen ni habían querido recibir su tatuaje. Son los mártires de la persecución romana (13,14-17). Aquí el relativo está en nominativo (οἵτινες), lo cual indica que se trata de un grupo distinto del anterior; de lo contrario, no tendría que haberse puesto la partícula καί. Es muy posible que los mártires que murieron por el testimonio de Jesús y la palabra de Dios sean los del Asia Menor en tiempo de Juan; los que no adoraron la bestia, los de Roma, según la división fundamental de todo el libro y la fuerza de las plagas sucesivas, esencialmente distintas. En todo caso son los mártires cristianos, en sentido lato. Estos *vivieron*, no quedaron muertos definitivamente, y *reinaron* con Cristo mil años. El tema del reinar con Cristo es muy del libro, y el pasaje afín de Daniel hace sospechar vehementemente que se significa aquí un reinado de exaltación terrena.

5 *Los otros muertos* (οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν), son los que, habiendo seguido el camino del bien, no habían padecido especialmente por la libertad y glorificación de la Iglesia ante las fuerzas hostiles; o, según otro parecer, serían los mismos enemigos de la fe. La vida y el reino de los mártires con Cristo es, según Juan, *la resurrección primera* (ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη). Dejando las implicaciones milenaristas (véase este tema en la *Introducción)* debe advertirse que esta resurrección primera se ha entendido de varias maneras. 1) San Agustín, seguido de algunos otros, ha interpretado la resurrección primera en sentido espiritual o simbólico y la ha aplicado a la remisión de los pecados por el bautismo. La resurrección primera sería la fe total (Col 3,1). 2) Otros, como Bonsirven, insinúan que, así como hay dos categorías de muertos, según Juan, una espiritual, que sería la primera, y otra eterna, que es la muerte segunda, del mismo modo podría considerarse la resurrección primera como propia del cristiano en gracia. En esta explicación se aplican demasiado las ideas del Apocalipsis al tiempo presente y a la invisibilidad de la Iglesia actual. 3) Otros apelan a las creencias del judaísmo. Creían los judíos que las almas de los justos muertos estaban recluidas en un gran depósito mientras esperaban la resurrección final (cf. 6,9). La resurrección primera equivaldría a «ser liberado [de esta cárcel del más allá] y estar con Cristo» (Flp 1,23). 4) Vikenhauser dice, cuando, como los anteriores, comenta

restantes muertos no revivieron hasta que se hubieron cumplido los mil años. Esta es la resurrección primera. [6] ¡Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección! Sobre éstos la muerte

---

este pasaje, que Juan vio realmente tronos, un juicio liberativo o de recompensa para los mártires de las persecuciones, una resurrección anticipada de éstos con respecto a todos los demás muertos y un reinar en el mundo con Cristo mil años. Pero precisa que toda esta visión es un simbolismo y que no puede entenderse en sentido estricto. No pueden aplicarse todos sus pormenores a una realidad mundana. Las imágenes son metáforas. Ezequiel describe el levantamiento del pueblo de Dios como una resurrección maravillosa de huesos humanos dispersos que cobran vida y reviven gloriosamente. Es la exaltación del Israel de Dios entre las fuerzas políticas del mundo (Ez 37). 5) Creo que ἄχρι *hasta*, puede equivaler a *'ad, donec* (cf. 2 Sam 6,23). No tuvieron la primera resurrección ni durante el milenio ni después. 6) De donde parece lo más aceptable, que esta resurrección y este reino larguísimo se refieran a la exaltación de la Iglesia en el mundo, libre de las trabas del Imperio romano y de las artimañas del dragón. El ser de la Iglesia quedará intacto y el culto de los santos que cooperaron de modo eminente en su afianzamiento será realizado en plena luz social; la intercesión de los que están con Cristo será más y más eficiente y gloriosa en sus efectos. Esto es lo que puede sacarse con alguna probabilidad de este pasaje oscurísimo, según la tendencia y los modos de todo el libro.

6 Dos ideas fundamentales orientarán en la inteligencia de estas palabras. El macarismo es en sí una expresión humana y espontánea que subraya muchas veces la libertad y conducta ejemplar de una persona. Porque se ha obrado heroica o virtuosamente, viene la recompensa que produce o motiva la exclamación macarística. En segundo lugar, Juan pretende en el Apocalipsis, y en particular en este pasaje, consolar a los cristianos y animarlos para que resistan hasta la muerte, si es preciso, a los ataques que quieran destruir su fe. Hay, pues, en esta bienaventuranza una gran carga de aliento y ánimo, dados a los cristianos para que sean heroicos y no cedan ante la persecución. De ahí que se diga que será *dichoso y santo* (ἅγιος), mas en sentido semítico de separado para Dios, o miembro de un grupo predilecto que gozará de grandes recompensas, *el que tenga parte en la resurrección primera*, es decir, el que haya sido mártir por la causa de la Iglesia en los tiempos primordiales, que son los de Juan. Cinco serán las causas de felicidad o recompensas que recibirá, por las cuales se le podrá llamar bienaventurado: 1.ª *La muerte segunda*, que es la condenación eterna en el lago de fuego (20,14), *no tendrá poder sobre él*. Está ya confirmado en gracia y en gloria. 2.ª No como oposición a lo anterior (ἀλλά), sino como sobreañadidura, *serán sacerdotes* de Dios y de Cristo. Aquí Jesús, al aparecer en la misma línea de Dios, el Padre, y precisamente por ser venerado por sacerdotes, es decla-

segunda no tiene potestad, sino que serán sacerdotes de Dios, «el Padre» y Jesucristo, y reinarán con él durante mil años. [7] Y cuando se cumplieren los mil años, será soltado Satanás de su prisión, [8] y saldrá para seducir a las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y Magog, para congregarlas para la guerra, cuyo número es

---

rado equivalentemente Dios, con la misma divinidad de Dios, el Padre. 3.ª *Serán reyes.* Es constante el binomio sacerdotes-reyes en el mismo Apocalipsis (cf. 1,6). Lo mejor, socialmente hablando, del pueblo de Israel era la realeza y el sacerdocio y la efectiva participación en ellos. Los cristianos vencedores tendrán una dignidad, con las reales ventajas que de ella se deriven, tan grande como el sacerdocio y la realeza en Israel. 4.ª Estarán con Cristo (μετ'αὐτοῦ) en su reino de victoria y de triunfo. 5.ª De modo especial, *durante los mil años* que transcurrirán desde la caída de Roma hasta la venida de las turbulencias subescatológicas. Además de una situación gloriosa externa en el seno de la Iglesia, con todo lo que ella supone de ontológico, no debería quizá descartarse un nimbo especial para esos mártires y los que estuvieren en parecidas condiciones.

Satán, libre. Gog y Magog. 20,7-10

7 Después de cumplirse el tiempo larguísimo e indefinido de los mil años, Satán, por permisión de Dios, será soltado del abismo donde se halla encadenado. Ha sido su prisión (ἐκ τῆς φυλακῆς).

8 Vuelve a su vieja táctica movido por el mismo odio petrificado. Reúne a los pueblos contra la comunidad de Dios. Como la gran cortesana, Babilonia, que es la Roma pagana, no existe, va a los gentiles o bárbaros (τὰ ἔθνη), que están en los cuatro ángulos del imperio (7,1), es decir, en las fronteras del mundo romano, fuera, política y geográficamente, de la gran ciudad de Babilonia. Sus medios, los de siempre: seducir, engañar, inducir a error (πλανῆσαι). Sus aliados son *Gog* y *Magog*. Estamos de nuevo ante una alusión viejotestamentaria. Ezequiel describe largamente, con fuertes rasgos, el trabajo de Gog, príncipe de Mósoc y Túbal, que crea un terrible ejército y reúne como aliados a Persia, Etiopía, Put, Gómer y Togarma. Después de muchos preparativos asediarán Palestina, con el fin de aniquilar al pueblo de Dios. Sin embargo, Yahvé peleará con los suyos y destruirá vergonzosamente los ejércitos aliados. Israel será señor del mundo (Ez 38-39). Desde este momento de la profecía ezequiélica puede considerarse a Gog como presagio de las grandes derrotas que sufrirán los enemigos del pueblo de Dios. No se olvide que los semitas piensan en categorías históricas. En el Viejo Testamento, Gog es una persona, un príncipe; Magog es el nombre de su tierra. Es una región que está junto a las costas del mar Negro, en el nordeste de Anatolia. Así aparece en el mapa de las naciones del Génesis (Gén 10,2). Sin embargo, el Apocalipsis parece decir que Magog es también una persona. Puede entenderse del ejército nacional. En todo caso,

como la arena del mar. [9] Y subieron a la llanura de la tierra «palestinense» y cercaron el campamento de los santos y la ciudad amada. Y bajó fuego del cielo y los devoró totalmente. [10] Y el Diablo, que los había seducido, fue arrojado al lago de fuego y azufre, donde están también

---

la tradición rabínica une siempre los dos nombres indistintamente [3]. Gog es un conductor de bárbaros. Lleva con los suyos muerte y fuego a las tierras cultas. Juan ve un hecho de tiempos futuros. Hacia el fin de los siglos, una horda salvaje imprecisable se aprestará para destrozar la esencia y la existencia del feliz Israel de Dios, que es la Iglesia. En vano. ¿Hay que ver en esos rasgos predicha de nuevo y de otro modo la apostasía final? (2 Tes 2,3). El pensamiento en el Apocalipsis no se repite, avanza.

9 Las trazas del ataque preceden inmediatamente a la rápida derrota. Ambas cosas se narran con gran parsimonia. No se dice nada de la lucha, como es típico en Juan. *Suben* los enemigos a la tierra. La palabra *subir* (ἀνέβησαν) es clásica para indicar la ida a Palestina, y especialmente a Jerusalén (Lc 2,4); y el mismo sentido tiene en el pasaje prototípico de Ezequiel (Ez 28,11). Se habla de la llanura de la tierra (τὸ πλάτος τῆς γῆς). Algunos quieren ver señalada en esta frase a toda Palestina. *Tierra* se refiere, sin duda, a la Tierra Prometida, Palestina. Parece más probable que *la llanura* es la de Esdrelón, lugar clásico donde plantaban sus reales los invasores del pueblo de Dios a través de la historia de Israel. A ella se ha hecho referencia en el mismo Apocalipsis (cf. 16,16). Con suprema lentitud ponen cerco *al campamento* o real (τὴν παρεμβολήν) *de los santos*, que son los miembros del pueblo de Dios, y asimismo a la ciudad amada (ἠγαπημένην). *La ciudad favorita* es Sión en el Antiguo Testamento (Sal 78,68; 87,2), es Jerusalén. Como aquí se emplean tanto rasgos geográficos como históricos y religiosos viejotestamentarios para expresar realidades análogas neotestamentarias, Jerusalén es la nueva Roma, los santos son los cristianos, la lucha lleva a un tiempo futuro imprecisado en la historia de la Iglesia. El desenlace se sucede conforme a otra constante. El auxilio de Dios será eficientísimo y fácil. Como en Ezequiel, como en la literatura apocalíptica y rabínica, como en otras partes del mismo Apocalipsis, la victoria se obtiene casi sin lucha (Ez 38,22; 39,6; Ap 11,5).

10 No basta esta derrota. Ahora se cierra el drama del Apocalipsis. Satán, el peor enemigo de Dios y de su obra, el que había sido hasta este momento señor del mundo (Jn 12,31), es castigado definitivamente. Ya no podrá con su poder intentar jamás la destrucción de la Iglesia, al menos gloriosa, y tendrá su merecido por su conducta. Fue arrojado al lago de fuego y azufre, del cual se ha dado noticia antes (19,20). Es nuestro infierno. Allí encontró a los emperadores que encarnaron a la bestia y a los filósofos seudorreligiosos, seductores de la humanidad contra la obra de Dios, según se ha dicho (13,11-17). Aquí se repite una nota, para más

[3] BONSIRVEN, *JP* I 460-464; STR.-B., III 831-840; KITTEL, I 790.

la bestia y el seudoprofeta, y serán atormentados de día y de noche por los siglos de los siglos.

[11] Y vi un trono cándido grande y al que estaba sentado en él, de cuya presencia había huido la tierra y el cielo y no se había encontrado más rastro de ellos. [12] Y vi a los muertos, a los grandes socialmente

---

insistencia, por si no se hubiere entendido: la eternidad de las penas del infierno. *Serán atormentados de día y de noche*, sin pausas reconfortantes, *por los siglos de los siglos*, sin fin en una eternidad futura. Así lo exige la trama del libro. Las esencias de las realidades que se nos han revelado no tienen un más allá. La historia ha desaparecido. Sobresale, como en otras ocasiones, la sobriedad en la descripción de ese momento supremo.

Juicio final. 20,11-15

Ahora puede pensarse en una tierra nueva. Pero antes la destrucción de los enemigos da pie a presentar el fin del mundo. El tiempo del mundo llega a su fin en interés y posibilidades con la caída de Satán. Aniquilada toda fuerza enemiga de Dios, podrá volverse al Paraíso en realidad superante [4].

11 Juan tiene una nueva visión. Ve el juicio del mundo, que narrará brevemente, dando sus notas más significativas. Ha tenido que preceder la resurrección segunda, como advierten los comentaristas. Dios mismo es quien juzga. Según otros pasajes del Nuevo Testamento, Jesucristo es juez del mundo (Mt 16,27; 25,31ss; Jn 5,24; Act 17,31; 2 Cor 5,10), y realiza esta acción trascendente en nombre y autoridad de Dios, el Padre (Jn 5,24; Act 17,31). Dios solo es juez (Mt 18,35; Rom 14,10). Juan ve *un trono* judicial, *grande* (μέγαν), para indicar de algún modo la dignidad del que en él se siente, y *cándido* (λευκόν). El color blanco es símbolo celeste de santidad (19,8) y victoria (6,2). Como en otras ocasiones, nada se dice, por respeto, del que está sentado en él, que es Dios (4,3). La intervención de Dios en la historia de la humanidad no puede dejar de hacerse sin que los accidentes geográficos del cosmos se conmuevan. El cataclismo está en razón directa con la importancia de la intervención. *Huir* (ἔφυγεν) la tierra y el cielo y, en frase muy semítica, no hallar más a los accidentes geográficos en su lugar, indica la trascendencia y gravedad del juicio. Una escena semejante se ha narrado en el sexto sello (6,12-14). El presente pasaje alude a ésta, con matices hiperbólicos, o a otra mayor. Quiere decirse en el fondo que Dios actúa como juez y que va a tener ahora la intervención suprema como tal en toda la humanidad.

12 Juan ve a los que han de ser juzgados. Son todos los muertos, excepto quizás los que ya en la resurrección primera estaban con Cristo (Mt 25,22; Jn 5,28; 2 Cor 5,10). Se trata de muertos resucitados en sus cuerpos de carne. Están allí los socialmente

[4] J. H. MICHAEL, *A Vision of the Final Judgement*, *Apoc 20,11-15*: ExpT 63 (1951-52) 199-201.

y a los pequeños, puestos en pie delante del trono, y fueron abiertos los libros. Y «además» otro libro fue abierto, que es «el» de la vida. Y los muertos fueron juzgados de las cosas que estaban escritas en los libros, conforme a sus obras. [13] Y dio el mar los muertos que en él estaban, y la muerte y el hades dieron los muertos que en ellos estaban, y fueron

---

grandes, es decir, los que han tenido influencia en los acontecimientos de la historia por su poder político o militar, por sus riquezas o por su sabiduría. No se escapan del juicio los de condición social baja. Están de pie (ἑστῶτας) delante del trono, como en una audiencia judicial. Hay dos clases de libros: 1.ª El grupo de los que contienen todas las obras de los hombres, buenas y malas. De ellas se les pedirá cuenta y recibirán su merecido (Dan 7,10; Is 65,6; Jer 22,30; Mal 3,16; Sal 139,16). Esta imagen, corriente en el pensamiento judío, indica que en el juicio divino se tendrá conocimiento de causa y que, por tanto, la sentencia será justa. Agustín se apresura a precisar que Dios no necesita memoria. Esos libros de las acciones serán en realidad una intuición intelectual en virtud de la cual todos los hombres simultáneamente verán el estado de su alma y el proceso de su vida con el justo valor de las acciones. Entonces esta ciencia excusará o acusará la conciencia [5]. 2.ª La segunda clase está formada, no por los libros de las acciones, sino por otro libro (ἄλλο βιβλίον), llamado *el libro de la vida* (ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς). Contiene los nombres de los que vivirán eternamente (cf. 3,5). Alguien puede ser borrado de él por su mala conducta (3,5), y los que no estén en él escritos serán condenados eternamente (20,15; 21,27). Es un tema constante en el pensamiento bíblico (Flp 4,6; Lc 10,20; Heb 12,23). San Agustín advierte que Dios no necesita de librillo para acordarse de los que han de ser salvados. Su presciencia divina es el libro de la vida [6]. Nada podrá escapar al juicio. Los muertos serán juzgados de las cosas escritas, es decir, tenaz y exactamente conservadas. En resumidas cuentas serán juzgados *conforme a sus obras* (κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν). No basta la sola fe para salvarse.

13 Nadie evitará el juicio. Los sitios más inaccesibles entregarán a sus muertos para este momento supremo. Son el cielo, el mar y el hades (Sal 139,8-9). La muerte y el hades se personifican aquí, y se les considera como a unos carceleros que tenían encerrados en una prisión remota e inconquistable a sus presas, que eran los difuntos. El hades (ὁ Ἅιδης) es el seol, averno u orco de la concepción antigua. No coincide con el infierno, del cual se hablará en seguida. Lo provisional pasa; viene lo decisivo. La confirmación de estos datos nuevos bastaría para acreditar el valor de las revelaciones de Juan. Nuevamente se repite una frase estereotipada, como un tema insistente que no se ha de olvidar por su importancia y trascendencia. Cada uno fue juzgado *conforme a sus obras* (κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν). No basta la sola fe para salvarse.

[5] AGUSTÍN, *De civitate Dei* 20,14.
[6] AGUSTÍN, *De civitate Dei* 20,15.

juzgados, cada uno conforme a sus obras. [14] Y la muerte y el hades fueron precipitados en el lago de fuego. Esta es la muerte segunda: el lago de fuego. [15] Y si alguien no era hallado inscrito en el libro de la vida, era precipitado en el lago de fuego.

---

14 La muerte y el hades se consideran como espíritus malos. Son como demonios. Y son culpables. Por eso les ha de llegar el momento del castigo. El último enemigo del hombre es la muerte (1 Cor 15,26). La muerte vino por el pecado en el mundo (Rom 5,12). Donde no hay pecado ni puede haberlo, no hay muerte. Donde hay por siempre pecado allí estará la muerte. El mundo futuro no tendrá muerte, como el paraíso (21,4). Entonces se cumplirá la anunciada supresión de la muerte que profetizaba Isaías (Is 25,8). Sin la muerte, el hades no tiene razón de ser. Ha quedado vaciado para el juicio por los muertos resucitados. Ya no habrá más muertos. El ángel malo, que es el hades, ha de recibir su merecido. Estamos de lleno en las postrimerías, en plena escatología. La segunda muerte es el lago de fuego y azufre. En nuestra nomenclatura, el infierno. A él son arrojados la muerte y el hades, a él serán arrojados los hombres culpables. Allí sólo puede reinar la muerte donde habrá perpetuamente segunda muerte, que es la petrificación en el pecado, que es odio a Dios.

15 Efectivamente, aquellos cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida son arrojados al lago de fuego, eternamente condenados (Mt 25,41.45). El libro de la vida es del Cordero inmolado (13,8). Sólo él da posibilidad de vida eterna para los que quieran aprovecharse de su doctrina y de sus gracias en la Iglesia, que es su obra. Como tema obsesionante, por tres veces se menciona en cuatro líneas el *estanque de fuego*, solución última de una condenación.

CAPITULO 21

Este capítulo propiamente es continuación lógica del precedente. Es parte de la gran sección que termina en 22,6, donde empieza el breve epílogo a todo el libro. Para su significado general dentro de este conjunto último véanse las advertencias introductorias al c.20. La gran unidad de la sección que empieza en este c.21 y termina antes del epílogo la da el tema de la Jerusalén nueva. Toda la perícopa cobra más relieve si se la contrapone a la falsa gloria y a la humillante ruina de Babilonia (17,1-18,24). Allí mismo se habían anunciado, en virtud de una de las frecuentes anticipaciones del libro, las bodas del Cordero con su esposa la Iglesia (19,6-9). Falta ahora ver el esplendor y señorío del reino de Dios.

Después de una breve introducción preparatoria, en que se anticipa el tema de la Jerusalén celeste (21,1-4), Juan oye de nuevo la voz divina que le asegura de la verdad y cumplimiento cierto de lo que se le muestra en las visiones (v.5-8). A partir de este momento, un ángel le enseña la claridad y la forma de la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén (v.9-13). Como en otros casos proféticos parecidos, le da sus dimensiones y le cerciora del valor excelentísimo de sus

21 [1] Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el cielo

fundamentos, de sus puertas y de su muralla (v.14-21). Pasa luego a descubrirle las esplendideces de su interior: la luz que la ilumina, que es Dios; la tranquilidad absoluta de una vida clara e intensa; la gloria de sus habitantes; la fuente de agua viva y la arboleda de la vida, que la hacen un segundo paraíso más perfecto que el primero; la felicidad absoluta de sus moradores, por la visión beatífica y por vivir la vida divina; la duración eterna de ese estado felicísimo, sin posibilidad de pérdida o de exclusión (21,22-22,5).

Apenas es preciso notar que bajo esas atrevidas imágenes de una ciudad arquitectónica y sus pormenores constructivos, muy del gusto oriental y en consonancia con el uso de la literatura apocalíptica y escatológica contemporánea del autor, se perfilan las brillantísimas notas de la Iglesia en su fase última y definitiva, que mira más al ser de sus miembros que al sitio donde estarán. La pintura en su conjunto es plenamente escatológica. Algunos rasgos expresivos que podrían persuadir de lo contrario pueden aplicarse a la Iglesia militante al modo dicho (véase introducción al c.20), y, en todo caso, se explicarán en su lugar correspondiente.

Anticipación del tema final. 21,1-5

1 Juan ve un cielo nuevo y una tierra nueva. Da la explicación de la afirmación precedente (γάρ): el cielo anterior (πρῶτος) pasó, la tierra anterior (πρώτη) pasó. Isaías promete, como plenitud de los tiempos mesiánicos, que Dios dará un cielo nuevo y una tierra nueva (Is 65,17; 66,2). Son exageradas las explicaciones de los apócrifos judíos que afirman que del caos se formará un mundo nuevo [1] totalmente distinto [2]. Tres explicaciones principales se han dado a esta frase: 1.ª Algunos dicen que de lo corruptible se pasa a lo incorruptible. Es un mundo celeste que brota como en una nueva creación. 2.ª Otros afirman que del mundo actual se pasa a otro esencialmente idéntico. 3.ª Finalmente, hay quienes aseguran que Palestina será preservada de todo movimiento subversivo cósmico. En realidad no se trata de una nueva creación, sino de una nueva forma del mundo actual, que simboliza el estado absolutamente perfecto del venidero. En la mentalidad judía, cuando Dios interviene de una manera extraordinaria en la historia de la salud, toca la misma creación insensible. Para el primer hombre, Dios creó cielo, mar y tierra, según está escrito en el Génesis. Después del diluvio hay como una nueva creación, y Noé ve una tierra nueva. Al final de los tiempos, cuando las cosas cambien definitivamente en la historia de la salud, el cielo y la tierra tendrán que ser nuevos (2 Pe 3,10-13; Mt 19,28). Además hay una gradación sutil en el mismo Apocalipsis. Los terremotos son indicio de

[1] 4 Esd 7,29s.75.
[2] 1 Henoc 72,1; 91,16.

anterior y la tierra anterior pasaron, y el mar no existe ya. [2] Y a la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, la vi que bajaba del cielo, de parte

---

una peculiar intervención divina en el mundo (8,5; 11,19). Cuando ya la razón de intervenir es mayor, *se mueven* de sus sitios los montes y las islas (6,14). Cuando se hunde Roma y su imperio, montes e islas conocidos no se hallan ya más en sus lugares, porque han desaparecido (16,20). En la gloria de la Jerusalén definitiva, cielo y tierra han de ser nuevos (21,1). No sería quizá ajeno al sentido pretendido por el autor ver mucho de convencionalismo literario y expresivo en esta imagen. El mar no existe ya. ¿Por qué? Tal vez por ser símbolo, en sus tempestades y peligros, de inseguridad, turbulencia, traición y maldad. Todas esas cosas son totalmente ajenas del mundo nuevo que empieza [3].

2 Es imagen predilecta del judaísmo, que difluye en múltiples matices, considerar a Sión o Jerusalén, capital geográfica del pueblo escogido, como si fuera una personalidad femenina. No es más que la colectividad personificada. Es esposa de Yahvé. Es santa porque es de Yahvé y en ella está Yahvé. El cristianismo añade a esa corriente de pensamiento la novedad de la Iglesia en oposición a la sinagoga y la novedad del esposo, que es Cristo, verdadero Dios. La Jerusalén antigua es *esclava* (Gál 4,25). La nueva baja del cielo, como comunidad (Gál 4,26). Como ciudad está en el cielo (Heb 12,22; Flp 3,20). Fue además frecuente en ciertos ambientes escatologistas admitir narraciones en las cuales una mujer, más o menos simbólica, se convertía en la ciudad de Dios [4]. A todo eso hay que añadir otro hecho. La Jerusalén geográfica, que tenía que ser centro local de la Iglesia, fue rechazada por negar a Cristo, y desde entonces la nueva Jerusalén fue Roma cristiana. A su vez, Roma es camino, símbolo y, en parte, realidad de la Roma escatológica, la Jerusalén celeste. La ciudad santa es Jerusalén, por tener el Santuario del único Dios verdadero. La nueva será santa porque en ella no habrá ni cosa impura ni profana (v.27) y porque exigirá que lo sea y hará que lo sea la presencia singular de Dios. Será nueva, como última forma perfecta y definitiva del cristianismo. Es la consumación gloriosa de la única Iglesia verdadera de Cristo. Por eso será esposa (νύμφην) una y única de su esposo (τῷ ἀνδρί). Con esa imagen se expresa la alianza íntima e indisoluble del Cordero, Cristo Jesús, con su pueblo, que es la Iglesia. La nueva Jerusalén bajará como don de Dios, adornada (19,7; 21,10ss) y preparada convenientemente. Por la gracia de Dios se concede un nuevo orden de cosas, que es la gloria eterna de la Iglesia triunfante en su consumación, y el que los miembros de esa Iglesia hayan llegado a ser tales [5].

[3] W. WATSON, *The New Heaven and the New Earth*: Expositor 9 (1915) 165-179; A. COLUNGA, *El cielo nuevo y la tierra nueva*: Salmanticensis 3 (1956) 485-492; J. MICHL, *Selige Menschen in einer neuen Schöpfnung nach Apokalypse 21,1-5*: Bibel und Kirche 16 (1961) 113-115.

[4] 4 Esd 7,26; A. BAILLET, *Fragments araméens de Qumrân: 2. Description de la Jérusalem Nouvelle*: RB 62 (1955) 222-245.

[5] D. YUBERO, *La nueva Jerusalén del Apocalipsis 21,1s*: CultB 10 (1953) 359-362.

de Dios, preparada como esposa adornada para su marido. 3 Y oí una voz grande, procedente del trono, que decía: «He aquí la tienda de Dios con los hombres, y plantará su tienda entre ellos, y ellos serán

---

3 Se explica el secreto místico de esa nueva Jerusalén. Lo que se realiza en la Iglesia militante se dará sin velos en la triunfante. Su bienestar venturoso se reduce a dos cosas: la presencia de Dios de modo íntimo, como nunca (v.3), y la carencia de todo aquello que puede causar infelicidad (v.4). Juan oye una voz intensa que procede del trono [6]. Según el estilo del Apocalipsis, que no es más que un reflejo del uso semita, es sumamente difícil determinar, por la forma gramatical, quién es el que habla. Juan yuxtapone mensajes sin decir de quién vienen. Lógicamente la interpretación es casi cierta. Algunos dicen que el que habla aquí es uno de los cuatro vivientes, guardianes del trono divino. La razón principal la cifran en que en las cosas que dicen se refieren a Dios en tercera persona. Pero ésta no es razón suficiente. No es infrecuente en hebreo que uno mismo se refiera a sí mismo como si hablase de otro en tercera persona. En las declaraciones que siguen, algunas han de aplicarse necesariamente a Dios, como el mismo Juan afirma (v.5): «Voy a hacer las cosas nuevas», «Soy el alfa y la omega», dará bienes y castigos eternos (v.6.8), será Dios del vencedor (v.7). Otras, que podrían ser ambiguas, como la voz de mando que determina la realización de un hecho trascendente (v.6) se ve claro, por lugares paralelos parecidos, que son de Dios (16,17). De consiguiente, en toda esta perícopa es mucho más congruente atribuir *todas* las declaraciones a la voz de Dios. Se distinguirá cuidadosamente cuándo empieza a hablar un nuevo ángel-guía (v.9).

Primero se habla de un hecho extraordinario, casi de un portento (ἰδού). Consiste en que *la tienda* de Dios (ἡ σκηνὴ τοῦ Θεοῦ), según la imaginería del nómada beduino del desierto, estará con los hombres; y, por si no se hubiera dicho suficientemente y por exigirlo además el paralelismo expresivo semítico de repetición, Dios acampará o plantará su tienda (σκηνώσει) con los hombres. Se significa una presencia especial de Dios entre los suyos. Pero, como Dios ya había plantado su tienda entre los hombres al encarnarse Jesucristo (Jn 1,14), ha de tratarse aquí de otra presencia sin velos y definitiva, que no puede ser otra que la gloria eterna. El segundo portento es una constante bíblica. Según las profecías antiguas, Dios estará con su pueblo; éste será pueblo propio suyo y Yahvé será su Dios, con lo cual le vendrán toda clase de felicidades y éxitos (Ex 6,7; Lev 26,11-12; Jer 38,33 griego; Ez 37,27; Zac 8,8). Cuando el pueblo no cumple los compromisos de la alianza, Dios se retira; cuando vuelve a ser fiel, Yahvé regresa a su templo (Ez 43,1-9; 48,35). Aquí aparece una variación significativa. Mientras en el Antiguo Testamento se hablaba siempre de un solo pueblo, el judío, ahora se habla de muchos pueblos, de todos los pueblos (λαοί),

6 En vez de θρόνου se lee la variante οὐρανοῦ que presentan los manuscritos 025.046.18 (—2050) al *fere omnes* Tyc Pr gig s arm bo sa eth.

pueblos suyos, y el mismo Dios, que está con ellos, será su Dios. [4] Y enjugará totalmente cualquier lágrima de sus ojos, y la muerte no existirá ya, ni llanto ni alarido ni molestia serán ya. Las cosas anteriores pasaron». [5] Y dijo el que estaba sentado sobre el trono: «Mira, voy a hacer todas las cosas nuevas». Y díceme: «Escribe que estas palabras son fieles y verdaderas». [6] Y díjome: «¡Hecho está! Yo soy el alfa y la omega (ΑΩ), el principio y el fin. Yo al sediento le daré

---

porque en la alianza nueva han entrado participantes de todas las tribus, lenguas, razas y naciones (5,10; 7,15-17). De la intimidad beatificante de Dios con su pueblo definitivo habrá podido participar la universalidad de los hombres. Toda la frase parece no dar sentido claro: *Ellos, pueblos suyos serán, y El, el Dios que está con ellos* (ὁ Θεὸς μετ᾽αὐτῶν), *será el Dios de ellos,* todavía más áspera en el original. De ahí que algunos críticos hayan corregido el texto griego de varias maneras. No parece haber motivo suficiente. La frase ὁ Θεὸς μετ᾽αὐτῶν en su fondo hebreo equivale a *'immanû 'el,* Manuel, «Dios con nosotros» (Is 7,14; 8,8; Mt 1,23; Ex 3,12; Ez 48, 35). De donde «el Dios con ellos» es un nombre propio de Dios o de Cristo. El sentido es, pues, que el mismo Emmanu-el será su Dios. En este momento tendrán su supremo cumplimiento las profecías de la presencia íntima y familiar de Dios con los hombres.

4 El efecto apreciadísimo de la presencia peculiar de Dios en la nueva Jerusalén se traducirá en una carencia absoluta de penalidades. Se dice de modo expresivo en sentido general al indicarse que Dios secará toda lágrima, sea cual fuere su causa, de los ojos de los salvados (7,17). Y, especificando más, se excluyen taxativamente las causas más universales e insoslayables de sufrimiento: *la muerte, el llanto* (πένθος), *los alaridos* (κραυγή) y *el dolor* (πόνος). Será un orden nuevo. Se obtendrá la felicidad que se perdió en el Paraíso. Se cumplirá en grado sumo definitivo lo profetizado por los videntes viejotestamentarios (Is 25,8; 35,10; 65,17.19).

5-8 Viene una nueva sección muy breve, de estilo sincopado y aparentemente alógico, cosa no infrecuente en el libro. Pero un examen atento descubre una gran cohesión interna. Ha de examinarse a la luz de la escatología. Se precisan anticipaciones que se han hecho anteriormente y se prepara la inteligencia plena de lo que se va a decir inmediatamente. Se repiten algunos de los grandes temas de fondo de todo el libro.

Por primera vez en este pasaje se dice de modo indudable que habla Dios, el Padre. Sigue por tres veces el verbo *dijo,* que da la división natural a todo este fragmento. El último *dijo* contiene bajo sí seis apartados. No hay que ver huellas trinitarias, porque tendrían que probarse con toda certeza; pero no sería ajeno al escritor sagrado instituir paralelismo de hecho con la palabra creadora de Dios en el Génesis *(dixit Deus).*

1.° *Dijo* (εἶπεν) *el que estaba sentado en el trono: «He aquí,* como caso maravilloso (ἰδού), *que voy a hacer nuevas todas las cosas».* Hubo muchas renovaciones de raíz (Is 43,19 LXX). Esta será definitiva. Se va a cumplir lo dicho poco ha (21,1-4). La nueva

del manantial del agua de la vida de balde. [7] El que venza heredará estas cosas, y seré para él Dios, y él será para mí hijo. [8] Mas a los remisos, pérfidos, corrompidos, homicidas, fornicarios, magos, idólatras,

---

creación hará olvidar lo pasado. Se enciende en el alma un deseo de saber más en concreto qué serán estas cosas nuevas. Se nos dará la respuesta en seguida, al hablársenos de la nueva Jerusalén.

2.º *Dícele* la voz (λέγει μοι): *¡Escribe!* (γράψον). Es una orden que Juan ha oído otras veces (2,1.8.12.18; 3,1.7.14; 14,13; 19,9). Se le manda escribir para bien de la comunidad. La partícula que sigue (ὅτι) puede entenderse en dos sentidos: *a)* El explicativo *que*, y entonces significaría: *Escribe que estas palabras son verdaderas. b)* El causal *porque*, y sería: *Escribe lo que oyes y lo que ves, porque todo es verdadero*. Es más aceptable el primero, aunque en el fondo se viene a decir lo mismo. Como en otras ocasiones parecidas, se garantiza ahora de parte de Dios *la veracidad* de las visiones y *la verdad* de los mensajes. «Palabras», por fuerza del semitismo, significa *palabras y cosas*. Son los premios de la Jerusalén celestial, remotamente el mensaje de todo el libro. La magnificencia de la gloria parece tan fuera de sospecha, que se hace necesaria una aseveración divina de la verdad gloriosa del mundo futuro.

3.º *Díjole* Dios de nuevo (εἶπέν μοι): *¡Hecho está!* (γέγοναν). Es una expresión que sólo puede pronunciar Dios, porque indica la determinación de los acontecimientos en la historia del mundo y de la eternidad. Ya Dios la pronunció otras veces (16,17), y aunque el hecho a que se refiere no se haya realizado todavía, es tan cierto que se realizará que puede darse por sucedido. Se dará fin y cumplimiento a los planes del reino futuro, que se han anticipado, y a la vez se atestigua de nuevo que las revelaciones se llevarán a efecto en su coronamiento.

A) *Garantías divinas.—a)* Las credenciales de esa seguridad las da Dios indubitablemente: *Yo soy el alfa y la omega*. Dios es el creador y realizador de la historia. Puede darse por descontado que la llevará a perfecta realización a favor de la Iglesia (cf. 1,8). Esta misma expresión aparece en boca de Cristo (22,13). Es que es Amo y Señor de los acontecimientos humanos.

b) *Yo soy el principio y el fin*. No tanto en sentido filosófico o escolástico, cuanto en el sentido concreto de la historia de la salud. Así como Dios la empezó graciosa y omnipotentemente, así la ha continuado y así la acabará, coronándola espléndidamente.

B) *Los premios futuros.—c)* Dios es señor de los premios. En el reino escatológico *dará a beber del manantial de agua viva*, que es símbolo de la vida divina (7,14; 22,17). La dará al que tenga sed (τῷ διψῶντι), no sólo a Juan, sino a cualquier otro. Solamente se requiere que cada uno de su parte cumpla los requisitos que realmente demuestren que tiene sed. Como premio y esperanza objetiva, esta promesa anima al cristiano a bien vivir para conseguirla un día. La advertencia que asegura que se dará *gratuitamente* o *de balde* (Is 55,1) no tanto indica que será don gratuito de Dios cuanto que

y a todos los que no obran la verdad, su heredad consistirá en el lago que está ardiendo con fuego y azufre, que es la muerte segunda».

---

se obtendrá sin pena, sin fatiga, en abundancia, en una condición muy distinta a la que suele regir la adquisición de los bienes terrenos.

d) Otro premio óptimo. Otra palabra de aliento. Otra exhortación a llevar una vida íntegramente cristiana que merezca la recompensa. El que venciere a los enemigos de su fe, incluso en las exigencias más difíciles, heredará *estas cosas*, las que se han dicho y las que se dirán de la gloria eterna. El verbo *heredar* (κληρονομήσει) puede indicar simplemente un don gratuito (Heb 1,2; 6,17; 9,15), pero también una adquisición a la cual se tiene algún derecho. Es muy bíblico el pensamiento que indica que los que lo han dejado todo por Dios, sean bienes terrenos, sean herencias temporales, recibirán de mano del Señor a quien sirven y por quien han renunciado a todo, una recompensa, a modo de la herencia que un hijo recibe de su padre, pero mucho mayor de lo que han dejado (Sal 16,5-6).

e) Aumenta en número y calidad el premio prometido. Para el vencedor en las pruebas de la vida cristiana, el Señor será su Dios, con todo lo que en sí encierra de bueno, útil y dichoso esta afirmación, y él será para Dios un hijo. Esta expresión, continuamente repetida por los profetas y en la Biblia (2 Sam 7,14), adquiere ahora un sentido no ya viejotestamentario y ni siquiera de la época mesiánica temporal, sino escatológico. Todo cristiano en gracia es hijo de Dios. Aquí no se promete esta situación, sino la filiación divina (Rom 8,29) plenamente realizada para siempre.

C) *Los castigos eternos.*—Hasta aquí, en tres promesas precedentes—b), c), d)—se ha pintado el premio que espera a los buenos. Ahora se dirá el castigo que aguarda a los malos. Por contraste, puesto que se especifican algunas de las acciones malas que merecen castigos eternos, se deducirá cuál ha de ser la conducta y victoria de los buenos: no realizar, al menos, esos males morales.

f) Los malos recibirán su merecido (τὸ μέρος αὐτῶν). ¿Quiénes son los malos? Se da otra vez la lista de las acciones abominables ante Dios. 1) Los temerosos, cobardes, que no saben enfrentarse con la persecución antirreligiosa; los remisos y de conducta baja e innoble (τοῖς δειλοῖς); en una palabra, los cristianos que, por haber desfallecido ante la dureza de la persecución, se han pasado de nuevo al paganismo. 2) Los incrédulos o infieles (ἀπίστοις), que cierran los ojos a la luz de la verdad y de la revelación. 3) Los que por su conducta son objeto de desagrado, de horror, como cosa que causa mareo (ἐβδελυγμένοις), es decir, aquellos que se entregan a toda suerte de perversión moral y religiosa. 4) Los asesinos u homicidas. 5) Los fornicarios e impuros. 6) Los entregados a brujerías y artes mágicas (φαρμακοῖς), que no podían prescindir en la antigüedad del engaño o la falacia de los filtros venenosos. 7) Los idólatras, de ídolos materiales y de ídolos morales. 8) En fin, por abarcar la enumeración completa, por si las categorías precedentes

[9] Y vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas aplanadas, llenas de las siete plagas postrimeras, y habló conmigo, diciendo: «Ven, te mostraré la novia, la esposa del Cordero». [10] Y me llevó de allí en espíritu sobre un monte grande y elevado, y me mostró la Ciudad Santa, Jerusalén, que bajaba del cielo procedente de Dios,

---

no cubrieran todos los caminos de perdición, *los mentirosos* en sentido joaneo, es decir, los que obran la mentira en toda amplitud moral, y por eso son del círculo del diablo (Jn 8,44), en oposición a la doctrina y enseñanza de Cristo, que es la verdad. Estos recibirán en pago la muerte eterna, en el infierno, que es el estanque que arde con fuego y azufre (19,20; 20,14).

La nueva Jerusalén. 21,9-22,5

Todo cuanto antecede próxima y remotamente ha preparado el terreno para que pueda describirse la beldad y gloria de la nueva Jerusalén.

9 Un ángel mostró a Juan la ruina de Babilonia (17,1s). Ahora otro ángel le enseñará la gloria de Jerusalén. Los dos grandes cuadros se oponen elocuentemente. Roma pagana pasó de la supremacía de la gloria mundana a la nada; Jerusalén cristiana, de la humillación más honda a un resplandor eterno. Tal es la diferencia de estar con Dios o contra Dios. El ángel es uno de los siete que habían vertido las fialas de las plagas divinas contra el imperio (15,1), sin que pueda precisarse cuál [7]. Le hace ir a otro sitio, más elevado (δεῦρο), y le dice que le va a mostrar a *la esposa, mujer del Cordero* (τὴν νύμφην, τὴν γυναῖκα), propiamente, en mentalidad semítica, a la que ya es jurídicamente esposa, que esto puede significar la palabra «mujer», ataviada como novia el día de la boda. Se cumple lo que se ha anticipado fugazmente antes (19,7; 21,2). La Iglesia en otras partes es llamada esposa y mujer de Cristo.

10 La sección que sigue tiene suma afinidad con una visión profética de Ezequiel. Ese profeta del exilio ve la Jerusalén que ha de surgir. Va a Palestina en visión. Contempla la nueva ciudad. Un ángel, con instrumentos de medir, le lleva al templo y a todas sus partes (40,1-43,12). El profeta describe un manantial que sale del templo (47,1-12). Habla cuidadosamente de las puertas gigantes (48,30-35). Es la ciudad y el templo ideal que se ha de construir. En la nueva Jerusalén que ahora ve Juan en el Apocalipsis, no hay templo, porque, como se dirá en seguida, Dios está en toda ella perpetuamente (v.22). Por tanto, se ha de describir solamente la ciudad. Ha de estar edificada sobre un monte (Ez 40,2), a la vista del mundo (Is 2,2s; Miq 4,1ss). Efectivamente, el ángel le lleva del sitio donde estaba (ἀπήνεγκεν) en espíritu o rapto (ἐν πνεύματι) a un monte de cubicación grande (μέγα) y elevado (ὑψηλόν). Están ya en la misma ciudad, que se halla edificada en la cumbre. El guía

[7] Se encuentra la lección variante γεμόντων, en genitivo, que concertaría con ἀγγέλων. La admiten THSVMA. Es más aceptable γεμούσας.

[11] teniendo el esplendor de Dios. Su luminosidad era semejante a una piedra de jaspe tallada, emitiendo destellos, [12] y tenía una muralla ancha y elevada, que tenía doce puertas monumentales, y sobre las puertas monumentales doce ángeles, y encima nombres escritos, que eran *los de* las doce tribus de los hijos de Israel. [13] Hacia levante, tres puertas monumentales; hacia tramontana, tres puertas monumentales; hacia el austro, tres puertas monumentales; hacia poniente, tres puertas monumentales. [14] Y la muralla de la ciudad tenía doce funda-

---

celeste le fue enseñando, sector por sector, la nueva Jerusalén *que había bajado del cielo* (καταβαίνουσα), *de parte de Dios* (ἀπὸ τοῦ Θεοῦ). Participa, pues, en algo de la naturaleza divina y posee una belleza sobreterrena.

11 Juan constata ante todo que la ciudad tiene una manifestación radiante de su ser espléndido grandísima (ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ). Donde está Dios hay resplandor (Is 58,8; 60,1.2.19; 2 Cor 3, 18). La albedo o refulgencia de la ciudad (ὁ φωστὴρ αὐτῆς) es semejante al de una piedra preciosa; concretamente al jaspe cristalizado, entallado y centelleante (λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι). Los nombres de las piedras preciosas de la antigüedad no coinciden siempre con los modernos. Por jaspe se ha de entender aquí muy probablemente el diamante. El ángel geómetra constata la perfección del plan de Dios. La armonía y perfección de la arquitectura material es reflejo de la estructura espiritual del pueblo de Dios, el Israel eterno.

12 La ciudad tenía una muralla (τεῖχος) maciza y elevada (μέγα καὶ ὑψηλόν). Ninguna ciudad antigua se concebía sin muralla, que le servía de protección y defensa contra las fuerzas adversas. Esta tenía doce puertas monumentales (πυλῶνας δώδεκα), como pueden verse todavía hoy en la Jerusalén antigua o en la Alhambra de Granada. A veces consistían en verdaderas torres, como en el templo egipcio de Edfú. Por ser cuadrada la muralla, como en seguida se dirá, le tocan tres puertas por lado. Los doce ángeles son guardianes y hacen las veces de centinelas y defensores (Is 62,6). Igual que la ciudad que vio Ezequiel (Ez 48,30ss), las puertas monumentales llevan los nombres de las doce tribus de los israelitas (υἱῶν 'Ισραήλ).

13 Se describe la disposición de las puertas en función de los puntos cardinales. El semita se orientaba, según el sentido propio de la palabra, por la salida del sol. Oriente y occidente se designan por los fenómenos astronómicos (ἀνατολῆς, δυσμῶν); el norte y el sur, por nombres de vientos: el bóreas o tramontana (βορρᾶ) y el noto o austro (νοτοῦ). La preposición ἀπὸ puede tener subyacente el sentido de la partícula afín hebrea *min*, que puede traducirse no solamente por *de* o *desde*, sino también por *hacia*, como parece exigirse aquí.

14 Cada una de las puertas representa a un patriarca de las doce tribus. Ahora bien, los tramos que corrían de puerta a puerta, sobre los cuales estaba edificado el jaspe-diamante y necesariamente tenían que ser doce, tenían los nombres de los doce apóstoles del

mentos, y sobre ellos doce nombres, los de los doce apóstoles del Cordero.

[15] Y el que hablaba conmigo tenía como medida una caña de oro, para medir la ciudad, sus puertas monumentales y su muralla. [16] Y la

---

Cordero, Cristo Jesús. No se trata, pues, de una ciudad judía. Este pueblo nuevo se ha construido por la predicación de los doce apóstoles. Porque la Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas (Ef 2,20). Hay dos revelaciones, la del Viejo y la del Nuevo Testamento; pero una sola es la economía salvífica de Dios.

15-17 Se dan las medidas de la ciudad. El ángel que hablaba a Juan tenía como medida una caña de agrimensor. No se ve claro si la palabra *caña* (κάλαμον) tiene un sentido técnico, al modo de nuestras antiguas medidas *cana* y *vara* o bien simplemente indica la apariencia del instrumento. En el mismo libro, un ángel midió el santuario (11,1); e igualmente en Ezequiel (Ez 40,3ss). El valor matemático de la medida era el usado por los hombres (v.17b)[7*]. El ángel se dispuso a medir el perímetro de la ciudad, la longitud de las puertas monumentales y la longitud y la altura de la muralla. Ante todo, se da la forma del plano. La ciudad era cuadrangular (τετράγωνος κεῖται). Entre los griegos, el cuadro era una figura perfecta y un símbolo de perfección. Las más importantes ciudades del Oriente antiguo tenían una planta cuadrangular, como Babilonia [8] y Nínive [9]. Midió, pues, el ángel el perímetro, y resultó ser de doce mil estadios. Se ve en seguida que cada lado del cuadrilátero tenía tres mil estadios (3 × 4 = 12). Como en cada lado había tres puertas monumentales y tres tramos de muralla, resulta que cada tramo de muralla, más la longitud de una puerta, tenía 1.000 estadios. Esto solo ya denota que los números son simbólicos. En todas las ciudades muradas, las puertas son considerablemente más estrechas que los trechos de muralla. Tomando como base las me-

[7*] Hubo en la antigüedad dos tipos de codos como unidad métrica: el codo ordinario y el codo regio. El codo es la distancia del antebrazo en reposo. Seguía como medida descendente el *palmo*, o distancia que media entre el pulgar y el meñique de la mano extendida; la *palma*, o distancia que va entre los cuatro dedos extendidos y contiguos de la mano plana, y el *dedo*, o distancia de su anchura. Guardaban esta relación:

1.ª Codo *ordinario, de hombre* o humano, *común:*

codo	45 cm.	1
palmo	22,5 cm.	1/2
palma	7,5 cm.	1/6
dedo	2 cm.	1/24

2.ª Codo *regio, real* o *antiguo* (Ez 40,5):

codo	52,5 cm.	1
palmo	—	
palma	—	1/7

La caña (cana) de Ezequiel tenía 315 cm. = 6 codos antiguos o regios.

En bajos relieves mesopotámicos aparece la divinidad que entrega al rey una caña de medir, en la función importantísima de la delimitación de espacio para su templo o ciudad. Así, por ejemplo, en la estela de Ur-Namú, que se encuentra en el British Museum, donde el dios lunar Sin está sentado en un trono, con los pies sobre un escabel y un casco de cuatro pares de cuernos en la cabeza; lleva escuadra, vara de medir y cordel de lino y da instrucciones para la construcción de su templo (J. PIJOÁN, *Summa Artis*, vol.2[3] [Madrid 1950] 83-85).

[8] HERODOTO, 1,178.

[9] DIODORO SÍCULO, 1,3.

ciudad está dispuesta «en forma» cuadrangular; y su longitud exactamente igual a la anchura. Y midió la ciudad con la caña en doce mil estadios. La longitud y la anchura y la altura son iguales. [17] Y midió su muralla en ciento cuarenta y cuatro codos, medida de hombre,

---

didas de longitud áticas [10], se tiene: 12.000 estadios × 177,6 metros = 2.131.200,0 metros, es decir, 2.131 kilómetros de perímetro. A cada uno de los cuatro lados iguales corresponderían 3.000 estadios × 177,6 metros = 532.800,0 metros, que son 532,8 kilómetros. Aproximadamente la distancia por vía aérea de Barcelona a Madrid, que por línea férrea, pasando por Zaragoza, es de 685 kilómetros. El perímetro de la España peninsular es de 4.814 kilómetros. Como se ve, la nueva Jerusalén, simple ciudad, cubriría una superficie equivalente casi a la mitad de toda España. Lo más maravilloso es que longitud, anchura y altura son iguales en esta ciudad nueva. Algunos han interpretado cerradamente estas palabras y dan por segura su forma cúbica. La nueva Jerusalén sería un cubo perfecto que alcanzaría 532,8 kilómetros de altura, como se ve, en pleno dominio de los satélites artificiales. Pero esta interpretación no es correcta. Es imposible en todo el pensamiento antiguo, apocalíptico y joaneo una ciudad cúbica, y lo que se dirá de la Jerusalén nueva inmediatamente prueba lo contrario. Se trata simplemente de la altura del monte donde se halla edificada la ciudad (v.10). Pero una explicación mejor encuentra apoyo en la misma fuerza de las palabras. Cuando se dice que la longitud de la ciudad es igual a la anchura (v.16b) se emplea la palabra ὅσον, que implica de preferencia una igualdad mutua incluso entre géneros distintos de cosas medidas (μῆκος, πλάτος). Cuando, en cambio, se dice que longitud, anchura y altura son *iguales* (v.16d) se emplea la palabra ἴσα, que induce más bien a entender una reciprocidad *solamente en el mismo género* o clase de cosas medidas. Se comprende que, siendo constantes o paralelas las líneas que delimitan la anchura, en una figura cuadrangular, pueden ser desiguales las que limitan la longitud. Los dos planos o líneas que delimitan la longitud (μῆκος), los dos planos o líneas que delimitan la anchura (πλάτος), los dos planos que delimitan la altura (ὕψος) son iguales sólo recíprocamente entre sí (ἴσα). No se diría, pues, en este pasaje, que la altura es igual a la longitud en la ciudad, sino que es *uniforme*, es decir, que no tiene altibajos o diferencias vergonzosas entre los distintos edificios de la misma urbe o en su muralla. Como estamos ante metáforas, exageradas según el gusto oriental, la realidad significada es que la nueva Jerusalén es prominente, celeste y perfecta. Continuó el ángel sus mediciones. Ahora da el resultado de la muralla que circundaba la ciudad. Medía 144 codos. Otra vez el número místico y simbólico. Entendidos de la altura, se tiene: 144 codos × 0,444 metros = 63,936 metros, casi 64 metros de altura. Muralla soberbia, que indica una seguridad absoluta.

[10] Según M. A. Bailly *(Dictionnaire Grec-Français* [11] [París 1935] 2196), un codo, πῆχυς, equivale a 0,444 metros; 1 estadio (= 400 codos) es igual a 177,6 metros.

es decir, de ángel. [18] Y era el material constructivo de su muralla jaspe; y la ciudad, oro puro semejante a vidrio puro. [19] Los fundamentos de la muralla de la ciudad estaban ricamente elaborados con toda piedra preciosa. El primer fundamento, jaspe; el segundo, zafiro;

Termina Juan esta sección de medidas dando la unidad matemática. Lógicamente, nosotros hubiéramos visto bien este dato al principio, pero es propio del uso hebreo esa perpetua alteración del orden de los datos. La medida que usaba el ángel era conforme al sistema métrico empleado por los hombres de la época cultural de Juan, según el codo *humano* [11].

La fotografía aérea ha posibilitado una constatación maravillosa. Las ruinas de Timgad, en Argelia, son una antigua ciudad romana que ofrece la peculiaridad de conservar purísimamente el trazado de un campamento militar convertido en piedra estable. Es un cuadrado perfecto, dividido por calles que se cortan en ángulo recto y forman un reticulado matemático de subcuadrados iguales. Tiene 11 × 11 calles, sin contar las dos exteriores, que dan 12 × 12 tiras de bloques, que dan a su vez 144 manzanas cuadradas perfectas. Hallamos de nuevo el número simbólico de perfección en la plenitud y la defensa. Casi en el centro, hacia un lado, está el espacio del templo. Por lo menos se adivinan cuatro puertas, una por cada punto cardinal [11*].

18-21 En estos versículos se explica cuidadosamente de qué clase de materiales estaba formada la ciudad. No hay por qué insistir en que las solas palabras de los elementos constructivos llevan a una ciudad riquísima, artística y única, que nunca existió en la tierra y es cumplida realización de los más atrevidos deseos humanos.

Los profetas hablaron de la gloria de la nueva Jerusalén. Isaías dice: «He aquí que pongo tus piedras básicas de malaquita | y tus cimientos de zafiro. | Y haré tus almenas de rubíes, | y tus puertas de carbunclos, | y toda tu cerca de piedras preciosas» (Is 54,11-12). Y Tobit afirma en su cántico de acción de gracias: «Jerusalén será reedificada | para todos los siglos de los siglos... | Sus puertas serán edificadas con zafiro y esmeralda | y con piedras preciosas todo el cerco de sus muros. | Las torres con oro serán edificadas, | y los baluartes con oro acrisolado. | Sus avenidas con berilo y carbunclo | y con piedra de Sufir serán pavimentadas» (Tob 13,17).

La Jerusalén celeste no puede ser menos. El material de construcción de su muralla (ἡ ἐνδώμησις τοῦ τείχους) es de jaspe, que ya indicamos se ha de interpretar probablemente del diamante (v.11). Toda la ciudad, calles, edificios, plaza, pavimentaciones, son oro puro, bruñido como vidrio pulimentado (ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ). En el primer siglo de nuestra era, el vidrio era un objeto precioso. Los fundamentos que corren entre puerta y puerta están

[11] M. del Alamo, *Las medidas de la Jerusalén celeste (Apoc 21,16)*: CultB 3 (1946) 136-138.

[11*] H. H. Scullard, *Petit Atlas de l'antiquité classique* (París-Bruselas 1963) 240, con magnífica fotografía (fig.194).

el tercero, calcedonia; el cuarto, esmeralda; [20] el quinto, sardónica; el sexto, sardo; el séptimo, crisólito; el octavo, berilo; el noveno, topacio; el décimo, crisoprasa; el undécimo, jacinto, y el duodécimo, amatista. [21] Y las doce puertas monumentales, doce perlas. Cada una de las puertas monumentales, una por una, era de una sola perla. Y la plaza principal de la ciudad, oro puro como vidrio reverberante.

---

adornados, o mejor, constituidos (κεκοσμημένοι) por una piedra preciosa distinta. Para entender lo que sigue se ha de tener presente que no sólo los reyes de la antigüedad bíblica iban adornados con piedras preciosas, como el de Tiro (Ez 28,13 LXX 12), sino que el mismo sumo sacerdote llevaba un pectoral con doce piedras preciosas, correspondientes a cada una de las tribus de Israel (Ex 28,17ss = 39,10ss). Desde este momento, cada tribu tenía una piedra preciosa que la simbolizaba, a modo de escudo de armas, y las piedras llegaron a tener un carácter nacional y sagrado. Ahora bien, siendo los fundamentos los apóstoles (v.14), cada una de las piedras de que constan tiene un nuevo simbolismo en el Israel nuevo, que es la Iglesia, y una carga de esplendor diferencial en el Israel eterno.

Hay que distinguir en las doce piedras que se enumeran su constitución física de su color y aspecto. Los antiguos, al no conocer científicamente la estructura geológica de las piedras, se guiaban para clasificarlas más por la apariencia que por la materia misma de que estaban formadas. Además, se da el caso de que algunos nombres idénticos en su nomenclatura y en la nuestra significan realidades muy distintas. Para el nombre actual y los colores y matices véanse los cuadros adjuntos. Para su disposición en el plano de la ciudad y su correspondencia con cada uno de los doce apóstoles véase el esquema del cuadro de la ciudad (p.837-840) [12].

Las doce puertas monumentales eran doce perlas (μαργαρῖται). El rabinismo especula sobre perlas colosales, lo cual supone una tradición constante [13]. Es posible que por perlas se haya de entender no sólo la distinta calidad y clase de las estrictamente comprendidas bajo este nombre, sino algo más lato, como nácar, coral y otros productos valiosos marinos. Porque una por una, distributivamente (ἀνά), cada una (εἷς ἕκαστος) de las doce puertas era una sola perla, de clase distinta.

Algunos autores, considerando el trazado de las ciudades clásicas, especialmente las romanas, y viéndolas divididas en dos vías transversales cruzadas, el *cardo maximus* y el *decumanus*, afirman que la *platea* (ἡ πλατεῖα) es la calle ancha o principal de la ciudad. Parece más propio considerarla como *la plaza* principal o centro de reunión ciudadana. Así, pues, la plaza principal de la Jerusalén

[12] L. Thorndike, *De lapidibus:* Ambix 8 (1960) 6-26, donde ha recogido los textos de la literatura eclesiástica, especialmente antigua, que se refieren a las doce piedras preciosas de la Jerusalén celeste (Ap 21,19-20) y a las del pectoral *rationale iudicii* del sumo sacerdote judío (Ex 28,17-20). Cf. RHE 56 (1961) 275-276.

A. Lentini, *Il ritmo «Civis caelestis patriae» e il «De duodecim lapidibus» di Amato:* Benedictina 12 (1958) 15-26, con bibliografía sobre los mss. y otros autores antiguos. Cf. RHE 55 (1960) 353-354; R. Metz, *Precious Stones and Other Crystals, with 89 colour Plates by A. E. Fanck* (Londres 1964) 191; *Diamante:* RAK 22 (1957) 955-960; S. Bartina, EBG 5,1103-7.

[13] Str.-B., III 851s; E. Burrous, *The Pearl in the Apocalypse:* JThSt 43 (1942) 177-179.

NOMBRE ACTUAL DE LAS PIEDRAS PRECIOSAS
(Ap 21,18-20)

	LEVESQUE (DB V 423-27)	ALLO (p.347s)	BOVER (BAC $25\text{-}26^{6}$)	CAMPS (BM 22,345-47)
			1496	
1. jaspe	jaspe	jaspe	¿jaspe?	cuarzo
				ágatas
				ónice
				jaspe
2. zafiro	lapislázuli	lapislázuli	lapislázuli	lapislázuli
	¿turquesa?			
3. calcedonia	carbunclo	—	turquesa	[no la actual]
	granate sirio		sales de cobre	
4. esmeralda	esmeralda	esmeralda	esmeralda	esmeralda
5. sardónica	ónice	ónice	ónice	cuarzo
	variedad de sardónica			ágata
6. sarda	sarda	cornalina	cornalina	cuarzo
sardo	cornalina			ágata
7. crisólito	topacio	variedad de berilo	topacio actual	topacio oriental
			berilo amarillo	topacio
				cuarzo amarillo
				circón (silicato)
8. berilo	berilo	berilo	aguamar	aguamarina
	aguamarina		aguamarina	
9. topacio	peridoto	—	—	crisólito
	(silicato)			crisoprasa
10. crisoprasa	ágata	variedad de berilo	ágata	crisoberilo pálido
crisopacio				calcedonia
				plasma
	ligurita			variedad de circón
11. jacinto	esfeno	¿zafiro actual?	zafiro	jacinto
	jacinto			amatista pálida
12. amatista	amatista	amatista	amatista	amatista
				granate
				rubí

	PLINIO* (*Historia Natural* l.37, en los cc. indicados)	ANSELMO LAUDUNENSE** (ML 162,1579-1582)	
		enarratio	*canticum*
1. jaspe	37. purpúreo rosáceo esmeraldino violáceo blanco	verde	
2. zafiro	39. azul y puntos dorados	azul celeste	
3. calcedonia	18. verde incierto irisada	fuego pálido	
4. esmeralda	19. verde	verde subido	
5. sardónica	23. carne y uña vistas a trasluz	abajo negro en medio cándido arriba rojo	
6. sarda sardo	23. negro o azul oscuro, cándido, púrpura; 31. rojo	rojo de sangre	púnico [púrpura]
7. crisólito	42. transparente áureo fulgor los mejores con reflejos plateados	oro fulgurante	
8. berilo	20. verde marino claro	agua herida del sol siete ángulos fulgente	linfático
9. topacio	32. verdoso, amarillento	bicolor: oro, azul celeste verde y oro	
10. crisoprasa crisopacio ágata	20. *crisoberilo:* verde marino pálido dorado. *crisoprasa:* más pálida 32. 34.	*Otros:* púrpura con gotas de oro	purpúreo auricolor llameante
11. jacinto	41. violeta diluido	cambia con el cielo: *sereno:* claro, *nublado:* apagado	purpúreo
12. amatista	40. violeta, purpúreo, rojo vinoso	purpúreo con color de violeta y rosa, destellos	violáceo, gotas purpúreas

* Atiende más a la estructura física aparente que a los colores.
**Las casillas en blanco son iguales a las anteriores.

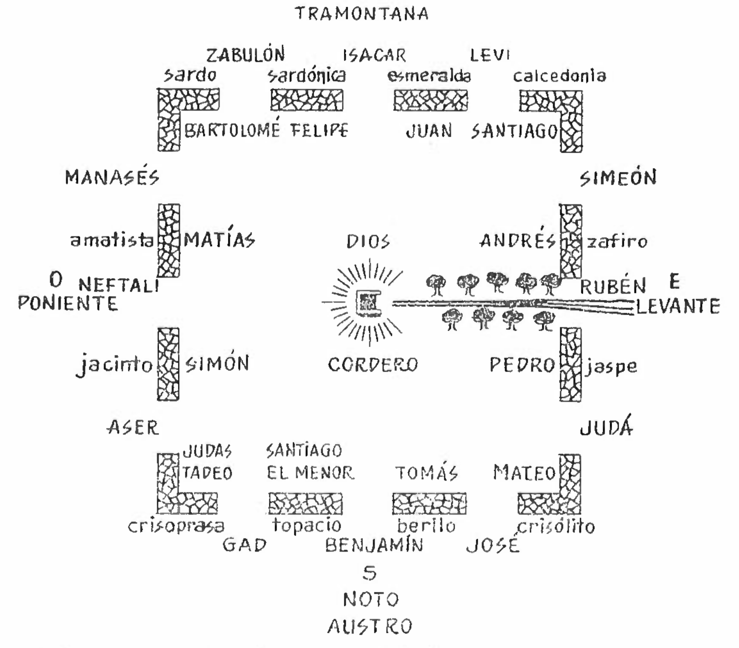
PIEDRAS PRECIOSAS (Ap 21,18-20)

LEVESQUE (DB V 423-427) lámina en color	ALLO (p.347s)	BOVER (BAC 25-266) 1496	CAMPS (BM 22,345-347)
verde oscuro opaco	verde	matices verdes	traslúcido morado purpúreo azul verde
azul celeste intenso con granos dorados, opaco	azul	azul	opaco azul marino con manchas doradas
rojo vinoso apagado	verde irisado	marfil verde cambiantes azules	verde indefinido irisaciones
verde puro	verde	verde transparente	verde claro
blanco y rojo carne, veteado, opaca	uña humana a trasluz blanco y rojo	rosado	roja, anaranjada vetas opalescentes
rojo sangre claro, opaca	rojo fuerte, semitransparente	rojo sangre	rojo sangrante, anaranjado
amarillo de oro transparente	verde amarillento	amarillo oro	traslúcido oro
verde amarillo	verde marino	verde transparente claro	verdiazul
verde oliva, verde amarillo, transparente	verde dorado	verde dorado	verde transparente verde amarillento
plúmbeo muy claro, traslúcido	verde dorado pálido	gris amarillento, berilo pálido	verde amarillento
rojo anaranjado oscuro	azul celeste	azul claro violáceo claro	morado diluido tonalidad carmín
violeta puro	violeta	violeta	morado granate rubí

[22] Y santuario no vi en ella; porque el Señor, Dios, el Dominador de

celeste es de oro puro, tan bruñido que parece una pavimentación de vidrio, brillante y refulgente como un espejo (ὡς ὕαλος διαυγής). Esta plaza será sede del trono de Dios, como se dirá en seguida (v.22 y 22,2).

22 Juan pasa a describir otras características de la ciudad que contempla, e insensiblemente, a pesar del simbolismo de las precedentes, se levanta a altas realidades espirituales y escatológicas. La



Ensayo de representación de las puertas y de los fundamentos del nuevo trazado de la ciudad (Ap 21,12-21; 22,1-2). La dirección es ENSO. La disposición de las tribus se inspira en Núm 2 (CHARLES, II 166.168); la de los doce apóstoles, en Mt 10,2-4; Mc 3,16-19; Lc 6,14-16. En el centro de la ciudad está el trono de Dios y del Cordero, del cual sale un río de agua viva, hacia oriente según Ezequiel (Ez 47,1-12), o hacia poniente a la vez, según Zacarías (Zac 14,8). A ambos lados la arboleda de la vida. Se han comparado los doce nombres de las tribus a los signos del zodíaco, cuyo orden sería, partiendo de Judá hacia arriba y a la izquiera: Piscis, Acuario, Capricornio, Sagitario, Escorpión, Libra—Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo.

Jerusalén histórica era célebre por el templo de Yahvé. La tienda o tabernáculo del desierto se convirtió en la arquitectura salomónica y herodiana. El fin del templo era albergar de alguna manera a Dios, cuya presencia entre el pueblo se hacía entonces más patente y palpable. En una mentalidad judía no puede concebirse una Jerusalén sin templo. No sería Jerusalén. Sin embargo, la nueva Je-

todo, es su santuario, y también el Cordero. [23] Y la ciudad no tiene necesidad del sol ni de la luna para que luzcan sobre ella, porque el resplandor de Dios la ha ido iluminando y su lámpara es el Cordero. [24] Y caminarán los gentiles a su luz y los reyes de la tierra llevan su

---

rusalén no tendrá templo. Juan, maravillado, no ve santuario en ella. Verdaderamente se trata de una nueva creación. Dios ha hecho las cosas nuevas. La razón de esta anomalía es algo que supera espléndidamente la realidad antigua. El mismo Dios, el Padre, que aquí se designa con los nombres de los grandes momentos del libro: *Yahvé* (Κύριος), Dios (ὁ Θεός), Dominador de todo (ὁ Παντοκράτωρ), es su templo, es decir, está presente sin velos en medio de la ciudad, llenándola toda. Pero precisamente esa presencia divina, de la cual era sombra el templo, se atribuye también al Cordero, Jesucristo, al cual, por lo mismo, se le considera Dios igual al Padre.

23 El efecto de la presencia divina sin velos es radiante. Una ciudad no está perpetuamente a oscuras. La iluminan al menos los dos grandes luminares: el sol y la luna. Pues bien, en la nueva Jerusalén, el orden antiguo de cosas ha pasado. Es un mundo nuevo. Está iluminada, pero no necesita de sol ni de luna (Is 24,33; 60,1.19.20; Zac 14,7). Su luz es Dios, que lleva como manto la claridad resplandeciente (Sal 104,2). *La gloria de Dios* (ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ) es la manifestación radiante de su esencia, traducida en resplandor material a veces. A través de la imagen hay que penetrar en lo simbolizado: los hombres verán perpetuamente la gloria de Dios. De nuevo el Cordero es presentado en la misma línea divina del Padre. El luminar (ὁ λύχνος), más resplandeciente que el sol, de la nueva Jerusalén es Jesucristo. En virtud del paralelismo sinónimo hebreo, lámpara equivale a resplandor (λύχνος = δόξα), y Dios el Padre es idéntico al Hijo en la naturaleza divina.

24-27 Relaciones de la ciudad con las gentes que pueden entrar en ella. Se dan tres clases de gentes: 1.ª Los que por derecho propio son ciudadanos de la Jerusalén celeste, que son los salvados (v.17). 2.ª Los que no pueden entrar en ella nunca jamás, que son los condenados (v.17). 3.ª Los *gentiles*, las naciones que no son el Israel de Dios. Seguirán sus directrices y, al estilo de las grandes ciudades orientales, organizarán caravanas que con su riqueza y su presencia honrarán la gran ciudad a la cual acudirán. Aquí está la mayor dificultad de todo este pasaje. ¿Estamos en el tiempo o en la eternidad? ¿A qué vienen los gentiles ante una gloria y unos castigos consumados? Se han propuesto varias soluciones: 1.ª Se habla de una Iglesia total, parte eterna, parte temporal. Así se expresa, por ejemplo, Bonsirven. Ve, pues, que los gentiles se suman a la Iglesia y van entrando en varias etapas. Se hallaría anunciada aquí la vocación y salvación de los gentiles y su participación en la nueva Jerusalén. Estamos en el tiempo. 2.ª Se trata de un artificio expresivo literario. Los profetas hablaron de los dones que los gentiles llevarían a Jerusalén (Is 60,3.5.11; Sal 72,10.15). Para de-

gloria hasta ella. [25] Y sus puertas monumentales no se cierran en manera alguna de día, pues no habrá noche allí. [26] Y llevarán el resplandor y lo valioso de los gentiles hasta ella. [27] Y no entrará en ella absolutamente nada profano, ni el que obra abominación o falsedad, sino «únicamente» los que están escritos en el libro de la vida del Cordero.

---

mostrar que ésta es la Jerusalén definitiva, se ha de hablar del acatamiento de los pueblos. Se atiende, pues, no tanto a la realidad del hecho cuanto a la grandeza de la ciudad que él supone. 3.ª Aún podría buscarse una explicación puramente simbólica. La nueva Jerusalén será feliz, tendrá paz, las guerras como antes desaparecerán, porque será como si los pueblos gentiles la acataran. La vida de la ciudad no será inerte, sino espléndida y gloriosa, más que la de cualquier capital del mundo. Toda otra entidad política y humana, por gloriosa que sea, acatará esencialmente, con sus riquezas y su honor, a la Jerusalén celeste, declarándola por lo mismo muy superior. Esto supuesto, es fácil andar de nuevo sobre estos versículos.

24 Las naciones paganas (τὰ ἔθνη) se sentirán atraídas por el resplandor de la nueva Jerusalén, y los reyes más poderosos de toda la tierra le llevarán su gloria, sea en dones, sea por su presencia. Hay marcado paralelismo sinónimo.

25 La vida de una ciudad queda paralizada por la noche o cuando no abran las puertas. No sucederá así en la Jerusalén nueva. Habrá vida exuberante, porque no habrá noche, siendo Dios mismo su luminar, ni se cerrarán las puertas de una feliz y santa actividad de vida.

26 Le llevarán (οἴσουσιν, impersonal) lo más glorioso y lo más precioso de las naciones paganas. Ella las superará en mucho.

27 A) *Los que no podrán entrar en ella.* No entrará en la ciudad nada profano. El adjetivo κοινόν puede significar *impuro* (Is 52,1; Act 10,14.28; 11,8; Rom 14,14), pero también *profano* (Mc 7,2; Heb 10,29), en cuanto no consagrado de algún modo a Dios. Este último sentido cae mejor en este pasaje del Apocalipsis. Como ya se ha dicho otras veces, tampoco entrará el que obre abominación moral o religiosa y mentira, oponiéndose en su conducta a la doctrina de Jesús (21,8).

B) *Los que entrarán en la ciudad y serán sus ciudadanos.* Serán ciudadanos de la nueva Jerusalén los que hayan obrado de tal modo que sus nombres hayan quedado escritos en el libro de la vida (20,11-15). Supone en ellos fidelidad, no sólo de deseo, sino de obra, al mensaje de Cristo.

CAPITULO 22

Avanza Juan en la descripción de la Jerusalén celeste. Ahora queda lo último y lo mejor. Jerusalén es la ciudad de la vida divina. Tiene dos cosas fundamentales: *el agua* que apagará la sed de felicidad, por dársela completa, en el que la beba, y es la que se había

22 **[1] Y mostróme un río de agua viva claro como cristal, que procedía del trono de Dios y del Cordero, [2] en medio de su plaza «principal»; y al lado de acá y de allá del río, la arboleda de la vida, que producía doce recolecciones: a una por mes ofrecía debidamente su recolección; y las hojas de la arboleda para curación de los gentiles.**

---

prometido tantas veces en el Apocalipsis (4,17; 21,6); y el *árbol de la vida* que se dará a comer al vencedor (2,7).

El pensamiento profético ayudará a entender este pasaje. Ezequiel, conducido también por un ángel a ver el templo de Jerusalén, descubre un riachuelo que sale del templo por el este. Pronto se convierte en torrente impetuoso, y sus aguas sanean las del mar Muerto, que desde aquel momento se convierte en fuente de riqueza y vida. Sigue viendo Ezequiel una arboleda a ambos lados del torrente. Los árboles están verdes todo el año, dan doce cosechas, y sus frutos sirven de alimento, y sus hojas de medicina (Ez 47, 1-12). En otros pasajes viejotestamentarios se exponen ideas parecidas (Jl 4,18; Zac 14,8; Jer 17,13; Sal 36,9).

1 Juan puede entrar en la ciudad. Entremos con él. El ángel le muestra el río de *agua viva* (ποταμὸν ὕδατος ζωῆς). En virtud del genio hebreo, la palabra ζωή ha de considerarse como un adjetivo, aunque el sentido exige que se interprete como *agua de la vida divina*. Salía del trono de Dios, el Padre, y del Cordero (ἐκπορευόμενον). La misma agua viva puede significar el Espíritu Santo. Este manantial de agua viva da la vida eterna (7,17; 21,6; 22,17; Jn 7,38-39), en el grado de la felicidad consumada.

2 El principio de este versículo sufre dos interpretaciones. *En medio de la plaza de la ciudad* puede ir con lo anterior o con lo siguiente. Si va con lo siguiente, como parece sugerir la numeración del versículo, se tiene: *Entre la plaza de la ciudad y el río, a uno y otro lado, había la arboleda de la vida.* Lo cual a su vez puede entenderse de dos maneras: A) Entre la plaza o la gran avenida y el río había árboles a uno y otro lado en el interior. B) En el mismo cuadro, había árboles a ambos lados del río. Ambas explicaciones apenas dan sentido.

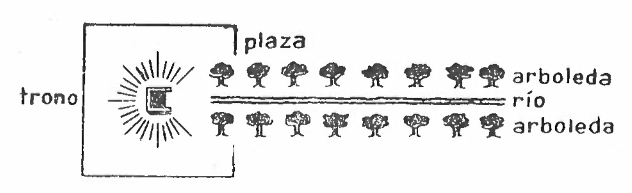


De donde es preferible otra explicación diferente. La frase *en medio de la plaza* puede ir con el versículo anterior. Entonces se tiene: *Me mostró un río de agua viva... que salía del trono de Dios... en medio de la plaza de la ciudad. —A un lado y a otro del río estaba la arboleda de la vida...* Porque falta el καὶ dividente antes de la

[3] Y no habrá ya condenación contra nadie, y estará en ella el trono de Dios y del Cordero, y sus siervos le acatarán, [4] y verán su rostro, y su nombre estará sobre sus frentes. [5] Y noche no habrá ya, y no

---

frase *en medio de la plaza* y se obtiene una más perfecta simetría de versículos. Además, la oración que se refiere al árbol de la vida puede tener fuerza preposicional (Dan 12,5; Jos 8,33) y se entiende más la colocación del trono divino en medio de la ciudad y la disposición de la arboleda a ambos lados del río [14].



El árbol de la vida (ξύλον ζωῆς) da fruto continuo, del cual todos pueden fácilmente comer. Es símbolo del don de la inmortalidad. Ha vuelto el Paraíso (Gén 2,9; 3,22). No habrá en la Jerusalén celeste enfermedad ni muerte, porque las hojas de esta arboleda son medicina (cf. Ez 47,12). Juan añade que servirán de medicina *para los gentiles*. Algunos autores suprimen esa engorrosa palabra. Pero la documentación textual no lo permite. Es el mismo caso anterior. ¿Se habla de los sacramentos? Supondríase entonces un plano de temporalidad. En realidad, la frase carece de verbo, con lo que podría vislumbrarse que la esperanza de la vida eterna habría servido a la conversión de los gentiles. Tal vez se subraya el grandísimo poder de la arboleda, que cumple las profecías viejotestamentarias en grado absoluto.

3a En el Paraíso hubo una prohibición divina. Precisamente por no cumplirla, los protoparentes acarrearon el pecado, el mal y la muerte sobre el mundo. Cuando los israelitas entraron en la Tierra Prometida, destinaron al anatema aniquilador a siete naciones por mandato divino (Dt 2,34; 3,6; 7,2). No sucederá así en la nueva Jerusalén. Se cumplirá la predicción de Zacarías, cuando dijo que en la nueva Jerusalén no habría más anatema (Zac 14,11). Aquí quizás la palabra es más fuerte: *execración* (κατάθεμα). Los ciudadanos de la nueva Jerusalén definitiva no temerán condenas, porque no habrá pecado.

3b-5 El coronamiento es intenso. Por fin se cumplirá lo que tantas veces se ha anunciado en todo el libro. Los que han triunfado del mundo con Cristo serán sacerdotes de Dios (λατρεύσουσιν αὐτῷ) y reinarán (βασιλεύσουσιν) por los siglos de los siglos. El cuadro se perfila brillantemente. El único trono de Dios el Padre y del Cordero permanecerá para siempre en la Jerusalén eterna. Entonces se realizará la mayor aspiración del hombre. Nadie puede ver la faz de Dios (Ex 33,20), porque a Dios, tal como es, nadie le

[14] CHARLES, II 176.

tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz de sol, porque el Señor, Dios, alumbrará sobre ellos, y reinarán por los siglos de los siglos.

vio (Jn 1,18). Ver el rostro de Dios, aun confusamente, implica un alto grado de santidad (Mt 5,8; Heb 12,14; 1 Jn 3,2). En esa Jerusalén feliz, los ciudadanos verán el rostro de Dios cara a cara, y con ello quedará satisfecho el más profundo anhelo del hombre (Sal 17,15; 41,3). El nombre divino lucirá en sus frentes, porque siempre serán posesión de Dios (cf. 13,16-17). La noche de la mentira no existirá jamás. No necesitarán lámpara, pequeña ni grande. Yahvé, Dios, brillará refulgente sobre ellos (21,23; Núm 6,25; Sal 118,27). Como la pena de los condenados durará para siempre (20,10), así también el correinado de los escogidos y salvados con Dios y por Dios será eterno por los siglos de los siglos.

Excursus 5.—La escatología del Apocalipsis

El Apocalipsis está integrado por un conjunto de unidades visionales, muchas veces redactadas sobre pautas entresacadas de narraciones del Antiguo Testamento. Si la acumulación y yuxtaposición de cuadros estuvieran concatenadas según nuestra lógica occidental, sería relativamente fácil precisar *la sucesión*, al menos respectiva, de las distintas unidades. Pero el caso es muy distinto. Se tiene la sensación frecuente de que hay repeticiones, interrupciones, subsunciones de un mismo cuadro.

Aun dejando aparte esta pecualiaridad estilística de Juan, se tropieza en seguida con otra dificultad mucho más honda. ¿Existe una verdadera *cronología* en la narración de las visiones o todo el libro es simplemente *acrónico?* La tendencia a ver más esencias que temporalidades, cuyo enigma en la historia de la salud se solventa suficientemente, es base de grandes éxitos interpretativos; pero, por otra parte, querer prescindir de toda temporalidad sucesiva sería destruir el mismo ser consolador de las revelaciones.

A esas fuentes de oscuridad generales puede añadirse otra que es causa de no pocas perplejidades. No es raro hallar en los cuadros visionales saltos bruscos entre dos planos: el actual y el escatológico consumado. Es típico el ejemplo de la nueva Jerusalén. Cuando se están dando notas esenciales que llevan indefectiblemente a una época enteramente final de la Iglesia, en que se comerá del árbol de la vida en el paraíso perpetuo, en que Dios enjugará toda lágrima de los ojos de los que han sido fieles a su testimonio, se ponen inesperadamente notas que llevan a la época de la temporalidad de la Iglesia, como la utilidad de las hojas del árbol de la vida para la salud de los paganos o la afluencia de los reyes étnicos a la Jerusalén definitiva para ofrecer dones y el brillante honor de su presencia. Si el intérprete se inclina por subrayar el alcance de los datos temporales, verá en esos pasajes una profecía de la dignidad de la Iglesia en el mundo actual; si, por el contrario, atiende a las características de eternidad, verá rasgos puramente escatológicos.

Este punto de vista en algún caso particular puede afectar al enfoque interpretativo de todo el libro. Hay quienes sólo ven en el Apocalipsis escatología. Hay quienes sólo ven historia. Es preciso delimitar desde ahora el terreno. Parece lo más obvio prescindir de los puntos de vista discutidos y analizar solamente aquellos pasajes en que todos los comentaristas, o gran mayoría de ellos, ven un sentido de postrimerías.

Aun reducido de este modo tan notable el campo de investigación, hay que evitar cuidadosamente dos extremos. El primer impulso, cuando se

leen de corrida estos pasajes de sabor y contenido escatológico, es afirmar que son abundantes, variados y de riquísimas enseñanzas. Pero, cuando se analizan más cuidadosamente, decrece la ilusión y aparecen repeticiones, sinonimias, vaguedades, que se antojan anfibologías al que las considere. De ahí los dos extremos: hay mucho de escatología o bien no hay nada. Ambas posiciones son exageradas. Sin duda no hay tanto como parece, pero hay mucho.

El Apocalipsis enriquece y precisa considerablemente el cuadro, de sí vago y vaporoso, de la escatología neotestamentaria.

Si bien se ha escrito bastante sobre la escatología del NT, considerada globalmente o en los Sinópticos con preponderancia, hay pocos estudios exclusivos del libro de las Revelaciones.

Dejando, pues, en ese cuadro amplio a Vitti [1], Kittel [2], Ceuppens [3] y Volz [4], no pueden pasarse por alto las vistas de conjunto de Allo [5], ni las orientaciones de Braun [6], ni la polémica entre Féret y Huby [7]. Más particularmente tratan del tema Le Frois [8] y Frost [9]; la disertación doctoral de McCall *The Eschatological Teaching of the Book of Revelation* [10], y Harder [10*].

I. La parusía y su preparación

En el problema escatológico hay que distinguir cuidadosamente la etapa que precede inmediatamente al fin del mundo, del mismo fin con sus consecuencias postrimeras. Los signos precursores del fin del mundo, la misma venida de Cristo ya como juez (con mucha más razón si se dijera que se anticipa para reinar un tiempo sobre la tierra), no son propiamente escatología. La escatología, en sentido estricto, es la posición como petrificada del hombre y de la Iglesia en la suprema vitalidad perpetua del mundo futuro.

La etapa que precede al fin del mundo puede llamarse subescatológica. Pero sucede un hecho notable. Mientras en otros libros del NT, especialmente en la apocalipsis sinóptica, se da preponderancia a este estadio subescatológico, en el libro del Apocalipsis queda inatendido. Toda esta parte primera, que trata de la parusía y su preparación, tiene, pues, carácter negativo.

El anticristo.—San Pablo calma a los perturbados tesalonicenses, que creían inminente la venida del Señor Jesús (1 Tes 5,1-11), dándoles las señales precursoras del advenimiento postrimero de Cristo: «Primero ha de venir la apostasía y se ha de manifestar el hombre pecador, el hijo de

[1] A. Vitti, *L'interpretazione apocalittica escatologica del Nuovo Testamento:* SCtt 69 (1931) 434-451.

[2] G. Kittel, Ἔσχατος: ThWNT II (1935) 694-695.

[3] F. Ceuppens, *Il problema escatologico nella esegesi:* Problemi e orientamenti di Teologia Dommatica (Milano 1957) II, Apocalisse, p.1003-1011.

[4] P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1934).

[5] E. B. Allo, *L'Apocalypse*³ (París 1933), p.CXII-CXLIII.

[6] F. M. Braun, *Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament?:* RB 49 (1940) 33-54.

[7] H. M. Féret, *Apocalypse, histoire et eschatologie chrétiennes:* Dieu vivant 2 (1946) 115-134. Es una réplica al P. Huby, que había escrito poco antes *(Apocalypse et histoire:* Construire 15 [1944] 80-100). A su vez Huby replica a Féret en *Dieu vivant.*

[8] B. J. le Frois, *Eschatological Interpretation of the Apocalypse:* CBQ 13 (1951) 17-20.

[9] S. B. Frost, *Visions of the End. Prophetic Eschatology:* The Canadian Journal of Theology 5,3 (1959) 156-161.

[10] J. G. McCall, *The Eschatological Teaching of the Book of Revelation.* Diss. Southern Baptist Sem. (1948-49) 194.

[10*] G. Harder, *Eschatologische Schemata in der Johannes-Apocalypse:* Theologia Viatorum 9 (1963) 70-87.

perdición», el anticristo. Cuando viniere, estará próximo el fin. Entonces «el Señor Jesús lo destruirá *fácilmente*, con el soplo de su boca» (2 Tes 2,1-17).

¿Habla el Apocalipsis del anticristo? Si así fuera, ¿sería posible que obtuviéramos las coordenadas de tiempo y espacio para precisar en consecuencia, dentro de la historia de la humanidad, el momento de las señales precursoras del fin del mundo?

La respuesta es negativa. Algunos intérpretes quieren ver *al anticristo* en la bestia imperial, cuya derrota se narra en el c.19 (19,11-21) o en la definitiva ruina de la serpiente antigua, en el pasaje de Gog y Magog (20, 7-10). Sin embargo, hay verdadera progresión de triunfos esencialmente distintos en la trama precisa, pero indefinida, de la historia. Se trata de anticristos, no del anticristo, y por lo mismo no sirven estos pasajes para determinar las señales precursoras del fin del mundo. En todo el libro flota un suave aleteo de vaguedad. Cristo vendrá como ladrón, de repente, cuando menos se le espere, impensadamente; pero ¿cuándo?

La segunda venida de Cristo.—Vengo pronto (ναί, ἔρχομαι ταχύ, 22,20). Es un tema obsesionante de todo el libro. Aparece siete veces, otro caso de la presencia multiforme en realidades objetivas, subjetivas y redaccionales del místico número siete (2,16; 3,11; 16,15; 22,7.12.17.20). Se dice al principio especialmente a la iglesia de Filadelfia (3,11), pero no ha de entenderse allí del fin del mundo, sino de la proximidad de la prueba para los cristianos y de las plagas salvadoras que han de producir la exaltación de la Iglesia en el mundo. *Vengo pronto.* Esta sencilla frase invita a perseverar y da alientos para que no se pierda la corona de gloria. *Vengo pronto.* Así concluye el libro. Esas breves palabras indican que las predicciones que contiene el libro de la Revelación afectan a la vida presente y no pueden prescindir, al menos consecuentemente, de la vida futura. Jesús, con su potencia divina, *viene pronto*, porque se cumplirán pronto las cosas narradas en el libro, porque ya empiezan a cumplirse en la época de la composición del Apocalipsis. *Viene pronto* porque lo predicho se realizará gradualmente a través de la historia. Se opone tal vez también, con esta frase, la brevedad de este siglo a la permanencia inmutable del futuro.

No hay nada, pues, que indique ni remotamente si *la parusía* está cercana o muy lejos en la oscuridad del tiempo futuro.

El quiliasmo.—No hay por qué rehacer los pasos, complicados y sutiles, del milenarismo. Según el c.20 del Apocalipsis, Satán será encadenado durante mil años después de la destrucción de Roma, la gran cortesana, y de la ruina de las dos bestias: el Imperio romano y el sacerdocio pagano, con su falsa filosofía, que alejaba a los hombres de Dios y de su verdadero culto. Entonces vendrá una época floreciente de la Iglesia, en que Cristo reinará con los suyos durante mil años. Una vez transcurridos, el demonio, la serpiente antigua, será soltado del abismo. Al verse libre seguirá su antiguo sistema. Desaparecido el imperio, tendrá que acudir a los reyes bárbaros para que se coaliguen contra la Iglesia. La intervención de Cristo y de su ejército aniquilará sin lucha al enemigo. Satán será definitivamente castigado.

Tanto por el esquema como por las palabras se ve claro inmediatamente que nos hallamos ante una narración simbólica.

Roma será destruida *en una hora* o *en un día*; la cifra *tres y medio* es frecuente. Indica un lapso de tiempo mitad de la plenitud, mitad de siete. Tres y medio significa el fracaso, si se aplica a los enemigos de la Iglesia, o el triunfo y la brevedad de la persecución, si se aplica a los amigos de Dios. Tres y medio puede indicar un tiempo de muchos años. ¿Qué será *mil* comparado con tres y medio? Una cifra indefinida, larguísima. No puede precisarse más.

Los judíos imaginaban un interregno entre el siglo actual y el siglo futuro. Sería el del Mesías, puro hombre, y en él reinarían los justos. Pero sería un reino de simple felicidad terrena. Estaba subyacente la idea del Mesías terrenal.

Juan se muestra moderado. Da la cifra simbólica, *mil*; pero no dice una palabra de los bienes terrenos de un reinado terreno de Cristo. El milenio, en el contexto en que se halla, es el triunfo de la Iglesia contra Roma y su imperio hasta la época final, cuando turbaciones especiales denoten próximo, sin precisar período alguno, el fin del mundo. Ese es el milenio, el triunfo actual de la Iglesia. De los resucitados con Cristo se hablará al tratar de la resurrección de los muertos.

Conclusión de esta primera parte.—Feuillet ha notado que los datos globales del Apocalipsis resuelven el problema, acuciante en algún sector de la primitiva Iglesia, sobre el retraso de la parusía [11]. El Apocalipsis fue escrito, según la fecha comúnmente admitida, el 95 *post Christum*. Los otros escritos del NT, anteriores a esa fecha, reflejan una disminución de la tensión escatológica. Juan aborda el problema, pero al reanudarlo lo centra mejor. La economía definitiva ha alcanzado casi su término, pero tardará mucho en cumplirse acabadamente. El fin realmente próximo está cronológicamente muy remoto. No se trata de dar fechas. Las voces de los siete truenos, enteramente simultáneas con el mensaje del ángel que anuncia el próximo fin, han de ser selladas por voluntad divina (10,4). Sellar una visión indica, según Daniel, que su cumplimiento está muy lejano (Dan 12,9). No hay que confundir la parusía de Jesús, individual para cada hombre, o la que trae consigo la destrucción de Roma, con la auténtica parusía del final de los tiempos.

II. El fin del mundo

La muerte primera.—Dos notas caracterizan la doctrina del Apocalipsis sobre la primera muerte, requisito indispensable para la vida futura. Pero es típico de su doctrina y de su lenguaje darla en sí por supuesta, y ni siquiera se nombra de modo directo y subsistente.

Ante todo, se supone en el mensaje a las siete iglesias, cuando Cristo, de diferentes maneras, exhorta a los cristianos a sobrellevar y a vencer la persecución religiosa que va a levantarse contra la naciente Iglesia. «Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida» (2,10). Cuando, de mil maneras, se prometen y ponen ante los ojos de los perseguidos los premios que recibirán por su fidelidad, se pretende ante todo animar y consolar, y en tanto se supone la muerte primera en cuanto es requisito indispensable para obtener los premios futuros.

El otro aspecto es típicamente joanneo. Le preocupa poco a Juan el momento de la muerte. La única importancia está en la condición espiritual del alma, si unida o separada de Cristo. En la situación en que se halle quedará petrificada al fin de su vida, cuando le llegue, según sus merecimientos, la muerte segunda, que es la definitiva, o la vida verdadera y eterna.

La resurrección de los muertos.—Hay que distinguir cuidadosamente dos estadios de los hombres después de la muerte. Primero, el del alma gloriosa. Las apariciones celestes, con los cánticos triunfales en el esplendor de la gloria, denotan el primer estadio. Por ejemplo, la gran turba innumerable de toda nación, tribu, pueblo y lengua que con palmas de victoria entona un himno al que está sentado sobre el trono (7,9-10), refleja la gloria de las almas en el cielo. O, mejor, al abrir el Cordero el quinto sello, aparecieron

[11] A. Feuillet, *Parousie:* DBS VI 1331-1419.

bajo el altar celeste las almas de los martirizados por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. A su clamor de justicia para la gloria divina y exaltación de la Iglesia, se les dice que esperen un poco, hasta que se llene el número previsto y predeterminado por Dios de sus consiervos que han de sufrir igual martirio, y se les da entre tanto un uniforme blanco (6,9-11). Hasta aquí no se dice nada que denote un avance de conocimientos esenciales en la enseñanza escatológica.

El segundo estadio es el de la resurrección de la carne. A su vez es doble. El primero, no en orden cronológico ni literario siquiera, sino en amplitud y magnitud, es la resurrección general de todos los muertos, grandes socialmente y pequeños. Están puestos ante el trono divino para ser juzgados. El mar entonces dio sus muertos; la muerte, personificada, y el hades dieron sus presas (20,11-15). Es el mismo tipo de la resurrección de los dos testigos, cuyos cuerpos destrozados fueron vivificados nuevamente por Dios y arrebatados al cielo (11,11-12). Pero aquí se introduce algo típicamente exclusivo del Apocalipsis: *la resurrección primera.*

Más extensa y precisamente se habla de ella en el milenio.

Las almas de los decapitados por causa de Cristo (τῶν πεπελεκισμένων) revivieron y reinaron con Cristo mil años. Los otros muertos no revivieron mientras se cumplieron los mil años. Son felices los de la resurrección primera. Su estado es tal, que ya no han de temer la muerte segunda, o sea la condenación eterna (20,4-6).

¿Quiénes son los que resucitaron en la resurrección primera? Ante todo, se ha de excluir la resurrección de *las primicias,* de Cristo y algunos de los suyos, en frase de Pablo a los corintios (1 Cor 15,20-23), que son anticipo de la resurrección final. Porque la problemática del Apocalipsis es totalmente distinta. Se habla en él de los mártires que sobrellevaron airosamente la persecución.

Agustín y algunos que le han seguido la entendieron conforme a una explicación espiritual, de los bautizados y de los que viven la vida de la gracia, que han resucitado de sus pecados y esperan la resurrección segunda de vida eterna. Acomodan el sentido escriturístico.

Otros, como Boismard, ven simplemente una resurrección social, de gloria y honor, de la Iglesia perseguida, cuando cae precisamente Roma y su imperio, al modo de los esqueletos resucitados de Ezequiel, que son el pueblo de Dios nuevamente exaltado (Ez 37). Así, los dos testigos, Pedro y Pablo, resucitarían de su postración martirial gloriosamente en la veneración pública y oficial de la Iglesia en pleno día.

Wikenhauser dice que Juan ve realmente en su visión la resurrección de los mártires y el reinado de Cristo. Pero sus visiones, cuando se traducen a la realidad, no son más que una predicción simbólica del futuro. No se nos asegura que tal resurrección y tal reino sean una realidad temporal terrestre, igual en todos sus pormenores a la visión.

El cielo nuevo y la tierra nueva (21,1).—Juan, como presupuesto de un nuevo orden de cosas, dice que vio un cielo nuevo y una tierra nueva. El cielo primero y la primera tierra pasaron. Y el mar, foco de turbulencias y pasiones, ya no existe (21,1). Es, sin duda alguna, el escenario requerido para la nueva Jerusalén definitiva. Pero no hay que exagerar el alcance de estas expresiones.

Es una constante del judaísmo postular para un nuevo orden de cosas, debido a una especial intervención de Dios en la historia de la salud, un nuevo cambio de escenario terrestre. Con el primer hombre se crean cielos, mar y tierra. Después del pecado de la humanidad y del diluvio, Noé ve una tierra nueva. En el mismo Apocalipsis, cuando gradualmente caen las plagas que tienden a convertir con divina pedagogía a los enemigos de la

Iglesia, primero las islas y los montes se conmueven; luego, más tarde, desaparecen ante una nueva intervención de Dios, más grave, sobre el mundo; finalmente, hay un cielo nuevo y una tierra nueva, porque también el triunfo de la Iglesia es definitivo.

III. El juicio

Son muchos y claros los testimonios del Apocalipsis que llevan a las postrimerías decisivas de la humanidad.

El juicio universal.—En solos seis versículos se describe este trascendental momento escatológico. Las condensadas expresiones entroncan perfectamente con la clásica explicación de Mateo (Mt 25,31-46), cuando se separarán los buenos y los malos como están separados los blancos corderos de los cabritos al abrevar aun hoy los pastores palestinenses sus rebaños, como en las inmediaciones de Naím. Tanto en Mateo como en el Apocalipsis se subraya conscientemente y con insistencia que cada uno será juzgado según sus obras (κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν, 20,11-15).

El libro de la vida.—El Apocalipsis distingue con gran cuidado dos clases de libros en el momento del juicio. Primero, el grupo general de los grandes libros, donde está escrito lo bueno y lo malo que en su vida hizo cada uno de los muertos resucitados, al ser juzgados (20,12).

Dice San Agustín: «Se ha de entender [por el libro de las acciones de los hombres] una cierta fuerza divina, en virtud de la cual serán presentadas a la memoria de cada uno todas sus obras, buenas y malas, y se le mostrarán con una maravillosa rapidez en una intuición intelectual, de tal manera que la ciencia acuse o excuse la conciencia, y todos y cada uno sean juzgados a un mismo tiempo»[12].

Pero es típico, aunque no exclusivo del Apocalipsis, hablar del librillo de la vida (ἄλλο βιβλίον). Es el libro de la vida del Cordero. Los que no se hallen escritos en él serán condenados a suplicio eterno. Quien está inscrito, puede ser borrado por su mala conducta mientras viva vida terrena (3,5; 20,12.15; 21,27; 22,19). El prototipo del libro de la vida hay que buscarlo en el Antiguo Testamento. Los israelitas estaban escritos desde el tiempo del éxodo en el libro del pueblo de Israel. El que no figurase en él no se consideraría del pueblo escogido. Más tarde vino a indicarse que el que no tuviera su nombre escrito en el libro de la vida, no participaría de las promesas mesiánicas. Aquí, en el Apocalipsis, el libro de la vida es un librillo distinto de los de las acciones, en el cual figuran los nombres de los que han vivido justamente, que son los predestinados a la salvación.

Dice San Agustín: «Este libro [de la vida] no sirve para ayudar a la memoria de Dios, a fin de evitarle el fallo de un olvido. Significa la predestinación de aquellos a quienes será dada la vida eterna. Efectivamente, Dios no los desconoce y no necesita de ese libro para leer sus nombres y conocerles; antes bien, su presciencia en este punto es el libro de la vida, en el cual ellos están escritos, es decir, son conocidos con antelación»[13].

Siguen naturalmente en la serie de hechos escatológicos dos apartados opuestos, de múltiples conceptos afines: 1.º La muerte segunda, con el *Lago de fuego* y los castigos eternos; y 2.º Los premios eternos del cielo con el reino futuro.

1.º *Muerte segunda. Lago de fuego, castigos eternos.*—La *muerte segunda* es la condenación eterna. Sólo Juan, el cantor de la vida (ζωή) en su exuberante plenitud, pudo congruentemente acuñar la contrapartida de *la muerte*

[12] *De civitate Dei* 20,14.
[13] *De civitate Dei* 20,15.

segunda. Se la define expresamente y se dice que es el *lago* o *estanque de fuego*, es decir, en nuestra nomenclatura, el infierno. El que venciere la gran prueba contra su fe y los que resucitaren con Cristo, ya no habrán de temer la muerte segunda (2,11; 20,6).

Lo que los Sinópticos llaman *gehenna* (Mt 10,28; Mc 9,42.46; Lc 12,5), el Apocalipsis conoce por *lago de fuego*. El lago de fuego arde siempre con azufre. En él son arrojadas vivas las dos bestias, el poder imperial romano, concrecionado en sus emperadores, y el seudoprofeta o los sacerdotes paganos en connivencia con las idolatrías e inmoralidades de Roma (19,20). Al estanque de fuego es arrojado definitivamente el diablo después de su fallido intento de destruir a la Mujer celeste, a su Hijo y a la Iglesia, valiéndose de ejércitos terrestres enemigos (20,9). Consecuentemente, al final de los tiempos, el Hades y la Muerte, dos ángeles malos, serán arrojados en el estanque de fuego y azufre (20,14). El que no estaba escrito en el libro de la vida era arrojado al infierno (20,15). Precisamente éstos eran los malvados, «los remisos o apóstatas (δειλοῖς), los incrédulos o infieles, los moral y religiosamente pervertidos (ἐβδελυγμένοις), los homicidas, los fornicarios, los dedicados a artes mágicas o brujerías, los idólatras y, según frase muy de Juan, todos los que obraron la mentira, no queriendo la verdad, que es Cristo Jesús, su doctrina y su obra. Tendrán su parte, herencia o porción en el estanque que arde con fuego y azufre, que es decir la muerte segunda» (21,8).

Su *tormento será eterno*, porque el que beba del vino de la ira de Dios será atormentado con fuego y azufre ante la presencia de los ángeles, santos y ante la presencia del Cordero, y el humo de los tormentos de ellos subirá por los siglos de los siglos (εἰς αἰῶνας αἰώνων), y en esta eternidad no tendrán pausa o descanso ni de día ni de noche (14,10-11; cf. 20,10).

2.° *Los premios eternos del cielo y el reino futuro.*—Donde más maravillas revela la escatología del Apocalipsis es en los premios eternos prometidos y conferidos a los que han sido fieles a Cristo y a su causa, incluso hasta la muerte, si ha sido preciso. Al fin y al cabo, el Apocalipsis es un libro consolatorio para las comunidades cristianas del primer siglo, que iban a ser sacudidas por las persecuciones antieclesiásticas; pero también es consuelo de la Iglesia de todos los tiempos.

No hay una de *las siete cartas* dirigidas a las iglesias locales del Asia Menor que no contenga uno o varios premios escatológicos. Se ponen ante los ojos de la esperanza a los miembros de las distintas cristiandades.

A Efeso: Al que venza le dará Cristo a comer del árbol de la vida que está en medio del paraíso de su Dios (2,7), como ampliamente se dirá en el capítulo final de todo el libro.

A Esmirna: «Sé fiel hasta la muerte, y te daré la corona de la vida» (2,10).

La piedrecita blanca que se promete al vencedor de Pérgamo es probablemente el santo y seña que le ha de permitir entrar en el banquete, donde el maná escondido simboliza la visión beatífica (2,17).

Al vencedor de Tiatira se le promete coparticipación en la dignidad mesiánica de Cristo, pero sobre todo, así como El lo recibió de su Padre, le dará *el astro matinal* (τὸν ἀστῆρα τὸν πρωϊνόν, 2,28). Esta frase, que luego se aplica a sí mismo Jesús, cuando dice que es el *astro esplendente matinal* (22,16), es ambigua, y la versión de la Vulgata ha inducido a identificarla con *la estrella de la mañana*, el planeta Venus, precursor del día. Pero tal explicación no da sentido. Múltiples razones y los estudios en este punto de Boehmer[14] y de Dölger[15] me inducen a interpretarla como el

[14] J. Boehmer, *Tag und Morgenstern?:* ZNTW 22 (1923) 228-233.
[15] F. J. Dölger, A. Rücker. *Lumen Christi:* Antike und Christentum V 1 (1936) 1-43.

sol, el gran φωσφόρος o astro que lleva en sí la luz. A lo largo del Apocalipsis, los seres celestes van vestidos de sol. Jesús promete al vencedor las dotes del cuerpo glorioso.

Al vencedor de Sardes le promete Cristo vestido blanco, símbolo en todo el Apocalipsis de la santidad, pureza y gloria de los habitantes del cielo. Le promete además reconocerle gloriosamente como suyo ante su Padre y ante los ángeles de Dios (3,5).

El vencedor de Filadelfia será columna mística en la nueva Jerusalén celeste con el tatuaje imborrable del Dios vivo y el nombre de Cristo, hecho para siempre posesión eterna de Dios (3,12).

El vencedor de Laodicea se sentará en el trono de gloria de Jesús, como Jesús se sienta en el de su Padre. Efectos escatológicos de la filiación divina de los hombres (3,21).

El reino futuro.—El c.21 es el triunfo final de la Iglesia. Es imposible que se refiera solamente a la Iglesia militante o del tiempo. Ha de referirse a la Iglesia de la eternidad. Es la cúpula magnífica de todo el libro, sin la cual quedaría truncado e incompleto. Se nos revela que no solamente la Iglesia vencerá a los poderes hostiles en el siglo, sino que tendrá una gloria eterna en Dios y con Dios.

A través de la nueva Jerusalén de piedras preciosas se describe, bajo imágenes pedidas de prestado al Viejo Testamento, la gloria escatológica de los salvados. No necesitarán templo en esta ciudad suprema, como lo necesitaba la Jerusalén temporal, porque Dios el Padre y el Cordero estarán en medio de ellos. No necesitarán luz, porque la gloria divina los iluminará (21,23; 22,25). Verán la faz de Dios, donde, con un solo pronombre (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ), cuando se habla inmediatamente antes del trono de Dios el Padre y del Cordero (22,3-4), se indica por lo menos (¿y qué más puede desearse?) la visión beatífica. En el culto litúrgico celeste y en el reinado eterno, los santos no podrán ser perturbados jamás por cosa profana ni por los que hayan cometido abominación y mentira (21,27). Beberán de la fuente de agua viva, que significa la participación de la vida divina, sin velos ni recelos (22,1). A orillas del río del agua de la vida se cumplirá el plan frustrado del paraíso perdido: la arboleda del fruto de la vida dará plena juventud eterna a los salvados (22,2). En este estado glorioso no habrá ya más prohibiciones, o maldiciones, o anatemas, como en el primer paraíso. La ciudad y sus habitantes serán siempre agradables a Dios (22,3). Secará Dios toda lágrima de los ojos de los santos resucitados (7,17). El llanto no será posible.

Entonces tendrá razón suprema el eco ingente, como olas del mar, como truenos potentísimos, de los coros celestes, acompañados del son de arpas grandísimas, formado por la voz de los cuatro vivientes, guardianes del trono de Dios, ángeles perfectísimos, y la voz de los veinticuatro ancianos, representantes del Israel eterno de Dios, y la voz de las miríadas de miríadas angélicas, y la voz de las inmensas multitudes que lavaron sus uniformes en la sangre del Cordero:

«Santo, santo, santo,
Supersantísimo,
oh Yahvé,
oh Dios,
oh Dominador de todo (Παντοκράτωρ)
de los seres creados y de la Historia,
el que era, el que es y el que será» (4,8).

Y atribuido a Dios el Padre, sentado en el trono, y al Cordero, el sagrado septenario:

«La bendición, y la gloria, y la sabiduría, y la acción de gracias,
y el honor, y la potencia, y la fortaleza
por los caminos de la creación y por los caminos de la historia de la salud sean dadas y pertenecen a nuestro Dios por los siglos de los siglos. Amén»
[(7,12).

Esta es, esbozada a grandes rasgos, la doctrina escatológica del Apocalipsis. Enraizada en las genuinas profundidades del Antiguo Testamento, continuación y corona de las enseñanzas neotestamentarias. Ante la riqueza de su contenido sólo cabe un sentimiento: emoción ante el mensaje y resonancia de alegría ante el espíritu con que fue escrito el libro, que es de suprema consolación, por habérsenos revelado en él el misterio de la historia y del dolor de la Iglesia perseguida y su inevitable y absoluto triunfo eterno, y con ella los de aquellos que han guardado fielmente la palabra de Dios y el testimonio de Jesús.

Epílogo. 22,6-21

Aparentemente desconectada de lo que precede inmediatamente, sigue ahora la conclusión de toda la obra. En este sentido, los versículos que se suceden desde este momento hasta el final se oponen al proemio o introducción de todo el libro (1,1-8). Una lectura superficial descubrirá en este fragmento postrero una serie de frases entrecortadas y una trama inconexa. El estilo es entusiasta. Se habla del libro que se acaba de escribir y contiene revelaciones o profecías; de su origen, de su carácter intangible. Se mezclan sentimientos del autor y del lector. Hablan varios personajes. Aunque sea difícil precisar cuándo hablen en concreto, puede afirmarse, en general, que son: el ángel, Cristo, el profeta (Juan), el Espíritu, la Iglesia, cada alma cristiana. Algunos comentaristas dicen que desde el principio habla Jesús, a quien se designa por el nombre de ángel. Da pie a esta interpretación la facilidad con que se pasa de un interlocutor a otro. Dos ideas dominantes están latentes en toda esta conclusión y le dan unidad y sentido: 1.ª La persistente preocupación de asegurar la genuinidad de la obra y, por tanto, la verdad de las visiones y el seguro cumplimiento de las profecías consolatorias. Cristo afirma lo que ha dicho el ángel: ¿quién puede oponerse al testimonio de Cristo? Juan, el profeta, afirma que lo que acaba de decir es verdadero: ¿quién puede oponerse al testimonio del que participa del espíritu de Dios en la profecía? Consecuencia de esa autenticidad garantizada de la obra son los anatemas y castigos que se conminan contra sus corruptores o alteradores. Estos actuarían contra la palabra del mismo Dios. 2.ª La segunda idea dominante es el deseo, insinuado y manifestado de varias maneras, de que venga Cristo. Todos los que son de Cristo—el profeta, la Iglesia, los cristianos—desean que Cristo venga pronto. Por supuesto, la venida de Cristo se ha de entender primariamente de lo que anuncia el libro. Jesucristo vendrá a hundir a Roma, a defender a su Iglesia, a ayudar a cada alma que se le ha entregado. Pero esta venida está en íntima conexión con la triunfante final, que dará al conjunto social de su Iglesia y a cada uno

[6] Y díjome: «Estas palabras son fieles y verdaderas», y «el Señor, Dios de los espíritus de los profetas, ha enviado su ángel para mostrar

---

de los suyos la gloria y felicidad tan maravillosamente descritas en las secciones precedentes.

Finalmente, se discute entre los autores si las frases que siguen son nuevas aportaciones visionales que tuviera ulteriormente Juan o simplemente repeticiones literarias de lo que se encuentra a lo largo de la obra. No pueden negarse elementos nuevos, aunque repetidos. Pero nos inclinaríamos a creer que, como en el final de una gran sinfonía, se entremezclan y subrayan obsesivamente los temas más sobresalientes del conjunto que tengan la virtud de salvaguardar en su ser la estructura colosal y el mensaje de la obra entera.

En este epílogo pueden distinguirse cuatro partes: 1.ª La garantía de las visiones por el triple testimonio del ángel, de Cristo y de Juan (22,6-9). 2.ª Las palabras de Cristo con que anuncia su próxima venida y la respuesta de la Iglesia (22,10-17). 3.ª La grave admonición del autor contra los que intentaren corromper su libro (22,18-19). 4.ª Brevísima conclusión general de carácter apostólico (22,20-21).

Garantía de las visiones. 22,6-9

6 Con la aparición de la nueva Jerusalén acaba la revelación. No podía ser de otra manera. En este versículo habla el ángel. Dice dos frases, la primera lapidaria, ambas enérgicas y densas. Las dos tienden a lo mismo: a asegurar la veracidad del testimonio y, por tanto, el cumplimiento de las profecías apocalípticas. *Estas palabras* (οἱ λόγοι), en fuerza del semitismo tanto discursos como cosas en los cuadros visionales, *son fidedignas y verdaderas* (πιστοὶ καὶ ἀληθινοί). Verdadero se opone a ficción, fantasía, vacuidad. Las revelaciones del libro son realidades proféticas. Si, pues, son verdaderas, supuestos la cosa de que se trata, de quien vienen y lo que involucran, son dignas de crédito. De consiguiente, se ha de obrar o actuar conforme a ellas y a sus mensajes. La otra frase viene a decir lo mismo. *Yahvé* (ὁ Κύριος), *que es el Dios de los profetas* del Antiguo Testamento, en tiempos pasados les comunicó de su espíritu de profecía, que él solo ya es garantía de verdad, de varias maneras y para distintas cosas, y se probó ser auténtico, porque todas ellas se realizaron, aunque fueran muchas veces maravillosas y parecieran imposibles. De la misma manera, ahora *ha enviado a su ángel para que mostrara a sus siervos*, los cristianos, primariamente a Juan, el vidente, y por su medio a los cristianos de las iglesias locales, a la Iglesia de su tiempo y a la Iglesia eterna, siempre la misma, *las cosas que ciertamente está determinado que sucedan pronto* en favor de su Iglesia y para consuelo de los perseguidos. El mismo *Espíritu* que actuó en los profetas, actúa ahora en esta revelación complexiva. No puede equivocarse, y lo que predice se

a sus siervos las cosas que deben suceder en seguida». [7] Y «Mira, vengo pronto. ¡Bienaventurado el que observa las palabras de este libro profético!»

---

cumplirá. Alégrense los cristianos, crezcan en la esperanza y obren en consecuencia. Por otra parte, es éste mismo el pensamiento expuesto a lo largo del libro. Dios inspira a los profetas y da a través de ellos lo que quiere comunicar a los hombres (10,7; 11,18; 22,9). El espíritu es uno en todos, porque es el Espíritu de Dios, y las palabras del profeta tienen la suprema garantía, porque para este efecto acontece que su espíritu es como si fuera el de Dios (1 Cor 14, 32; 1 Jn 4,1).

7 Aquí habla el mismo Cristo, ya sea por boca del ángel enviado, ya sea por el mismo profeta, ya sea por sí mismo verdaderamente (2,16; 3,11; 22,12.20). Es un eco de las palabras precedentes y de otros lugares del mismo Apocalipsis. Es el común denominador del mensaje. Sucederá un hecho extraordinario, fuera de la rutina de la historia (ἰδού). *Vengo pronto.* Para que quede bien inculcado el anuncio, se repetirá inmediatamente (v.12.20). Por lo demás, esta expresión tiene el mismo sentido que antes (cf. 1,3). Empezará a cumplirse todo lo anunciado en el libro. La Iglesia, humilde y recatada, saldrá victoriosa del formidable poder imperial de Roma, debelador de Dios, y con igual razón de los imperios de los siglos, y se convertirá paulatinamente en radiante reino triunfal, esencialmente indestructible como es, y feliz, cuyos bienes se transfundirán a los individuos que la compongan.

En la segunda parte de este versículo hay un macarismo, que por orden es el sexto de todo el libro. Esta exclamación de felicidad o beatitud supone dos cosas en aquel a quien se dirige: 1.ª Bondad moral, generalmente a costa de grandes sacrificios. 2.ª Premio por su buena conducta, que suele ser superante de los merecimientos (cf. 1,3). Aquí el macarismo está incompleto. Se da la bondad moral, que es guardar cuidadosamente las normas de conducta inculcadas en el libro, como seguir las virtudes contrarias a los vicios que se reprenden, no adorar ni servir a la bestia, padecer con paciencia la persecución. Pero falta el otro elemento, que contenga el premio que se seguirá de la buena conducta observada. En realidad está incluido en el *vengo presto.* La venida de Cristo en la historia de la Iglesia y de los individuos, cuyas suertes a veces quedan coenvueltas en los acontecimientos humanos, trae los premios prometidos a los fieles a lo largo de la Revelación. Es lo que se dice algo más abajo: «He aquí que vengo presto y conmigo traeré mi salario, para pagar a cada uno según fueren sus obras» (22,12). No puede pasarse por alto que toda la fuerza de este macarismo radica en la acción y cumplimiento de los mandatos divinos, no en la fe sola. Como siempre, «palabras» (τοὺς λόγους) son *las cosas* o preceptos de buena conducta cristiana que se han de observar ante toda clase de circunstancias de la vida.

[8] Y yo, Juan, fui quien vio y oyó estas cosas. Y cuando hube oído y visto, me postré, para adorar, ante los pies del ángel que me enseñaba estas cosas. Y díceme: «¡Cuidado! ¡No! Consiervo tuyo soy y de tus hermanos los profetas y de los que observan las palabras de este libro.

8-9 Estos dos versículos contienen dos partes desiguales y distintas, aunque relacionadas íntimamente entre sí.

1.ª El autor, Juan, asegura la verdad de todo lo contenido en el libro. Pone su propio nombre. Un testimonio idéntico se halla al principio, en el proemio (1,1.4.9). Se trasluce la preocupación por asegurar la veracidad y la verdad de lo narrado: *Yo mismo, Juan, he sido el que ha visto y ha oído estas cosas*. Parece que no puede pedirse más. Para que tenga pleno valor este testimonio, ha de tratarse de una persona muy conocida y de suma autoridad en la naciente Iglesia. Idéntico procedimiento sigue el autor del cuarto evangelio al presentarse a sí mismo como testimonio fehaciente (Jn 19,35). Hay una continuidad de estilo y procedimientos. Esta afirmación equivale a una firma, y es posible que el autor, al escribir de su propia mano, hubiera pretendido este fin [1].

2.ª Sigue una repetición de lo que se ha dicho antes (cf. 19,10), sea puramente redaccional con que dar más fuerza conclusiva al todo, sea debida a una nueva realidad duplicada. Juan, después de oír y contemplar el complejo de la Revelación o Apocalipsis (ἤκουσα καὶ ἔβλεψα), se postró reverentemente en tierra (ἔπεσα), según la costumbre oriental, para adorar o acatar al ángel, enviado por Dios para estas revelaciones (1,1). El celeste mensajero corta de raíz todo asomo de adoración que pudiera ponerle incluso aparentemente en rango superior a Jesucristo. Para mostrar su naturaleza de criatura y, de consiguiente, su inferioridad a Dios y a Cristo y su igualdad con Juan y los cristianos, busca dos puntos de contacto de igualdad sustancial: 1) la participación en la misma manera del Espíritu de Dios, poseído no por naturaleza, sino por libre comunicación divina, y 2) la obediencia de servidumbre a Dios y a Cristo. Un mismo ministerio profético de dar a conocer la revelación siguen el ángel y Juan; por eso son consiervos (σύνδουλός σού εἰμι). Es el mismo oficio de los profetas viejotestamentarios. Pero ahora se dice más claramente que los cristianos son como el ángel, en cuanto que todos sirven a Dios: el ángel, en la fidelidad del mensaje; los cristianos, porque *observan* o cumplen *los preceptos* (τοὺς λόγους) *de este libro profético*. Ahora bien, en gran parte, los preceptos del Apocalipsis los ha dado Jesucristo. Luego el ángel es siervo de Cristo, como los cristianos, como Juan. *A Dios*, pues, *ha de adorar*, de quien, como de fuente, proceden las revelaciones del Apocalipsis con sus fines de bondad.

[1] G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne:* RevHE 32 (1936) 275-302.

¡A Dios adora!» [10] Y díceme: «No cifres las palabras de este libro profético, porque la oportunidad cercana está. [11] El inicuo que actúe inicuamente aún, y el manchado que se manche aún, y el justo que

---

Jesús anuncia su próxima venida. 22,10-17

Este fragmento es un conjunto de frases conglutinadas, aparentemente sin orden. Son testificaciones o advertencias entresacadas de los grandes temas del libro. Las sentencias se caracterizan por su concisión y expresividad. El tono es solemne. Se adivina una gran autoridad en el que habla. Parece ser la misma fuente de la autoridad. Esta consideración puede resolver el problema que suele plantearse. ¿Quién habla en esta sección? Algunos dicen que, en los v.12-13, ciertamente Cristo; en el 11, Cristo; en el 10, el ángel; en los versículos 14-15, Cristo o Juan. Pero parece más probable que hable siempre Cristo.

10 Lo que debía permanecer secreto se sellaba (5,1; 10,4). Se prohíbe a Juan cifrar, mantener oculto o ininteligible, *sellar* (μὴ σφραγίσῃς) *las cosas* (τοὺς λόγους) *de este libro profético,* donde, con una construcción semítica, se usa el sustantivo genitivado en vez del adjetivo (τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου). Por el contrario, a Daniel se le mandó mantener secreta la revelación mesiánica, la del final, porque en su tiempo quedaba todavía *muy lejos* (Dan 8,26; 12,4.9). Aquí, en cambio, como la realización de las profecías *está cerca,* se han de consignar claramente. La partícula *porque* (γὰρ) da razón de la afirmación anterior. Más aún, el tiempo de las profecías ya está abierto. El punto central de su cumplimiento está cercano. Han de darse a conocer a las comunidades cristianas para orientarlas, animarlas y consolarlas.

11 De esta afirmación podrían seguirse malas consecuencias: creer inminente la intervención liberadora de Cristo y caer en el nihilismo de la acción. Se obvia esa mala inteligencia con cuatro sentencias dispuestas en fuerte paralelismo semítico. Las dos frases primeras, referidas a la maldad, guardan perfecta sinonimia expresiva, y el binario siguiente una sinonimia positiva, mientras ambos binarios están dispuestos en paralelismo de oposición. *El que obra la maldad,* o injusticia, *que siga obrando malamente todavía; el* sucio, sórdido, inhonesto o *vil* (ὁ ῥυπαρός), *que siga envileciéndose* (ῥυπανθήτω) *todavía.* Por el contrario, el justo o exacto cumplidor de la Ley de Dios y de los preceptos del cristianismo y el que obra santamente según las normas de la vida cristiana, que continúen viviendo justa y santamente. No sin dejo de fina ironía se dice que queda todavía tiempo para obrar bien o mal. Según se declara en Daniel, «los impíos no han de entender; los sabios comprenderán» (Dan 12,10). La gran prueba, que es la persecución, revelará las disposiciones de cada uno, y la consumación fijará a cada uno en la actitud que haya escogido libremente.

obre justicia aún, y el santo que se santifique aún. [12] Mira, vengo pronto, y mi salario conmigo para dar a cada uno según fuere su obra. [13] Yo soy el alfa y la omega (AΩ), el primero y el último, el principio

---

12 Sin embargo, queda en pie el tema dominante del mensaje apocalíptico: *Vengo pronto*. Este «venir pronto» afectará al malvado y al vil, al cumplidor y al cristiano. Jesucristo trae su *salario* (ὁ μισθός μου), para dar a cada uno según su actuación (ὡς τὸ ἔργον), no según su fe, sino según las obras de su fe. Para los malos, salario de castigos; para los buenos, salario de sublimes recompensas, que de hecho superan, por libre querer del dador, la estricta correspondencia de lo realizado. Son los premios y castigos del Apocalipsis. Esta afirmación general, que aquí ha de entenderse de las circunstancias supuestas en el texto, ha de aplicarse con igual motivo a la parusía y a la situación individual de cada uno en el momento de la muerte. El tema del salario divino es frecuente, tanto en el mismo Apocalipsis (2,23; 11,8) como en otros libros de la Biblia (Is 40,10; Sal 62,13; Mt 16,27; Rom 2,6). En otras partes del mismo libro es Dios el Padre el juez de castigos y recompensas (16,7; 19,2; 20,12-13); aquí, en cambio, es Cristo, con lo cual se supone que está en la misma línea de Dios el Padre.

13 El derecho de juez de Jesucristo se funda en su divinidad. En las frases que siguen se habla de su ser divino, de sus atributos, de su redención, de sus títulos mesiánicos.

1) *Yo soy el alfa y la omega* (AΩ). Una frase idéntica se aplicaba al principio a Dios el Padre (cf. 1,8). Josefo la interpreta diciendo que «Dios es comienzo, medio y fin de todo» [2], o que «Dios existe por sí mismo y es el principio y el fin de todo» [3]. Pero ya decíamos que, como del conjunto de todas las letras, expresadas por la primera y la última del alfabeto, pueden obtenerse todas las combinaciones, Dios es dueño y señor de las combinaciones de la historia, como aparece presupuesto en el Apocalipsis entero. Aquí la frase, aplicada a Jesús, indica que El tiene los mismos atributos que Dios el Padre; por tanto, la misma esencia. A El le compete ser juez.

2) *Yo soy el primero y el último* (ἐγὼ ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος). Es un título que ya se ha aplicado Cristo a sí mismo (cf. 1,17). Mientras en el transfondo de Isaías, cuyas palabras iluminan esta expresión, se refiere siempre a Yahvé (Is 44,6; 48,12), aquí se entiende de Cristo (1,17; 2,8; 22,13). Pero, si en los pasajes aludidos se subraya con esta frase la persistencia en la naturaleza, en otros se señalan preferentemente las razones que demuestran la calidad de juez supremo (Is 41,4). De las muchas virtualidades que tiene ese conjunto de dos palabras extremas prevalece aquí la de ser un modismo que designa a la Divinidad.

3) *Yo soy el principio y el fin* (ἐγὼ ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος). Se repite un tema que antes ya se trató, casi con el mismo alcance de

[2] FLAVIO JOSEFO, *Contra Apionem* 2,22.
[3] FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Iudaicae* 8,11,2.

y el fin. [14] ¡Bienaventurados los que lavan sus uniformes, para que sea suya la potestad sobre el árbol de la vida y puedan entrar por las puertas monumentales a la ciudad! [15] Fuera los canes, y los magos,

---

garantía a favor de esas revelaciones y de la verdad del juicio interventivo divino (cf. 21,6). Aquí como allí, no se han de tomar tanto las palabras en su entraña metafísica, como podría suceder en otros pasajes de la Escritura [4], cuanto en el sentido de la intervención gratuita y consecuente de Dios en la historia de la salvación. Nos hallamos ante una nueva fórmula de la titulatura divina, y el que pueda con todo derecho abrogársela, ha de ser necesariamente Dios. Jesucristo puede llamarse así, de donde connaturalmente dará premios y castigos a los que se los merezcan, como se dice inmediatamente.

14 Es el séptimo macarismo del Apocalipsis. Se proclaman *bienaventurados los que hayan lavado sus uniformes* (τὰς στολάς). Sólo podían lavarlos en la sangre del Cordero (7,14). La recompensa, motivo en sentido estricto de la felicidad proclamada, será *tener potestad sobre el árbol de la vida y franquicia para entrar por las puertas a la ciudad*. Ambas cosas se refieren a la Jerusalén celeste, como se ha dicho anteriormente. Sólo podrá comer del árbol de la vida en el nuevo paraíso (2,7) el que haya vencido la iniquidad (22,2). Nadie moralmente impuro entrará por las puertas monumentales de la Jerusalén celestial, sino sólo aquellos cuyos nombres estén escritos en el libro de la vida (21,27). Se repite con otras palabras el mismo pensamiento claramente formulado a través del libro. Solamente tienen los vestidos limpios los que han aprovechado los méritos de la redención de Cristo, tal como Cristo quiso que los aprovecharan, y se han procurado con ello la vida eterna [5]. En cuanto a la forma externa, la partícula ἵνα de este macarismo se entiende mejor si equivale al ὅτι causal [6].

15 Por contraposición, como en otras partes del mismo libro, se declara solemnemente quiénes quedan excluidos del premio valiosísimo. De nuevo se da una lista de los caminos extraviados de la moralidad y religión (cf. 21,8.27). Los responsables recibirán severo juicio; serán excluidos del paraíso eterno de la felicidad: *¡Fuera!* (ἔξω). Son: 1) los *canes* (οἱ κύνες), como las bestias que infestaban las poblaciones y eran odiados de los orientales. Merodeaban por las ciudades, igual que las personas corruptoras, y eran echados fuera de las murallas (Dt 23,18; Mt 7,6; Mc 7,27; Flp 3,2). Son los paganos, con todo su cortejo de vicios, y también los malos cristianos (cf. 2 Pe 2,22). En sentido más técnico, son los dedicados a la prostitución sagrada masculina (Dt 23,18-19). 2) Los *dedicados a artes mágicas* o hechicerías, que solían emplear *drogas* para pro-

---

[4] C. F. BURNEY, *Christ as the «Arche» of Creation (Prov 8,22; Col 1,15-18; Rev 3,14)*: JThSt 27 (1926) 160-177.

[5] Existe la variante ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, bien atestiguada (Q 130 al[pl] me syr Tert Cypr anon[aug] Prim[vid] Andr Ar, τηροῦντες arm[4], cf. SWETE[3] 307). Pero la lección más difícil, junto con el peso de otros testigos, favorecen la frase admitida.

[6] M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*[2] (Romae 1949) n.293 p.94.

y los fornicarios, y los homicidas, y los idólatras, y todo el que ama y obra falsedad. [16] Yo, Jesús, envié mi ángel para atestiguaros estas cosas en las iglesias. Yo soy el rebrote y la estirpe de David, el astro

---

vocar trances repugnantes en sesiones de cultos tenebrosos y abyectos (οἱ φαρμακοὶ), tan abundantes en Asia Menor en tiempos de la naciente Iglesia. Son afines a los idólatras (9,21; 18,23; 21,8; Gál 5,20). 3) Los *fornicarios* (οἱ πόρνοι), en sentido de todo desequilibrio inmoral, plaga de la sociedad de entonces (cf. 1 Cor 5,10). 4) Los *asesinos* (οἱ φονεῖς), género prevalente de pecado en aquellos tiempos (Mc 6,21; Rom 1,29; Ap 9,21; Sant 4,2; 1 Pe 4,15). Tal vez se signifiquen de modo peculiar las muertes violentas de los cristianos, en cárceles y procesos inicuos. 5) Los *idólatras* (οἱ εἰδωλολάτραι), tan fustigados en la Escritura, tanto en la idolatría crasa formal como en la moral, más vaga y difluyente. 6) Acaba esta lista, que sigue en el fondo la enumeración del Decálogo (Ex 20), con una frase que abraza toda maldad posible. Quedará excluido *todo el que ame y obre falsedad* (πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος). La misma expresión que en otros pasajes semejantes. En el vocabulario joánnico es falsedad, ψεῦδος, todo lo que se opone a Cristo y a su enseñanza, que es la verdad, ἡ ἀλήθεια (Jn 1,17; 14,6; 17,17). Pero aquí se añade un matiz digno de consideración. El que ama la falsedad se hace afín a su naturaleza y al padre de la mentira, Satanás (Jn 8,44). Es claro que para ése no puede haber entrada a la Urbe de la Verdad.

16 De nuevo otra prueba de genuinidad. Jesús mismo da testimonio de la verdad de las revelaciones y de los mensajes contenidos en el libro. Así como El recibe la revelación del Padre (1,1.5), así la da a su mensajero (τὸν ἄγγελον) para que la comunique a las iglesias. Habla aquí a todos los miembros de las iglesias asiáticas primariamente (ὑμῖν). «Angel» puede ser una palabra general o colectiva que indique a todos los que han intervenido en las revelaciones o más especialmente a los ángeles-guías (cf. 22,6), o bien, entendido en sentido amplio de enviado o mensajero, puede referirse a Juan, por cuyo medio se comunican estas salubérrimas revelaciones a las iglesias. Lo que comunica a las siete, comunica a la Iglesia, la cual en seguida aparece como esposa.

Siguen tres rúbricas que avalan la calidad del testimonio y la consiguiente realización de las profecías. 1.ª Jesús es la *raíz* (ἡ ῥίζα) de David. En fuerza del semitismo ha de entenderse «tallo» o «rebrote» (cf. 5,5). En Jesús se acumulan todas las notas y privilegios mesiánicos, porque es el mismo Mesías. 2.ª Jesús es la *estirpe* de David (τὸ γένος Δαυίδ). Es decir, el fundador de la dinastía neodavídica y superdavídica, que es la Iglesia, de la cual forman parte los cristianos. 3.ª Jesús es el *astro resplandeciente matinal* (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός). Hay quien entiende esas palabras de la estrella matutina, o sea el planeta Venus, pero no se ve qué relación pueda tener ese astro con el presente contexto. En la recompensa que Cristo ofrece a la iglesia de Tiatira, es mejor interpretar una frase parecida del mismo sol, el gran astro luminoso matutino, en

brillante matinal». [17] Y el Espíritu y la esposa dicen: «¡Ven!» Y el que oiga, diga: «¡Ven!» Y el que tenga sed, que venga; el que quiera, saque agua viva de balde.

---

oposición al de menguante y débil luz vespertino, la luna (cf. 2,28). Además, de este modo interpretan frases parecidas Boehmer [7], Dölger [8] y Nicetas [9].

Con estas tres afirmaciones asegura Jesús, que está hablando, que los espléndidos planes mesiánicos pronunciados en el AT, en El mismo han tomado cuerpo y se han realizado; que la Iglesia, su obra, durará gloriosa por los siglos, y que El será la recompensa suficientísima y luminosa de los que hayan querido ser suyos.

17 Estas seguridades que da Cristo exigen una respuesta. Ha dicho también (v.12) que vendrá con su salario bueno de recompensa. La Iglesia desea fervientemente su venida, que ha de librarle de sus opresores. Dos son los que piden ardientemente a Jesús que venga (ἔρχου): el espíritu y la esposa. *El espíritu* es el Espíritu de Dios enviado a la tierra (5,6; Rom 8,14-27), que actúa en la comunidad de los fieles; es el espíritu de los profetas, que habla por Juan (19,10; 22,6); sobre todo, es el interior del cristiano, que abriga ardorosamente este anhelo (Rom 8,16.23.26). *La esposa* o recién desposada (ἡ νύμφη) es la Iglesia como un todo. El alma de la Iglesia primitiva acata los planes providenciales de Dios. Serán los sentimientos de siempre en la Iglesia única y eterna, como la esposa.

El autor, movido de esos deseos manifestados espontáneamente, exhorta al que oiga la lectura de las revelaciones y la promesa de Cristo de su pronta venida, lo mismo que al que lea, dado el uso antiguo de declamar los libros ante la gente, en buena parte analfabeta (cf. 1,3), a que repitan la frase que acelere la prometida liberación de Cristo-Jesús: *¡Ven!* (ἔρχου). Buen ejemplo de la eficacia de la oración colectiva: obtiene simplemente o acelera las gracias.

Siguen dos ofrecimientos. La Iglesia se halla sumergida en los acontecimientos mundanos y, aunque le alcancen de rechazo las plagas que han de preceder a la venida triunfal de Cristo para reinar por ella en el mundo, admite esos medios dolorosos ante el gozo de la presencia victoriosa de su esposo. Las aguas de la vida fluyen en la Jerusalén celeste (21,1), que no es únicamente la del evo futuro, tras el juicio universal. Ahora de alguna manera derrama la abundancia de sus bienes sobre la tierra. El que está sediento (ὁ διψῶν) de la salvación, que se halla únicamente en la Iglesia de Cristo, ha de ir él antes a Cristo. Esta frase es un eco conciso de las palabras de Isaías, que son una exhortación a recibir los bienes mesiánicos tanto para los paganos como de modo más ardiente y perfecto para los que ya son pueblo de Dios (Is 55). Estar sediento es desear ardientemente. Pero puede haber quien quiera su salvación y perfección con una serena y tranquila voluntad. También

[7] J. Boehmer, *Tag und Morgenstern?:* ZNTW 22 (1923) 228-233.
[8] F. J. Dölger, A. Rücker, *Lumen Christi:* Antike und Christentum V 1 (1936) 1-43.
[9] Nicetas Eugen., 1,87,3.

[18] **Doy fe yo a todo el que oiga las palabras de este libro profético. Si alguien les añadiere algo, añadirá Dios sobre él las plagas escritas en este libro.** [19] **Y si alguien quitare algo de las palabras de este libro**

---

a éste le alcanza el ofrecimiento. El don de Dios es gratuito: el mismo prevenir, el mismo querer humano, el volumen y calidad de la recompensa (δωρεάν). Pero se requiere una libre respuesta a las mociones de Dios y la acción del hombre que consiente (21,6; Jn 7,37).

Grave admonición de Juan. 22,18-19

Antes de la conclusión final a toda la obra, añade Juan, para asegurar su conservación íntegra en la Iglesia a través de los tiempos, unas terribles amenazas contra el corruptor de su libro. La misma calidad del castigo conminado hace ver que no se trata de un libro cualquiera, sino que la adulteración intentada tiende a destruir el mensaje de Cristo y a hacer imposible, en último término, o muy difícil, la salvación de los hombres. De ahí los castigos escatológicos.

18-19 Para entender justamente este fragmento se ha de tener en cuenta que *palabras* (τοὺς λόγους), como siempre, debido al substrato semítico de la lengua, no significan solamente «dichos», sino también «hechos»; es decir, las distintas visiones del libro son sus mensajes respectivos. Además, la frase *de la profecía de este libro* es un hebraísmo por la expresión «de este libro profético», puesto que en el subyacente lenguaje semítico no existen los adjetivos. En cuanto a la forma externa, todo el fragmento consta de tres miembros. Los dos últimos son correlativos y están enunciados en sentido condicional. El primero podría considerarse independiente, pero es mejor relacionarlo con los dos restantes. Así el verbo μαρτυρῶ se ha de entender como «aseguro», «testifico», y quizá mejor con el matiz de «conmino», «amenazo». No se dirige Juan a solos *los oyentes* (τῷ ἀκούοντι), sino además a todos los lectores. Recuérdese que en la antigüedad pocos sabían leer, y cuando se leía, solía hacerse siempre en voz alta. La conminación va dirigida a *cualquiera* (παντί), fuera de suyo cristiano o pagano. Pero, por la clase de castigo que sigue inmediatamente, se ve que Juan se refiere preferentemente a los cristianos, y más concretamente a los que tenían responsabilidad de las reuniones. El verbo ἐπιτίθημι, «añadir», significa, además, «imponer (como castigo)» (Act 16,23). Este sentido caería mejor aquí, donde se ha buscado un juego de palabras difícil de traducir en castellano.

Conminaciones parecidas que tiendan a proteger la integridad de un escrito religioso se hallan en otros libros de la misma Biblia (Dt 4,2; 13,1; 29,19; Prov 30,6).

Esta seria advertencia va dirigida contra los falsificadores del contenido, no contra los manipuladores de la crítica textual. Porque todos los esfuerzos de la crítica textual tienden precisamente a

profético, quitará Dios su parte del árbol de la vida y de la Ciudad Santa, que están descritos en este libro.

[20] Dice el que da fe de estas cosas: «¡Sí! Vengo pronto». ¡Amén! ¡Ven Señor Jesús!

---

darnos el libro puro, tal como salió de las manos de Juan. El Apocalipsis es el libro del NT con más variantes, que se deben a su intrínseca dificultad literaria. La razón última de esta inmutabilidad que se conmina es que la obra viene de Dios, contiene la divina revelación y, de consiguiente, ha de conservarse intacta. Por otra parte, nada humano puede añadirse a ella, porque sería cosa falaz, y el que lo intentara se equipararía al mismo Dios, con culpabilísima soberbia.

El testimonio, escrito en este final por Juan a favor de la genuinidad de su libro, no hace por sí solo que haya de considerarse como de fe que el libro sea inspirado, sino que, una vez admitido por la tradición eclesiástica como de Juan, si se quiere incluso por esas mismas palabras como sello o firma, logra entonces, en virtud de esta aceptación y transmisión en el seno de la jerarquía, su pleno sentido de infalibilidad divina.

Conclusión. 22,20-21

La brevísima conclusión está integrada por la voz de Cristo, que es el que ha comunicado la Revelación o Apocalipsis, el cual asegura de nuevo que va a venir en seguida; por la voz del vidente, que representa a toda la Iglesia, y manifiesta con concisas palabras jaculatorias su deseo de que efectivamente venga Cristo, y por una fórmula de bendición apostólica.

20 El que da fe de estas cosas es Jesús. Por tercera vez en esta conclusión, Cristo certifica la verdad del libro (22,6.16). Pero propiamente la partícula aseverativa *sí* (ναὶ) es una respuesta de asentimiento del Señor a la llamada que le habían hecho poco antes el espíritu, la esposa y cada oyente (22,17). Y por séptima vez repite la frase que es como el tema obsesionante del libro entero: *¡Voy a venir en seguida!* (ἔρχομαι ταχύ) (2,16; 3,11; 16,15; 22,7. 12.17.20). Viene a librar a la Iglesia. En realidad, la locución griega ἐν τάχει no expresa en sí la rapidez o prontitud de la venida, sino esta circunstancia o modalidad: que no se podrá deducir con anticipación de modo seguro el momento exacto de la venida. Equivale casi a *inopinadamente*, como viene el ladrón, en el momento menos pensado, dentro siempre del encuadre del hecho de que se trate [10]. A ese sello final del supremo testigo, Cristo, sigue la imploración entusiasta del mismo Juan, que representa las aspiraciones de la Iglesia: *Amén*. Es un acto de fe en las afirmaciones de Jesús y la expresión de un deseo de que se cumplan tal como se indican [11].

[10] C. Spicq, *La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (Lc18,1-8)*: RB 68 (1961) 68-90.

[11] P. Behler, *Amen:* Bibel und Liturgie (1964) 348-356; Id., *Amen:* ViSp (1965) 545-562.

Y acaba el libro, y con él la Biblia entera, con la bellísima frase *¡Ven, Señor Jesús!* En el contexto se trata de la venida liberadora en la historia. Pero su sentido no se agota hasta la realización de la Jerusalén celeste en sentido total, que será en la parusía.

Esta última frase recuerda la expresión de 1 Cor 16,22: *Maranata*, que se halla también en la *Didaché* [12] o *Doctrina de los doce apóstoles* [13]. Puede tener diferentes sentidos. Ante todo se ha de excluir con certeza toda explicación que la entienda como fórmula de invitación eucarística. Se ha de tener presente el valor del subyacente arameo. Esto supuesto, pueden darse las siguientes interpretaciones:

1) Se ha dividido en μαραν ατα, que da en arameo *maran 'ata'*, y se ha traducido, como en este pasaje del Apocalipsis, *el Señor viene*. Pero la forma aramea es de perfecto, y habría que traducirse por *el Señor ha venido*. La forma de presente sería *'ate* = αθη.

2) En sentido de anatema. Se fundaría en frases parecidas de los Salmos: *Yahvé ha venido a juzgar la tierra* (Sal 96,13; 98,9). Algunas invocaciones del Antiguo y del Nuevo Testamento parecen indicar lo mismo, sea en sentido escatológico, sea presente (2 Tim 4,1). Hay también casos paganos. En una tumba cristiana del siglo IV-V se lee, contra los profanadores: *anathema esto, maran atha*. Podría, pues, contener la frase algo de anatema [14]. Pero este sentido no cuadra en el pasaje del Apocalipsis.

3) Puede dividirse la frase de este modo: μαρανα θα, *marana' ta'*. Que sería *Ven, Señor Jesús*. Pero no es muy segura en el arameo de Palestina.

4) Podría también entenderse: μαραν αθα, *maran 'ata'*, *Nuestro Señor es el signo*.

5) Considerando todas las posibilidades, el segundo elemento de *maranata*, *'t*, podría indicar simplemente dos letras. En Ap 1,8; 21,6 (de Dios el Padre) y en 22,13 (de Jesucristo) se dice: *Yo soy el alfa y la omega*. La Vulgata tiene: *Yo soy la a y la o*, primera y última letra del alfabeto. Este sería quizá el original griego. En arameo se tendría: *'ana' ' w t*, que puede significar: *a)* «Yo soy el alef y la tau», como lee el Apocalipsis siríaco. *b)* «Yo soy la a y la ta» *('aw^{e}ta)*. *c)* «Yo soy 't [signo]».

6) El segundo elemento de *maranata* podría tratarse también de un signo del Logos, Jesucristo, poderosísimo (cf. Heb 1,3).

7) En *maranata, Ven, Señor Jesús*, podría estar latente una firma o un signo a modo de rúbrica, que sería una señal secreta conocida de los cristianos (2 Tes 3,17). La AΩ, 't, *Ven, Señor Jesús*, serían señales secretas que garantizarían la genuinidad del libro e iluminarían todo lo restante [15].

[12] *Didaché* 10,6.

[13] Para la versión española D. RUIZ BUENO, *La doctrina de los doce apóstoles:* Padres Apostólicos I, ed. ASPAS (Madrid 1946) 44.

[14] E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ *(Un solo Dios)* (Göttingen 1926) p.130s.

[15] C. F. D. MOULE, *A Reconsideration of the Context of Maranata:* NTSt 6 (1960) 307-310; E. HOMMEL, *Maran atha:* ZNTW 15 (1914) 317-322; D. GONZALO MAESO, *Sobre la etimología de la voz «marrano» (criptojudío):* Sefarad 15 (1955) 373-385; S. SCHULZ, *Maranatha und Kyrios Jesus:* ZNTW 53 (1962) 125-144.

[21] **La gracia del Señor Jesús con todos.**

La explicación más aceptable para estas últimas palabras del Apocalipsis es la de simple deseo *(marana' ta')*, «*¡Ven, Señor Jesús, en seguida, como dices!*», y tal vez, aunque no aparece claramente, la de una señal convenida a modo de firma.

21 El libro del Apocalipsis tiene forma epistolar y, según el uso corriente, ha de acabar con una bendición. En esto se diferencia de todos los otros apocalipsis. Así sucede con las cartas paulinas. No puede dar una bendición de este tipo quien no tenga una situación privilegiada en el seno de la comunidad cristiana. Al menos esta bendición es de puño y letra del autor, si no la obra entera.

En la fórmula admitida [16], se desea *la gracia* (ἡ χάρις) *del Señor Jesús* (cf. 1,4), es decir, todos los favores divinos de que es fuente, especialmente la iluminación del entendimiento y el fuego y moción de la voluntad para andar por el camino de la salud y alcanzar la salvación, tan bellamente descritas en las visiones reveladoras de la obra entera. Aunque primariamente se dirija a los componentes de las siete iglesias (μετὰ πάντων), alcanza a la Iglesia de todos los tiempos y a todos los hombres sin exclusión, especialmente *a aquellos que tengan oídos para oír qué dice el Espíritu a la Iglesia* (cf. 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

[16] Hay muchas variantes. Las más importantes son:

1. La gracia del Señor Jesús con todos.
2. ...con todos vosotros.
3. ...con [todos] los santos.
4. ...por los siglos de los siglos.
5. ...Amén.

Con distintas combinaciones de estos elementos. La primera es la lectura más admisible (CHARLES, II 385).

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

Escogemos los temas más salientes en orden a la teología, ascética y predicación.

Las citas se hacen ordinariamente por capítulos y versos de los libros sagrados. Alguna vez citamos el tomo (I-II-III) y la página.

Aarón: Lc 1,5.
Abaddón: Ap 9,7-11.
Abba: Mc 14,36; Rom 8,15; Gál 4,6.
Abel, fe: Heb 11,4.
Abías: Lc 1,5.
Abismo: Ap 9,1.
Abluciones: Mt 3,6.
Abnegación: Mt 7,13; 10,38ss; Mc 8,34; Lc 9,23-27; 14,25-35; Jn 12,24-26; Rom 8,9-14; 15,2-4 — necesidad Mt 16,24ss — apostólica 1Cor 4,7-13 — cristiana Rom 13,13-14; 1Cor 9,24-25.
Abogado, J. C.: 1Jn 2,1.
Abominación: Mt 24,15; Mc 13,14.
Abraham: virtudes Heb 6,13-20 — padre creyentes Rom 4,17—fe Heb 11,9.17-19 — justificación Rom 4,1-3; Gál 3,6-9.
Acción de gracias: Rom 1,8; 1Cor 1,4; 2Cor 1,3-11; 2,12-17; Ef 1,15-23; Col 1, 3,14.17; 1Tes 1,2; 2Tes 1,3-10; 5,18.
Acepción personas: Sant 2,1.
Acimos: Mc 14,1; Lc 22,7.
Adán y Cristo: Rom 5,14; 1Cor 15,22.45 — pecado Rom 5,13-15 — creación 1Tim 2,13.14.
Adonai: 1Cor 8,6.
Adopción: Rom 8,14; Gál 4,1-11.
Adoración de J. C.: Flp 2,10; Heb 1,6.
Adorador: Jn 4,23.
Adorno femenino: 1Tim 2,9-11.
Adulterio: Mt 5,27-28.31-32; Sant 4,4.
Adúltera: Jn 8,1-11.
Agapes: Jud 12.
Agar: Gál 4,21-31.
Agonía Getsemaní: Mt 26,36-46; Mc 14, 32-42; Lc 22,40-46.
Agradecimiento: 1Tim 1,12.
Agripa II: Act 25,13.
Agua: Jn 3,5; 4,10-14; 7,37-39; 19,34; 1Jn 5,6.
Aguijón: 2Cor 12,7.
Agustín: conversión Rom 13,13-14.
Alegoría: Mc exc.4,4 — de la vid Jn 15,1. 11 — del B. Pastor Jn 10,1-21 — del pastor 16,21.
Alegría: Lc 1,14.28.44; 2,10-11; 24,52; Flp 1,4; 3,1; 4,4; Rom 12,12; 1Tes 5,16; Sant 1,9-11; Ap 12,20; 19,1-10.
Alfa Ap 1,8.
Alfarero: Rom 9,19-21.
Alianza: Gál 4,21-31; Heb 8,1-13; 9,15-28; 12,18-26.
Alimentos: Rom 14,5-6.
Alleluia: Mc 11,9-10.
Alma: 1,46-47; 1Tes 5,23; 1Pe 2,11 — supervivencia Flp 1,23.
Aloe: Jn 19,39.
Altar: cristiano Heb 13,10 — holocaustos Mt 5,23-24 — incienso Heb 9,4.
Altísimo: Heb 7,1-2.
Amados: Col 3,12-14.
Amar: 1Jn 2,15.
Amargura: Heb 12,15.
Ambición: Mc 10,35-46.
Amén: Ap 1,7 — Jesucristo 3,14.
Amigo: del esposo Jn 3,29 — importuno Lc 11,5-13 — cristiano 15,14-15.
Amor: de Dios Jn 3,16; Rom 5,5-6 — de Jesús Jn 13,1; Rom 8,33-34 — enemigos Mt 5,44-47; Lc 6,27-36; Rom 12,14-21 — fraterno 1Pe 4,8; 1Jn 3,10-24 — prójimo Lc 10,25-37; Rom 13,8-10 — mundo 1Jn 2,15-17 — objeto 1Jn 2,9 — superiores Heb 13,7 — perdón pecados Lc 7, 47 — y conocimiento Flp 1,9 — deberes Col 3,22-4,1 — mandamientos Jn 14,15. 21-24 — y siervos Ef 6,5-9.
Ana: Lc 2,36-38.
Ananías: sumo sacerdote Act 23,2 — y Safira 5,1-11 — fe de Heb 11,34.
Anás: Lc 3,1-2; Act 4,5-6.
Anatema: Rom 9,2-3; 1Cor 12,3.
Ancianos: Act 4,5-6; 1Tim 5,1-2; Tit 2, 1-4; Ap 4,4.
Ancora: Heb 6,19.
Andrés: Mt 4,18; 10,2; Jn 1,39.
Angeles: Lc 1,11; Jn 1,51; 1Pe 1,12; 2 Pe 2,10-11 — aparición Lc 2,9-13; I 530-32 — buenos 1Tim 5,21; Jud 8 — castigo Jud 6 — conocimiento 1Tim 3,16 — y Cristo Heb 1,4-2,18 — jerarquías Col 1, 16 — malos Col 2,15 — mensajeros Ap 1,1 — palabra de Heb 2,2-4 — parusía 2Tes 1,7 — pecado de 2Pe 2,4; Jud 6-7 — servidores Heb 1,14 — siete iglesias Ap 1,20.
Antioquía: evangelización Act 11,19-30 — Pablo y Pedro en Gál 2,11-14.
Anticristo: 1Jn exc.2 — concepto 1Jn 2,18. 20.22-27.
Antipas: Ap 2,13.
Antropología paulina: 1Tes 5,23.
Anunciación: de Jesús Lc 1,26-38 — de Juan 1,5-25.
Año de gracia: Lc 4,18-19.
Apacentar: Ap 2,26-28.
Apariciones J. Resucitado: orden de Jn exc.19; Act 1,3-11; 1Cor 15,1-11.
Apice: Mt 5,18.
Apocalipsis: III 573-609.
Apolo: partido de 1Cor 1,12 — predicación de Act 18,24-28.
Apostasía: 1Tim 4,1; Heb 6,6.10.26.31; 2Tes 2,3.
Apóstol: Rom 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; 1Cor 3,5-17; Gál 1,19; Ef 1,1; Col 1,1; 1Pe 1,1 — abnegación 1Cor 4,7-13; 2Cor 12,14-15 — aroma de Cristo 2Cor 2,15-16 — ciencia de Dios 2Cor 4,1-6 — colaborador de Dios 2Cor 6,1 — credenciales

2Cor 3,2-4 — confianza 2Cor 3,4-11 — cuerpo 2Cor 4,10 — derechos 1Tes 2,7 — ejemplar Flp 3,17 — embajador 2Cor 5,20 — flaqueza 2Cor 4,7-10 — heraldo 2Cor 4,1-6; 1Tim 2,7 — humildad 1Tes 2,7 — libertad 2Cor 3,12-18 — liturgo Rom 15,16; Flp 2,17 — ministro 2Cor 3, 1-11; Col 1,21-23 — nombre 1Tim 1,1 — obrero 2Tim 2,15 — origen Gál 1,1 — soldado, atleta, labrador 2Tim 2,3-6 — sufrimientos Gál 4,19 — virtudes 2Cor 6,3,10 — vaso 2Tim 2,20-21.
Apostolado: Mt 8,21ss; 9,37; 1Cor 3,5-17 — avisos Mt 10,5ss — carrera Flp 2,16 — combate 1Tim 1,18; 2Tim 4,7 — elección Jn 15,16 — excelencia Mt 5,13-16 — fin Ef 3,1-13; Col 1,28-29; Tit 1,1-2 — gloria 2Cor 3,1-11 — liturgia Rom 15, 15-16 — mies Jn 4,35-38 — sacrificios Flp 2,30 — poder Rom 15,17-19; 2Cor 12, 11-18.
Apóstoles: Mc 6,30; Ef 4,11 — catálogo Mt 10,2 — fundamento Ef 2,20 — misión Mc 6,7-13 — nombres Act 1,13 — Pablo y Bernabé Act 14,4 — poder taumatúrgico Act 5,12-16 — predicación Mc 16,20 — rivalidad Lc 22,34-38.
Arabia: Gál 1,17.
Arbol: vida Ap 2,7; 22,2.
Arca alianza: Heb 9,4.
Arcano: Mt 7,6.
Areópago: discurso Act 17,22-34.
Aretas: Mt 14,3; Act 9,24.
Armadura: de Dios II, 671-73; Ef 6,10-13.
Armas: apostolado 2Cor 6,7-8; 10,4,6 — cristianas 1Tes 5,8; II, 671-73.
Armas cristianas: Rom 13,11-12; Ef 6, 14-17.
Arquelao: Mt 2,19-20.22; 14,3.
Arras: Ef 1,14.
Ascensión: Mc 16,19; Lc 24,50-53; Jn 3, 13; 6,62; Act 1,3-12; Ap 11,12.
Astro: matinal Ap 2,26-28.
Asunción: Lc 9,51; Act 1,2.
Atenas: evangelización Act 17,16-21.
Atestación: Rom 9,2-3.
Atleta: de Cristo 2Tim 2,5.
Austeridad: 1Cor 9,24-25; Flp 4,11-13; Heb 12,1.
Autógrafo: paulino Flm 19.
Autoridad: origen Rom 13,1 — obediencia Rom 13,1-7; 1Tim 2,2.
Avaricia: Mt 6,19-34; Rom 16,17-18; 1Tim 3,3.8; 6,9-10; Heb 13,5-6 — fariseos Lc 16,14-15.
Aves: Mt 6,26.
Ayuno: Mt 6,16-18; Mc 9,29; Lc 5,33-39 — Jesús Mt 4,2 — judíos Mt 9,14; Mc 2, 18-20 — Pablo Flp 4,12.
Azarías: fe Heb 11,34.
Azotes: Mt 10,17; 27,26.
Azufre: Ap 9,17-19.

Babilonia: 1Pe 5,13; Ap 17,1-18; 18,1-24.
Balaán: 2Pe 2,15; Jds 11.
Banquete: fariseo Lc 11,37-54.
Barac: fe Heb 11,33.
Bar-nasha Jn 1,51.
Barrabás: Mt 27,16-18; Mc 15,6-15; Jn 18,40.
Bartolomé: Mt 10,3; Jn 1,45.
Basar: Mc 14,22; Jn 1,14; 6,51; 2Cor 12,7.
Bautismo: cristiano Mt 28,19; Mc 16,16; Lc 3,15-17; Jn exc.10; 1,31-33; 3,3-6.22; Act 8,16-17; 19,5; Rom 6,3-4; exc.4; Gál 3,27; Col 2,12; 2Tim 1,10; Tit 3,5; Heb 6,2; 10,32; 1Jn 5,6 — Cornelio Act 10,44-48 — Etíope Act 8,26-40 — Jesús Mc 1,9-11; Lc 3,15-17; 21-22 — Juan Mt 3,6.11; Jn 1,26; Act 19,3 — penitencia Lc 3,3; 11,15.
Beelcebul: Mt 10,25; 12,24.
Beliar 2Cor 6,15.
Bendición: de Jesús Lc 24,50 — judías II, 34,35 — niños Mt 19,13ss; Lc 18,15-17 — del Padre Mt 11,25ss.
Bendito: 2Cor 1,3; Ef 1,3.
Benedictus: Lc 1,67-80.
Beneficencia: Heb 13,16.
Beneplácito: Lc 2,11; Ef 1,5.
Berea: evangelización Act 17,10-15.
Berenice: Act 25,13-23.
Bernabé: Act 4,36; 9,27; 11,22-30.
Beso: santo Rom 16,16; 2Cor 13,12; 1Tes 5,26.
Bestia: abismo Ap 11,7; 12,1-18.
Betania: unción Mt 26-6ss; Mc 14,3-9; Jn 12,1-11.
Betesda: piscina Jn 5,2.
Bienaventurado: Dios 1Tim 1,9-11.
Bienaventuranza: Mt 5,1-12; Lc 6,20-23.
Blasfemia: Mt 12,31ss.; 1Tim 1,20.
Bodas: hijo del rey Mt 22,1ss — judaísmo 2Jn 1,3 — Cordero, Ap 19,6-8.
Bondad: Ef 4,32; Flp 4,5; Tit 3,2.4.
Brevedad: vida 1Cor 7,29-31; 2Cor 4,18.
Buen ladrón: Lc 23,39-43.
Buen pastor: Jn 10,1-18 — sentido eclesiológico Jn exc.15.
Buen samaritano: Lc 10,25-37.
Buenas obras: recompensa Lc 14,2-14.

Cabeza de la Iglesia Ef 5,23.
Cabeza: Cristo Col 1,18.
Cadenas de Pablo: Col 4,18.
Cafarnaúm: ministerio de Mc 1,21-39 — primeros milagros Lc 4,31-44.
Caifás: Mt 26,57; Lc 3,1-2; Act 4,5-6.
Caín: Jud 11.
Cáliz del Señor: 1Cor 10,14-22 — símbolo Mc 10,38-39.
Calvario: Mt 27,33; Jn 19,17.
Cambistas: Mc 11,15-16.
Camino: Cristo Jn 14,4-11; Heb 10,20.
Cananea: Mt 15,21-28; Mc 7,24-30.
Cananeo: Mt 10,4.
Candelabro: siete brazos Ap 1,12-13.
Candelero: Lc 8,16-18.
Canónicas: cartas III,197.
Cántico: nuevo Ap 5,9; 14,3 — Cordero Ap 15,3.
Cánticos espirituales Col 3,16.
Carácter sacerdotal 1Tim 4,14.
Caridad: Dios 2Cor 13,13 — J.C. Mc 10, 45; Lc 23,33-43; 2Cor 5,14-15; Ef 3, 14-19 — fraterna Mt 5,23-24; Mt 5,48; Mt 7,12; Act 4,32-37; Rom 12,9-11; Rom 13,8-12; 1Cor 16,13-14; Gál 5,13-26; Ef 4,15; 5,1-2; Flp 2,4; 1Tes 1,3; 4,9-12; Heb 10,24-25; 13,1-3; 1Pe 1,22ss; 2 Pe 1,7; 1Jn 2,5; Ap 2,4 — aplicaciones Gál 6,1-10 — comunión de Dios 1Jn 4, 12 — crecimiento 2Tes 1,3 — cualidades 1Cor 13,4-7 — débil Rom 14,15-16;

15,1 — eternidad 1Cor 13,8-13 — fe Gál 5,6; Col 1,4-5; 1Tes 3,6; Flm 5-7 — frutos 1Jn 3,19-24 — hospitalidad 3Jn 6 — mandamiento Jn 13,34-35; 15,12-16; 1Jn 2,7 — necesidad 1 Cor 13,1-3 — obra 1Jn 3,18 — origen 1Jn 4,7-8 — paulina Ef 3,17 — práctica 1Jn 2,9-11; 3,10-24; 4,11-21 — predicación 1Tim 1,5 — renuncias 1Cor 10,23-33 — superiores 1Tes 5,12-13 — vínculo Col 3,12-17.
Carismas: Rom 12,6-8; 1Cor 12,1-31; 14,26-40; Ef 4,7-16; 1 Tes 5,19; Heb 5, 12-13; 1Pe 4,10ss — sacerdotal 1Tim 4,14.
Carnal: Rom 8,4; 1Cor 3,1-4.
Carne: Mc 14,38; Jn 1,14; 3,6; 6,51; 1Pe 3,18; 2,11 — concupiscencia 1Jn 2, 16 — crucifixión Gál 5,24 — debilidad Jn 6,63 — obras Gál 5,19-21 — resurrección Flp 3,20.
Casa: Lc 1,27; 2,4 — Iglesia Heb 3,2-6 — sobre roca Lc 6,47-49.
Castidad: Mt 5,8; 1Cor 6,12-20; 1Pe 3,2 — voto 1Tim 5,11-12.
Católicas, cartas III,197.
Castigo: incredulidad Heb 3,19 — futuro Heb 10,27-31.
Catálogo: vicios 2Tim 3,2-9; Ap 9,20-21.
Catecúmeno: Gál 6,5.
Catequesis primitiva: Heb 6,2.
Cautividad de Cesarea: Act 24,22-27 — Romana Act 28,17-31 — cartas II,662.
Cefas: Gál 2,11.
Celestial: Jn 3,12.
Celibato: 1Cor 7,35.
Celo apostólico: Flp 1,22-24 — indiscreto Lc 955; Rom 10,2-3.
Cena de Betania: Mt 26,6ss — última Mt 26,17ss — Señor 1Cor 11,17-34.
Censo: Mc 12,14-15; Lc 2,2.
Céntuplo: Mc 10,30.
Centurión, siervo del: Mt 8,5ss.
Cerdos: Mt 8,30ss.
César, tributo al: Mt 22,15ss; Mc 12,13-17; Lc 20,20-26.
Chipre: Act 13,4-12.
Ciego: Betsaida Mc 8,22-26 — Jericó Mc 10,46-52; Lc 18,25-43 — nacimiento Jn 9,1-12.
Ciegos: Mt 9,27; Mt 20,29ss.
Cielo: Mt 5,12; 13,43; Flp 1,23; Heb 4,1-11; 2Pe 3,13.
Ciencia: Rcm 11,33; Col 1,9; Heb 5,9.
Ciento por uno: Mc exc.10.
Circuncisión: Lc 1,59; 2,21; Rom 2,25; 4,10-12; Ef 2,11 — espiritual Flp 3,3; Col 2,11-12 — Timoteo Act 16,3.
Cizaña: Mt 13,24ss.36,43.
Cloe: 1Cor 1,11.
Codicia: 2Pe 2,15.
Cohorte: Mt 27,27-31; Jn 18,3; Act 21,31.
Colecta: 1Cor 16,1-4; 2Cor 8.
Colosenses: cartas II,800-810.
Columna: Ap 3,12.
Combate: apostolado 1Tim 1,18 — cristiano Heb 12,1-2.
Comida: Mt 6, 25-26.
Comma: joaneo III,343.
Compadecer: Heb 4,15; 5,2.
Compañía: malos 1Cor 5,9-13.
Compasión: pecadores Heb 5,2.
Compunción: Sant 4,9.
Comunidad: cristiana Act 2,42-47; 4,32-37; Rom 12,4-5.
Comunión: Mt 5,23-24; Rom 6,3-4; 2Cor 8,14-15; 1Jn 4,12.
Concepción: virginal Gál 4,4.
Conciencia: Rom 14,21-23; 1Tim 1,5; 1Pe 2,19.
Concilio: apostólico Act 15,1-21; Gál 2,1-11.
Concubinato: Mt 5,31-32.
Concrucifixión: Gál 2,20.
Concupiscencia: Ef 2,3; 1Tes 2,3; 4,5; 1Jn 2,16.
Condenación: Jn 3,18-19; 5,14 — de Jesús Mc exc.13.
Confesión: de Cristo Mt 10,32ss; Lc 12, 4-9; Heb 4,14; 1Jn 4,2-3 — judaísmo Sant exc.6 — Pedro Mc 8,27-30; Lc 9,18-21 — sacramental Sant 5,16.
Confianza: Rom 8,37-39; Ef 3,12; Flp 1,6; 4,13; 1Tes 2,2; Ef 2,13; 3,14; 4,14-16; 1Jn 4,16; 5,14-15.
Confirmación: Heb 6,2.
Conflagración: 2Pe 3,7.
Conocer: a Dios 1Jn 2,4; 3,6; 4,16.
Conocimiento: de Cristo Flp 3,8-12; 2Pe 2,20; 1Jn 2,13 — de Dios Rom 1,20; Rom exc.1; 2Pe 1,2 — cristiano Ef 1,8.9; 4,13; Col 1,9 — fe Jn 6,36 — superior Col 3,9-10 — verdad 1 Tim 2,4; 2Tim 2,25 — vida eterna Jn 17,3.
Consagración: Jn 17,17-19.
Conservación: Col 1,17.
Constancia: Rom 8,24-25; 1Tes 3,7.
Continencia: Act 24,25; 1Cor 7,2-9.
Conversión: Lc 1,16; Act 3,19-20; Heb 6,4; Sant 5,19-20 — Agustín Rom 13, 13-14 — Pablo Act 9,1-18; Gál 1,11-24 — Pedro Lc 22,61-62 — pecadora Lc 7,36-50—Pentecostés Act 2,37-41; Ap 2,7.
Copas: Ap 15,1-8.
Corazón: Mt 5,8; 6,21-23; 12,33ss; Flp 4,7; 1Tes 2,4; 2,Tes 2,17; Heb 3,8; 1Pe 3,4.
Corbán: Mt 15,5s.
Cordero: Jn 1,29-36; 1Pe 1,19; Ap 5, 6; 14,1.
Coré: Jud 11.
Corintios: 1.ª carta II,330-338 — 2.ª carta II, 482-93.
Corinto: evangelización Act 18,1-11.
Cornelio: bautismo Act 10,44-48 — visión Act 10,1-8.
Corona: espinas Mt 27,27; Jn 19,2 — gloria 1Tes 2,19 — justicia 2Tim 4,8 — vida Sant 1,12; Ap 2,9-10; 12,1.
Corrección: Mt 18,15ss; Gál 6,1; 1Tes 5,14.
Corrupción: 2 Pe 1,4.
Costado: herida Jn 19,34.
Creación: Jn 1,3; Jn exc.2; Rom 1,20; 8,19-22; Col 1,16; Heb 11,3.
Creador: 1Pe 4,19.
Crecimiento espiritual: 1Tes 3,12-13; 2Tes 1,3.
Credo cristiano: Rom 8,77.
Creer: Jn 4,53; 6,29.35.47.69; 20,30-31; 1Jn 4,16.
Creyente: 1Cor 1,21.
Criatura: 2Cor 5,17; Col 1,21-23.
Crisis galilea: Jn 6,66-71.
Crisma: 1Jn 2,20.
Cristianismo: Act 24,14; Flp 3,7-12; 1Tim 1,5.
Cristiano: Lc 12,1-12; 14,25-35; Rom 1,7; 1Cor 1,7; 2Cor 3,18; Ef 2,13-22; 6,10-13

— atleta 2Tim 2,5 — estado Rom exc.8 — hermano de Cristo Heb 2,11-12 — ideal 1Jn 5,18-20 — labrador 2Tim 2,6 — luz Flp 2,15 — nombre Act 11,26; 26,28; 1Pe 4,16 — padecimientos Heb 10, 32-35 — patria Flp 3,20 — pecado Rom 6,12-23; 1Jn 3,6-9 — perfecto Heb 5,14; — santo Heb 3,1 — soldado 2Tim 2,3-4; — templo 1Cor 3,16-17 — víctima Rom 12,1-2 — victoria Rom 8,37-39.

Cristo: Mc 9,41; 14,61-64; 2,11; Lc 9,20; Jn 1,20; Gál 3,16; Flp 1 — cabeza Ef 4,16; 5,23; Col 1,18; 2,10 — centro Col 1,16 — Cordero Jn 1,29-36; 1Pe 1,19; Ap 5,6 — crucificado 1Cor 1,18; 22,24 — esperanza Col 1,27 — hijo Heb 3,6 — iglesia Col 1,18 — imagen de Dios Col 1,15 — misterio II, 667-68 — místico Gál 3,16 — paz Ef 2,14 — pecado 2Cor 5,21 — plenitud Col 1,19; 2,9 — supremacía Col 1,15-20 — triunfo 1,18 — vida nuestra Col 3,4 — unión con Gál 2,26.

Cristología: Jn 2,1-11; exc.7 y 11 — Actos II,7-8.

Crucifixión: Mt 27,31-44; Mc 15,21-32; Lc 23,26-43; Jn 3,14-30; 19,17-27; Heb 6,6 — carne Gál 5,24 — cruz Mc 8,34; Lc 14,27; 23,26; Jn 19,17; 1Cor 1,17-31; Flp 3,18; Col 2,14; Heb 12, 2; 13,10.

Cuadrante: moneda Mt 5,25-26.

Cuarentena: Mt 4,1.

Cuerno: Lc 1,69; Ap 9,13.

Cuerpo: Cristo Rom 12,4-5; Col 1,21-23; Heb 10,6-9 — pecado Rom 6,6-7 — redención del Rom 8,23 — sacrificio vivo Rom 12,1-2 — cristiano 1Cor 6,12-20; 2Cor 4,10; Flp 1,20; 1Tes 4,4; 5,23 — glorioso 1Cor 15,42-45; Flp 3,20 — místico Rom 12,4-5; Gál 3,27-29; Ef 1,23; 3,18; 4,7-16; Col 1,24; Heb 11, 39-40; 1Pe 2,4ss.

Cueva: Lc 2,7.

Culto: Mt 15,8; Jn 4,21-24; Rom 1,21; 12,1-2; Flp 3,3; Heb 8,1-13; 9,6-10.

Cumplimiento: ley Mt 7,24-27.

Curación: ciego Betsaida Mc 8,22-26 — Jericó Mc 10,46-52; Lc 18,35-43 — nacimiento Jn 9,1-12 — ciegos Mt 9,27; 20,29ss — hemorroísa Mt 9,20ss; Mc 5,25ss — hidrópico Lc 14,1-6 — hija cananea Mt 15,21ss — hijo régulo Jn 4, 43-54 — leproso Mt 8,1ss; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16; leprosos Lc 17,11-19 — mudo Mt 12,22ss — niño lunático Mt 17,14ss; Lc 9,37-43 — paralítico Cafarnaúm Mt 9,1ss; Lc 17-26 — paralítico Especiosa Act 3,1-10 — paralítico Jerusalén Jn 5,1-18 — mano seca Mc 3,1-6; Lc 6,6-11; Mt 12,9-11ss — mudo endemoniado Mt 9, 32 — mujer encorvada Lc 13,10-17 — siervo centurión Mt 8,5ss; Lc 7,1-10 — sordo mudo Mc 7,31-37 — suegra San Pedro Mt 8,14ss; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39.

Dabar: Lc 1,2; 2,15.

David: Mt 12,3; 22,42ss; Mc 11,9-10 — fe Heb 11,33.

Deber: 1Tes 5,14.

Débil: en la fe Rom 14,1; 1Tes 5,14.

Debilidades: Heb 4,15.

Decreto apostólico: Act 15,22-35.

Dedicación: Jn 10,22.

Demetrio: 3Jn 12.

Demonio: Mt 8,29; 12,27 — león 1Pe 1,8; Ap 9,7-11.

Depósito: fe 1Tim 6,20-21; 2Tim 1,13-14.

Derbe: evangelización Act 14,8-21.

Descendencia: Gál 3,16.

Descenso: infierno Ef 4,9-10.

Desedificación: Rom 14,15-16.

Deseos: Mt 5,27-28.

Desierto: Mt 3,1; 4,1.

Desinterés: 2Cor 11,5-15.

Desobediencia: 2Tes 1,8.

Desposada: Lc 1,27.

Despreocupación: Lc 17,22-37.

Destrucción: templo Lc 21,5-6.

Devoción: Sant 1,26-27.

Día: hijo del hombre Lc 17,22-37 — Jesucristo Flp 1,6 — Yahvé Mc 13,32 — parusía 1Tes 3,13 — Señor 1Tes 5,1-3 — símbolo Rom 13,13-14.

Diablo: Lc 4,1-2; Jn 6,70; 1Tim 3,6; Ap 12,9.

Diaconisas: 1Tim 3,11.

Diácono: Act 6,1-7; Rom 16,1-2; Flp 1,1; 1Tim 3,8-13.

Dialéctica: paulina Flm exc.2.

Diáspora: 1Pe 1,1.

Didracma: Mt 17,24.

Difuntos: 1Tes 4,13-18.

Diluvio: 2Pe 2,5; 3,6.

Dios: 1Tes 1,9 — amor 1Jn 4,7-10 — amor de Jn 3,16; 16,26-27 — atributos 1Tim 1,17; Jud 25; Ap 1,8 — autor de la escritura III,13 — bienaventurado 1Tim 9,11 — conocimiento de Rom exc.1; Rom 1,20; 1Cor 1,21 — culto Rom 1,21 — espíritu Jn 4,24 — existencia Act 17, 22-34 — fidelidad Rom 11,28-29; 1Cor 1,9; 1Tes 5,24 — fuego Heb 12,29 — gloria 1Tim 1,9-11 — glorificación Rom 1, 21 — invisible Jn 1,18; 6,46 — juez Heb 12,23 — justo Rom 9,22-24; Heb 6, 10 — libertad Rom 9,10-13 — luz 1Jn 1,5 — misericordia Rom 9,22-24 — paciencia Rom 9,22-24 — padre Mt 6,14-15; Sant 1,17 — providencia Mt 6,26 — remunerador Rom 2,8; Heb 6,10 — rey 1Tim 6,16 — salvador 1Tim 1,1; 4,10; Tit 1,3; 3,4 — Señor Mt 5,35-36; Ap 1,8 — uno Mc 12,29-30; 1Tim 2,5 — viviente Mt 16,16; Rom 9,26; 2Cor 6,16; 1Tes 1,9; 1Tim 6,17; Heb 3, 12 — voluntad salvífica 1Tim 2,4-6.

Diotrefes: 3Jn 8.

Discreción: espíritu 1Jn 4,1-6.

Discurso: areópago Act 17,22-34 — despedida Jn exc.16 — escatológico Mt 24,1ss; Mc 13,1-37 — Esteban Act 7,1-53 — Pablo Act 13,16-41; 20,18-38; 22,1-21; 24,10-21; 26,1-23 — pan vida Jn 6,26-65; exc.14 — Pedro Act 2,14-36; 3,11-26; 10,34-43; 11,1-8.

Discípulo amado: Jn exc.17.

Discípulos: Jn 6,60 — misión Lc 10,1-20 — rivalidades Lc 9,46-50 — vocación Mc 1,16-20.

Discordia: Sant 4,1-10.

Dispersión: Sant 1,1.

Divinidad: Rom 1,20.

División vestidos: Jn 19,23-24.

Divorcio: Mt 5,31-32; Mc 10,1-12; Lc 16, 16-18.

Doce: Mt 10,1ss — colegio Jn 6,67 — elec-

ción Mc 3,13-19; Lc 6,12-16 — misión Lc 9,1-6.
Doctor: naciones 1Tim 2,7.
Doctores: Ef 4,11 — falsos Jds 12-13.
Doctrina: Jesús Jn 7,15-24 — justicia Heb 5,12-13.
Domingo: Ap 1,10.
Don de Dios: Jn 4,10 — lenguas Act exc.2.
Doxología: Rom 9,4-5; 16,25-27; Gál 1,5; Ef 1,3.14; 3,20-21; 1 Tim 1,17; Heb 13, 21; Jds 24-25.
Dracma: perdida Lc 15,8-10.
Dragón: Ap 12,1-9.

Eclipse: Lc 23,44-45.
Edificación: Rom 14,2-4.19-20; 1Tes 5,11.
Efá: Mt 13,33.
Efeso: evangelización Act 19,1-11 — motín Act 19,23-41.
Efesios: carta II,662-73.
Educación: divina Heb 12,5-11 — niños 1 Tim 5,9-10.
Ejemplo: de Cristo Flp 2,5; 2Tim 2,8-13; Heb 12,2.
Ejercicio: corporal 1Tim 4,8.
Eleazar: Lc 1,5 — fe Heb 11,35.
Elección: apóstoles Mt 10,1ss; Mc 3,13-19; Lc 6,12-16 — apostolado Jn 15,16; Rom 1,1 — cristianismo Rom 1,7; 1Tes 1,4 — diáconos Act 6,1-7 — Matías Act 1, 15-26.
Elegidos: Col 3,12-14; 1Pe 1,1.
Elementos: mundo Gál 4,3; Col 2,8-20 — fe Heb 5,12-13.
Elías: Mt 11,14; 17,3; Mc 9,4; Lc 1,17; Jn 1,21 — fe Heb 11,35.
Eliseo: fe Heb 11,35.
Elogio: Juan Bautista Lc 7,24-35 — Madre Jesús Lc 11,27-28.
El-Shaddai: 2Cor 3,5.
Emaús: discípulos Mc 16,12-13; Lc 24, 13-35.
Embajada: Bautista Lc 7,18-23.
Embajador: de Cristo 2Cor 5,20 — evangelio Ef 6,19-20.
Emperadores: Ap 17,10-11.
Emulación: Flp 1,17.
Encarnación: Jn 1,14; 6,32ss; Rom 8,1-3; Flp 2,5-11; 1Tim 1,15; 3,16; 2Tim 1,10; Tit 1,3; 1 Jn 4,10; 5,20.
Endemoniados: Mt 4,24; 8,28ss; Mc 1,21-28; 5,1ss; Lc 8,26-39.
Endurecimiento: Rom 9,18.
Enemigos: amor Mt 5,44-47; Lc 6,27-36; Rom 12,14-21 — perdón Lc 23,34.
Enfermos: unción Sant 5,13-18.
Enoc: libro Jds 14-16.
Entrada: Jerusalén Mc exc.11; Lc 19,28-40; Jn 12,12-19.
Entrañas: Flp 1,8.
Epifanía: gracia Tit 2,11.
Episcopado: 1Tim 3,1.
Esaú: Rom 9,13; Heb 12,16-17.
Escándalo: Mt 13,40-42; 18,1ss; Mc 9,42-48; Lc 17,1; 1Cor 1,22-23.
Escandalosos: Rom 16,17-18.
Escatología: paulina II,877-79; Ap exc.5.
Escatológico: discurso Mt 24,1-51; Mc 13, 1-27; 1Tes exc.1; 2Tes exc.1.
Escatologismo: Mc 9,1.
Esclava: Lc 1,38.
Esclavitud: Flm exc.4.
Esclavos: Col 3,22-4,1; 1Tim 6,1-2; 1Pe 2,18ss.
Escribas: Mt 5,20; 9,3; 23,1ss; Mc 2,1-3; 6; 12,37-40; Lc 20,45-47; Act 4,5-6.
Escritura: inspiración III,13 — uso Mt 4, 6-7.10 — testimonio Jn 5,39.
Esenios: Mt 3,4.
Esperanza: Rom 5,1-2; 15,13.21-24; 2Cor 13-14; 5,1-10; Flp 3,20; Col 1,4-5; 1Tes 1,3; Heb 10,19-21.23; 6,19 — bienaventurada Tit 2,13 — cristiana fundamento 1Jn 3,3 — gloria Col 1,27 — objeto 1Tes 1,10 — paciente 2Tes 3,5 — renuncia Flp 3,11 — salvación 1Tes 5,8 — segunda 1Tim 4,10; 2Tim 1,12.
Espigas: Mt 12,1ss; Mc 2,23-26; Lc 6,1-5.
Espíritu: Mc 14,38; Lc 1,46-47; Jn 3,5-6; 4,23; Rom 5,3-5; 8,37-39; 1Cor 2,4; Ef 2,18; 1Jn 2,20.27; 3,9; 4,1; 1Pe 3,18; Ap 2,7 — de Dios 1Cor 2,11 — de Jesucristo Flp 1,19 — del mundo 1Cor 2,12; Ef 2,2; Sant 4,4 — obras Gál 5,22-23 — promesa Gál 3,13-14; Ef 1,13 — revelador 1Cor 2,10 — Espíritu Santo Mt 3 16; 10,20; Lc 1,15.35.40-41; 2,26-27; 3,22; 4,1-2.18-19; 12,11-12; Jn 1,31-33; Act 1,5-8; 19,2-6; 16,7; Rom 2,9; Tit 3, 5-7 — arras 2Cor 1,22; 5,5 — ayuda Rom 8,26 — bautismo Jesús Mc 1,10; Jn 1,32; Lc 3,22 — bautismo Mt 28,19; Tit 3,5 — carismas 1Cor 12,4.11; 14,14 — Cornelio Act 10,44 — David Act 1, 16 — divinidad Act 5,4 — don Jn 7,39 — efusión Act 2,17-21 — enseña Lc 12, 12; Jn 16,13 — escruta 1Cor 2,10-11 — frutos Gál 5,22 — gentiles Act 10,45; 15,8; 19,2 — gozo 1Tes 1,6 — habla Mt 10,20; Heb 3,7 — habita Rom 8,9.16. 26-27; 1Cor 3,16;6,19 — iglesia Act 9, 31 — imposición manos Act 8,15.17.19 — libertad 2Cor 3,17 — magisterio Jn 14, 25-31; 16,7 — manifestación 1Jn 3,24 — Mesías Mt 12,18; Lc 4,18 — obispos Act 20,28 — obra Jn 16,5-15 — Pablo Act 11,12; Act 16,7; 19,2.6; 20-23 — participación Heb 6,4 — pecado contra Mt 12,31ss; Mc 3,28-30 — pecados Jn 20, 22 — poder Lc 1,35; Act 2,4; 6,10; 1Cor 2,4 — primicias Rom 8,23 — procede Jn 15,26; 16,14 — promesa Jn 14,15-17; Act 1,8 — sello Ef 4,30 — septiforme Ap 1,4-6 — Simeón Lc 2,25 — testimonio Jn 15,16; 16,8-11; Rom 8,23 — Trinidad 1Jn 5,7.8 — uno Ef 4,4 — venida Act 2, 1-13 — verdad Jn 14,17; 15,26; 1Jn 4,6.
Espiritual: Rom 8,4; 1Cor 3,1-4.
Esposas: Ef 5,21-24; 1Tim 3,11; Tit 2,5.
Esposo: parábola Mt 9,15 — judío Jn 3,29.
Esposos: Ef 5,25-33; Col 3,18-21.
Estadio: Mt 14,24; Jn 6,19.
Estado: Rom exc.8.
Esteban: Act 6,8-15; 7,54-60.
Esterilidad: Lc 1,7.
Estrella: Mt 2,2.
Eucaristía: Mt 14,19; Mc 14,22-25; Jn exc.12 — don celestial Heb 6,4 — fe Jn exc.13 — institución Mt 26,26ss; Lc 22, 19-20; 1Cor 10,14-22; 1Cor exc.2-3 — promesa Jn 6 — sacrificio Heb 7,1-2.
Eunuco: Mt 19,12; Act 8,26-40.
Evangelio: Mc 1,1; Rom 1,1-4; 2Cor 2,14 1Tes 1,8 — fuerza Mt 13,13; Rom 1,16 — gloria 2Cor 4,4 — inmutable Gál 1,6-7 — instrumento Rom 5,1-11,36 — justicia

Rom 3,21-31 — luz Flp 2,16 — misterio Rom 16,25-27 — origen Gál 1,11-24 — perfecciona Mt 5,17-48 — salvador Rom 3,21-31 — verdad 2Tes 11,12.
Evangelista: Ef 4,11; 2Tim 4,5 — símbolos Ap 4,6-8.
Evangelización: Chipre Act 13,4-12 — Iconio Act 14,1-7 — Pisidia Act 13,13-43 — Samaria Act 8,5-25.
Evangelizar: Lc 2,10.
Exaltación: Jesús Flp 2,9.
Excomunión: Jn 9,22; 1Tim 1,20 — incestuoso 1Cor 1,5-8.
Exigencias: fe Lc 12,49-53.
Exorcismos: Mt 12,27.
Exorcista: Mc 9,38-41; Act 19,13-22.
Expulsión: vendedores Mt 21,12ss; Mc 11, 15-19; Lc 19,45-48; Jn exc.9.
Extasis: Ap 1,10.
Extrema-unción: Sant 5,13-19.

Fábulas: 2Pe 1,16.
Familia: Lc 1,27; 2,4; Ef 2,19; 3,15 — de Jesús Mc 3,19-21.
Faraón: Rom 9,18.
Fariseo: parábola Lc 18,9-14.
Fariseos: Mt 3,7; 5,20; 9,3.11; 15,13; 16, 5ss; 23,1ss; Lc 11,37-54; Jn 3,1.
Fe: Jn exc.4 y 10; Rom exc.3; Jn 6,29; 1Tes 1,3; 1Tim 2,15; 1Pe 1,5; 2Pe 1,1.5 — Abraham Rom 4,3.9.19 — alegría de la Lc 24,52 — arma 1Tim 1,19 — autor, perfeccionador Heb 12,2 — bienaventuranza Jn 20,29 — caridad Col 1,4-5; 1Tes 3,6; 5,8; Flm 5-7 — combate 1Tim 6,12 — confesión Lc 12,4-9; Heb 4,14 — confianza Mc 5,34; 10,52 — conocimiento Jn 6,36 — crecimiento 2Tes 1,3 — depósito 1Tim 6,20-21 — descripción Heb 11,1 — Dios 1Tes 1,8; Heb 6,1 — doctrina Jds 3 — eficacia Mt 21,18-22; Lc 17,5-6 — escudo Ef 6,16 — esperanza, caridad Heb 6,12 — Eucaristía Jn exc.13 — exigencias Lc 12,49-53 — filiación 1Jn 5,1 — fuerza Mt 9,22 — fundamento 2Tim 2,19 — génesis sobrenatural Jn 6, 37-46 — informe Sant 3,5 — inmutable Heb 13,8-9 — justicia Flp 3,9 — justificación Rom exc.2 — modelos Heb 11,1-39 — necesidad Jn 3,15; Heb 11,5-6 — noción Sant 1,3; 2,1 — pasos Jn 4,39-42 — paulina Gál 3,13-14 — obediencia Rom 1,5-6 — objeto Jn 3,36; 6,27; 20,30; Rom 10,8-9; Heb 11,5-6; 1Jn 3,23; 4,16 — obra 2Tes 1,11 — obras Tit 3,8; II, 592-96; Sant exc.1; 2,14-26 — perseverancia Heb 10,22-23 — sacrificio Flp 2,17 — salva III,13 — seguridad 2Tim 1,12 — sentido Mc 5,33s; Jn 6,45; Gál 3,23; 1Tes 3,5 — valor Gál 5,6 — verdad 2Tes 2,13; 1Tim 2,7 — vida Heb 10,38-39 — vida eterna Jn 20,30 — visión imperfecta 1Cor 13,9-13.
Felicidad: celeste Ap 7,14-17.
Filiación: divina 1Jn 3,9.
Felipe: apóstol Mt 10,3; Jn 1,43; 6,8; 12, 20-22; 14,8 — evangelista Act 8,5.
Félix: Act 23,23-24
Festo: Act 25,1.
Fidelidad: Dios Rom 11,28-29; 1Cor 1,9; 1Tes 5,24 — Cristo Heb 3,2 — apostólica 1Cor 4,1-2 — a la fe Heb 4,1-11.
Fiebre: Lc 4,38-39.
Fiesta: Jn 5,1.
Fiestas: peregrinación Lc 2,41.
Figuras: Heb 9,23.
Filantropía: Tit 3,4.
Filemón: carta II,1098-1102 — nombre Flm 1.
Filiación: divina Jn 1,12-13; Rom 8,14; 1Jn 3,1-2.
Filipenses: carta II,734-736.
Filipo: Mt 2,19-20; Lc 3,1-2.
Filosofía: humana Col 2,8.
Fin: cristiano 1Tes 5,9-10 — mundo Mt 24,1ss.
Flagelación: Mt 10,17; 27,26; Jn 19,1 — Pablo Act 16,22-39; 22,25.
Forma: Dios Flp 2,6-7 — esclavo Flp 2,6-7.
Formación: Mc 10,10-12.
Fornicación: 1Cor 6,13-20; Ef 5,3-7; Heb 12,16.
Fortaleza: 1Tes 1,3; 2Tim 2,1.
Fracción: pan Mt 14,19; Lc 24,30; Act exc.3.
Fuego: Mt 3,11; Lc 3,15-17; 2Tes 1,9; Heb 10,27.
Fundamento: Heb 2,20; 2Tim 2,19.

Gabriel: Lc 1,19-26; Ap 10,1.
Gálatas: Gál 3,1.
Galileo: Mt 26,29; Mc 14,70; Act 2,7.
Galión: Act 18,12-17.
Gallina: Mt 23,37.
Gallo: Mt 26,34.74-75; Mc 13,35; Lc 22,61.
Gamaliel: Act 5,34-40; 22,3.
Gayo: 3Jn 3.
Gazofilacio: Mc 12,43; Lc 21,1.
Gehenna: Mt 5,22.29; 10,28; 18,9; 23,33; Mc 9,42.46; Lc 12,15; Sant 3,6.
Gematría: Ap exc.4.
Gemido: Act 7,34; Rom 8,26.
Gemir: Rom 8,23.
Genealogía: Mt 1,1-17; Lc 3,21-38; 1Tim 1,4; Tit 3,9.
Generación: Mt 1,18; 12,39; 24,34; Lc 11,29; 1Tim 2,15.
Gentiles: Mt 6,32; 10,5-18; 12,21; 21,14. 43; 28,19; Lc 2,32; 10,13-14; Jn 10,10.16; 12,20-21.32; 17,20-21; Act 9,15; 10,41-48; 11,18; 13,46-48; 15,13-27; Rom 1,5-13; 3,29; 10,19; 15,10-12; Gál 2,8; Ef 4,17; Col 3,11; 1 Tes 4,5 — condición Rom 1,18-32; 2Cor 6,14ss; Gál 3,28; Ef 2,12; 4,17-19 — conversión Rom 9,14-34 — injerto Rom 6,5; 11,17-18 — ley natural Rom 2,9-24 — pecados Rom 1,18-32 — vocación Rom 10,19; 11,11; 15,9; 1 Cor 12,13.
Gloria: Lc 2,14.32; 24,26; Jn 8,54; 11,4; Act 7,55; Rom 1,23; 2,10; 3,23; 5,2; 6,4; 8,14; 16,27; 1Cor 2,8; 10,31; 15,43; 2Cor 4,17; Gál 5,26; Ef 3,21; Col 3,4; 1Tes 2,12; 2Tes 1,9; Tit 2,13; Heb 2,9; 1Pe 1,24; 2,2-20; 4,13; 5,4; 2Pe 3,18.
Glorificar: Mt 5,16; 9,8; Lc 2,20; 13,13; Jn 8,54; Act 3,13; 11,18; Rom 1,21; 8,30; 1Cor 6,20; 2Cor 9,13; 1Pe 4,16.
Gloriarse: Rom 2,23; 5,2; 1Cor 1,29.31; 3,21; 2Cor 11,18-30; Gál 6,14; Ef 2,9; Flp 3,3.
Gnosis: 1Jn exc.3.
Gobierno: 1Cor 12,28.
Gog: Ap 20,7-10.
Gólgota: Jn 19,17.
Gozo: Lc 1,14; 2,10; 15,7.10; Jn 3,29;

15,11.13; 16,22.24; 17,13; Act 8,9; 13,52; Rom 14,17; 2Cor 7,4; Gál 5,22; Col 1,11; Heb 10,34; 12,12; Sant 4,9; 1Jn 1,4; 2Jn 12.
Gracia: Lc 1,28; 2,40.52; 6,32; Jn 1,14.16-17; Act 6,8; 10,45; 13,43; 20,32 — crecimiento Heb 6,7-10 — distribución Rom 9,15-21; 1Cor 10,13; Ef 4,7 — gratuidad Rom 11,6; Ef 1,11; 2,8ss; Col 1,12; 2Tim 1,9 — incierta 1Cor 4,4; 2Cor 6,1 — necesidad Jn 6,44-46; 15,1-11; Rom 3,23; 9,16; 1Cor 15,10; 2Cor 3,5.7; 12,9; Gál 6,3; Flp 2,13; Jds 24 — santificante Rom 6,11; Gál 2,20; 5,4; Flp 1,21; Heb 3,14 — señal y arras 2Cor 5,5.
Grano: 13,31; 17,19; Jn 12,24; 1Cor 15,37.
Gratis: Mt 10,8; 2Cor 11,7; Gál 2,21; 2Tes 3,8.
Gratitud: Rom 1,8; Ef 5,20; Flp 4,6.10-19; Col 2,17; 3,15-17; 4,2; 1Tes 1,2; 5,17; 2Tes 1,3.
Grey: Mc 5,13; Lc 12,32; Act 20,28-29; 1Cor 9,7; 1Pe 5,2-3.
Griego: Lc 23,38; Jn 19,20; Act 6,1; 18,4; Rom 1,14; 10,12; 1Cor 1,24; Gál 3,28.
Gula: Rom 13,13; 1Cor 10,7; Flp 3,19; Heb 12,16.
Gustar: Mt 27,34; Jn 2,9; Heb 6,4; 1Pe 2,3.

Hablar: cristiano Col 4,6.
Hacéldama: Mt 27,3-8; Act 1,19.
«Hápax legómena»: Flm exc.1.
Hazzán: Mt 10,27.
Hebreos: Act 6,1 — carta III, 3-15 — rebeldía Heb 3,7-4,13.
Helenistas: Act 6,1.
Hemorroísa: Mt 9,20ss; Mc 5,25ss; Lc 8, 40-56.
Henoc: fe Heb 11,5-6.
Heraldo: 1Tim 2,7.
Hereje: Tit 3,10-11.
Herejía: 2Pe 2,1.
Herencia: Rom 8,16-17; Ef 1,14; Heb 9,15; 1Pe 1,4.
Hermano: 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Flm 1,16; 1Jn 2,9.
Hermanos: Gál 1,2; Col 1,2; Heb 3,1 — de Cristo Heb 2,11-12 — de Jesús Mc exc.3; Lc 8,19-21; Jn 2,12; Act 1,14.
Herodes: — Agripa Act 12,1-25 — Antipas Mt 2,19-20; 4,12; 14,1ss; Mc 6,14; Lc 1, 5-25; 3,1-2; 9,7-9; 13,31-33 — Filipo Mt 14,3 — Magno Mt 2,1.20; Lc 1,5-25; 2,1.
Herodías: Mt 14,3; Mc 6,19.
Herodianos: Mc 12,13.
Hidrias: Jn 2,6.
Hidrópico: Lc 14,1-6.
Higuera: maldición Mt 21,18ss; Mc 11, 12-14 — parábola Mt 24,32ss — símil Lc 21,29,33.
Hijo: Altísimo Lc 1,32 — David Mt 1,1; 20,30; Mc 10,47; 12,35-37 — Dios Mt 14, 33; 16,15s; Mc 1,1; 5,7; 9,7; Lc 1,32.35; 4,41; 22,70; 23,47; Jn 1,34.49; Act 9,20; Rom 1,1; Ef 4,13; Heb 1,2.3.5; 5,8; Ap 2,7 — hombre Mt 8,20; 10,23; 24, 29-31; Mc 8,31.38; 13,24-27; 14,61-64; exc.1; Lc 10,21-24; 12,10; 17,22-37; 21, 25-28; 22,69; Jn 1,51; 3,14; 6,27.53.62; 9,35; 12,23; Act 7,56; Heb 2,6; Ap 1, 12-13 — ira Ef 2,3 — luz 1Tes 5,5 — perdición 2Tes 2,3 — pródigo Lc 15,11-32 — Unigénito Jn 3,16.
Hijos: padres Ef 6,1-4.
Himno: caridad 1Cor 13 — cristológico 1Tim 3,16.
Himnos: Act 16,25; 1Tim 3,16.
Hipócrita: Mt 6,2.5.16; 7,5.
Hipocresía: 2Tim 3,5.
Hombre: animal 1Cor 2,14-15 — carnal 1Cor 3,1-4 — de Dios 1Tim 6,11 — espiritual 1Cor 2,14-15; 3,1 — exterior 2Cor 4,16; Ef 3,15 — impío 2Tes 2,3-4 — interior 2Cor 4,16; Ef 3,15 — nuevo Ef 3, 15; 4,17-32; Col 3,9-10 — perfecto Ef 4, 13 — superioridad 1Tim 2,13 — viejo Rom 6,6-7; Ef 4,17-32; Col 3,9-10.
Hora: de Jesús Jn 2,4; 7,6 — sexta Jn 19, 14 — tercia Jn 19,14 — última 1Jn 2,18.
Hosanna: Mc 11,9.
Hospitalidad: Rom 12,13; 1Tim 5,9-10.
Huérfanos: educación 1Tim 5,9-10.
Huerto: oración Mt 26,36ss.
Humanidad: Jesús Jn 6,42; Heb 2,14-17.
Humildad: Mt 18,1ss; Mc 9,33-37; Lc 9, 51-56; Rom 12,3.16; Flp 2,3 — de Juan Jn 1,27.
Humildes: Mt 11,25s; Lc 1,51-53; 6,18; Sant 4,10.

Icono: evangelización Act 14,1-7.
Idolatría: Act 17,30; Rom 1,23.
Idolotitos: 1Cor 8,1-13.
Iglesia: Act 7,8; 1Cor 1,2; Ef 3,10; 1Pe 2,4ss; 5,13; II,10.669-71; Jds 8 — Antioquía Act 11,19-30 — apostolado Jn 21,1-14 — casa Heb 3,3 — columna 1Tim 3,15 — Cristo Col 1,18 — crecimiento Mt 13, 32ss — cuerpo Ef 1,23; Col 1,18-24 — desierto 1Cor 10,1-13 — Dios Act 20, 28; 2Cor 1,1; Gál 1,13; 1Tim 3,15 — divina 2Tim 2,19-21 — estado 1Pe 2,13-17 — magisterio Mt 18,20 — María Jn 19, 25-27 — misión Mt 28,19s — nombre Flm 2 — oración por Jn 17,20-26 — oración de Act 4,23-31 — parábola buen pastor Jn exc.15 — pastorales II,960-65 — poder Mt 28,18ss — romana Rom 1,8-15 — templo Ef 2,11-22 — unión Jn 17,21-23.
Igualdad: Gál 3,27-29; Col 3,11.
Iluminación: Lc 1,79 — bautismo Heb 10,32.
Iluminados: Heb 6,4.
Imagen: de Dios (Cristo) Col 1,15.
Imitación: Cristo Flm 2,5-11.
Impecabilidad: 1Jn 3,9.
Impedimento: 2Tes 2,6-7; II,946.
Impenitencia: Mt 11,20ss.
Imperfección: 1Cor 3,1-4; Ef 4,14.
Imperialismo: antirreligioso Ap 13,1-10.
Impiedad: Tit 2,2.
Impío: 2Tes 2,3-8; II,946-47.
Imposición: manos Lc 4,40; Act 13,3; 19,6; 1Tim 1,18; 4,14; 5,22; Heb 6,2 — nombre Lc 1,59.
Impureza: Mt 15,11; Mc 7,14-23; 1Tes 4,8.
Incertidumbre: salvación 2Tes 1,10.
Incestuoso: 1Cor 5,1-8.
Incienso: Mt 2,11 — altar Heb 9,4 — sacrificio Lc 1,8-10.
Incircuncisión: Ef 2,11.
Incrédulos: 2Tes 2,10-12.
Incredulidad: castigo Heb 3,19 — judíos

Jn 8,31-47; 12,24-33; Act 28,24-25; Rom 9,25 — psicología Jn 5,41-47; exc.10.
Indisolubilidad: matrimonio Mt 19,1ss; 1Cor 7,10-16.
Infancia: espiritual 1Cor 3,1-4 — evangelio I,519-32.
Infidelidad: Ef 2,2 — castigo Heb 3,19; 6,7-8.
Infierno: Mt 10,28; 13,42; Mc 5,9-10; Lc 16,19-31 — bajada 1Pe 3,19 — fuego Jds 23.
Iniquidad: 1Jn 3,4.
Injurias: Mt 5,39-42.
Inmanencia: en Dios 1 Jn 4,16.
Inocencia: Jesús Jn 18,38.
Inocentes: Mt 2,16.
Inspiración: 2Tim 3,15-17; 2Pe 1,20.
Intención: Lc 14,12-14.
Institución: eucaristía Mt 26,26ss; Mc 14, 22-25; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-24.
Intolerancia: Ap 2,7.
Invisible: Dios Col 1,15.
Invitación: pobres Lc 14,12-14.
Iota: Mt 5,18.
Ira: Mt 5,22; Lc 3,7-9; 1Tim 2,8 — cristiano Ef 4,26 — Dios Jn 3,36; Rom 1,18-19; 9,22-24 — futura 1Tes 1,10 — hijos de ira Ef 2,3.
Isaac: fe Heb 11,20.
Isabel: Lc 1,5.
Iscariote: Jn 6,71.
Israel: Rom 9,6-7 — conversión Rom 11, 15.25-36 — infidelidad Rom — 9-11 — predestinación Rom exc.7 — resto Rom 11,3-6.
Israelita: Jn 1,47.
Itamar: Lc 1,5.

Jacob: fe Heb 11,21.
Jactancia: Rom 12,3.
Jairo: Mt 9,18; Mc 5,21ss; Lc 8,41.
Jefté: fe Heb 11,33.
Jerarquía: Act 14,23; II,965.
Jeremías: fe Heb 11,37.
Jerusalén: entrada Mc 1,11 — quejas Lc 13,34-35 — ruina Mt 24,1ss; Lc 21,20-24 — cristiana Gál 4,25-26 — celestial Ap 21,2 — nueva Ap 21,9-22,5.
Jesucristo: Mt 1,1; Mc 1,1; 1Tes 1,1 — abogado 1Jn 2,1 — adoración Heb 1,6 — ángeles Heb 1,4-2,18 — apóstol Heb 3,1 — asistencia Mt 28,20 — autor salvación Heb 2,10 — camino Heb 10,20 — causa salvación Heb 5,9 — confianza Heb 2,13; 4,14-16 — constructor Heb 3,4 — destruye muerte Heb 2,14 — Dios Tit 2,13; Heb 1,8-14 — divinidad Mt 12,5-6.41ss; 22,41ss; 2Tes 1,2 — dulce Mt 11,29 — eterno Heb 1,10-12; 13,8 — fidelidad Heb 3,2 — filiación divina 1Jn 2,22 — hijo de Dios Mt 20,30; Heb 1,5; 5,8 — hombre Flp 2,5-11; 1Tim 2,5; Heb 2,14-17; igual al Padre Mt 11,27 — inocente Heb 4,15 — juez 2Tim 4,8 — justo 1Jn 2,1 — lágrimas Heb 5,7 — magisterio Mt 7,28 — mansedumbre Mt 12,18ss — mediador 1Tim 2,5; Heb 9,15; 12,24 — mensaje Heb 2,2.4 — misericordia Heb 2,17 — Moisés Heb 3,1-4,13 — obediencia Flp 2,5-11; Heb 2,1-4; 5,8 — oración Mt 14,19.23; Heb 5,7 — pasión, resurrección Heb 2,9; 5,8-9 — piedad Heb 5,7 — pobreza Mt 8,20 — pontífice Heb 2,17; 3,1-4,14-16; 5,10; 6,20; 9,11 — probado Heb 2,18; 4,15 — propiciación 1Jn 2, 2 — redentor III,13; Tit 2,13 — renuncias Heb 12,2 — rescate 1Tim 2,6 — resurrección Heb 1,5; 13,20 — rey Heb 5,6 — sacerdote III,12; Heb 5,5-7; 7,1-19; 8,1-13; 9,1-14 — salvador Tit 3,6 — santificador Heb 2,11 — Señor Heb 2,5 — títulos Ap 2,18; 3,7.14; — verbo de Dios Jn 1,17 — víctima Heb 13,10-13; 1Jn 2,2.
Jesús: Abraham Jn 8,48-59 — adorable Flp 2,10 — amor de Jn 13,1; Rom 8,33-34 — ángeles Ef 1,21 — ascensión Mc 16, 19; Lc 24,50-53; Jn 6,62 — autoridad Mc 11,23-33 — ayuno Mt 4,2 — bautismo Mt 3,13; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22 — buen pastor Jn 10,11-18 — cabeza Act 5,31 — camino Jn 14,4-11 — caridad Mc 10,45 — concepción virginal Mt 1,1-21; Gál 4,4 — conductor de la fe Heb 12,2 — conocimiento de Flp 2,8 — crucificado 1Cor 2,2; Gál 3,1 — desarrollo Lc 2,40. 52 — divinidad Jn 20,28; Flp 2,10 — doctrina Jn 7,15-24 — edad Lc 3,23 — ejemplo Heb 12,2 — exaltación Flp 2,9 — familia Mc 3,19-21 — fatiga Jn 4,6 — fuente Jn 7,37-39 — gloria Jn 19,37 — glorificación Jn 12,20-36; 13,31-32; 17,1-5 — gracia Lc 2,40.52 — gran pontífice Heb 4,14 — hermanos Mc exc.3 — hijo de Dios Mt 3,17; Lc 2,49; Heb 4,14 — hombre Flp 2,7 — humanidad 1,14; 6,42; Rom 1,4; Flp 2,7 — humillación Flp 2,8 — ignorancia Mc 13,32 — igual al Padre Jn 10,30; 14,9; 17-22 — inocencia Jn 18,38; 2Cor 5,21 — invocación 1Cor 1,2 — juez Act 17,31 — legado Jn 3, 33-34 — luz Jn 8.10-20; 9,5; 12,46 — llagas Jn 20,20-27 — llora Lc 19,41-44; Jn 11,34-35 — maestro Mc 9-7; Jn exc.10 — magisterio Jn 3,31-36 — ministro circuncisión Rom 15,7-9 — mirada Jn 1,42 — misión Lc 4,18-19; Jn 7,40-8,1; 9,39; 12,44.50; Jn exc.10 — modelo Mc 10,45; — murió por todos Rom 5,6-8; 2Cor 5, 14-15 — nacimiento Lc 2,1-7 — nombre Mt 1,21; Lc 1,31; 2,21; Flp 2,10; Flm 1 — obediencia Flp 2,8 — oración Mc 6,46; Jn 6,15.23; 17,16-26 — origen divino Jn 8, 21-30; 13,1; 16,28 — parentesco espiritual Mc 3,31-36 — pasión Jn 12,24-33; Rom 4,25 — patria Jn 4,44 — perfeccionador Heb 12,2 — predicación Mc 1,14-15; Lc 4,18-19 — profeta Jn 4,19; 6,14 — propiciación Rom 3,25 — psicología Jn 6,6 — puerta ovejas Jn 10,7-10 — redentor Rom 3,24-26; Gál 5,1-6 — resurrección Act 17,31; Rom 1,1; 1Cor 15,1-11; Gál 1,1; Act exc.1 — resurrección y vida Jn 11,25-26 — rey Jn 6,15; 18,33-37 — sabiduría Lc 2,40.52; 1Cor 1,30 — salvador Jn 4,39-42; Flp 3,20 — sepultura Jn 19, 38-41 — tentaciones Mt 4,1; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13 — testimonio Jn 3,32 — transfiguración Mt 17,1ss; Lc 9,28-36 — triunfo 2Tes 2,8 — veraz Jn 7,18 — verdad Jn 14,6 — vestidos Mt 9,20; 14,36; Lc 8, 44.45 — victoria Jn 16,16.33 — vida Jn 14, 6 — vuelta Jn 14,1-3.18.24.
Jezabel: Ap 2,20-23.
Jinete: Ap 6,2.
Joaquín: Mt 1,11.
Jonás: señal Mt 12,38ss; Mc 10,12; Lc 11, 29-32.

José: etimología Lc 1,27.
José, S.: esposo virginal Mt 1,16 — genealogía Mt 1,12.
José: Arimatea Mt 27,57; Mc 15,45; Lc 23, 50-51; Jn 19,38 — patriarca Heb 11,22.
Josué: Heb 11,30.
Joven: rico Mt 19,16ss; Mc 10,17-22; Lc 18,17-30.
Jóvenes: 1Pe 5,5; 1Jn 2,12-14 — trato 1Tim 5,1-2 — matrimonio 1Tim 5,14-15 — virtudes Tit 2,5-8.
Juan Bautista, S.: austeridad Mt 3,4 — bautismo Jn 1,26 — discípulos Mt 9,14 — elogios Lc 7,24-35 — embajada Lc 7,18-23 — grandeza Mt 11,7ss — humildad Jn 1, 27 — martirio Mt 14,1ss; Mc 6,17-29 — ministerio Mc 1,2-8; Lc 3,1-20 — misión Mt 11,2ss; Jn 1,7 — nacimiento Lc 1, 57-66 — nombre Lc 1,13 — santificación Lc 1,15 — testimonio Jn 1,6-8.15.19-34; 3,22-30; 5,33-36.
Juan Ap.: Mt 4,21; 10,2; Mc, 10,38-39; Jn 21,18-23 — evangelio I,767-84 — carta I, III,347-57.
Juana: Lc 8,2-3.
Judaizantes: Rom 16,17-18; Gál 5,7-12; Flp 3,2.
Judas: Galileo Act 5,37 — hermano de Santiago Lc 6,14-16 — Iscariote Mt 10,3.4; 26,14ss; 27,3-8; Mc 14,10-11; Lc 22,3-6; Jn 13,18-30 — Tadeo Lc 6,14-16.
Judea: ministerio I,650-52.
Judíos: castigo Mt 12,41ss — ceguera 2Cor 3,12-18 — enemigos Evangelio 1Tes 2,-14-16 — hijos del diablo Jn 8,31-47 — in; fidelidad Mt 8,11-16; Jn 5,41-47; 8,31-47, 11,45-53; 12,37-43; Act 28,24-25; Rom 9, 25 — pecados 2,21-24 — privilegios Rom 2,17-20; 3,1-9; Rom 9,4-5 — reprobación Lc 13,22-30 — unión gentiles Ef 2,11-22.
Juez: Cristo Act 10,42; 2Tim 4,8; 1Pe 4,5 — inicuo Lc 18,1-8.
Juicio: divino Mt 5,25-26; 13,40-42.49; 24,29ss; 25,31ss; Mc 13,27; Lc 17,22-37; Act 24,25; 1Cor 3,13-15; 4,1-7; 2Cor 5, 10; 1Tes 4,6; 5,1-3; 2Tes 1,5-8; 2Tim 4,1; Heb 6,2; 9,27-28; 1Pe 4,7; 2Pe 3,5ss; Ap 20,11-15 — temerario Mt 7,1-5; Lc 6, 37-42; Rom 14,2-4.10-14; 1Cor 4,3-5.
Juramento: Mt 5,33-37; Sant 5,12; Ap 10-5-6.
Jurisdicción: Iglesia II,962-63.
Justicia: Mt 3,15; 5,6.20; Lc 1,6; Act 24, 25; Flp 1,11; Heb 5,12-13 — de Dios Mt 6,33; Rom 1,17; 2,2-8; 3,21-31; 9, 22-24; 2Cor 5,21; Flp 3,9; 2Pe 1,1 — de la fe Rom 10,6-13 — gratuita Rom 3,24; 4,1-25.
Justificación: Rom 4,1-25; Gál 2,15-21; 3,1-29; Ef 1,4; Flp 3,9; Rom exc.2; II,592-96; Ap 12,11.
Justos: Mt 9,13; Mc 2,16ss.
Juventud: 1Tim 4,12; 2Tim 2,22.

Kabod: Jn 1,14; 2Cor 3,8-11.
Kadosh: Col 1,2.
Kefas: Jn 1,42; 1Cor 1,12.
Kenosis: Flp 2,7.
Kyrios: Lc 2,11; 1Cor 1,3; 2 Cor 1,2-3; 3,17-18; Flp 2,9-11; Heb 1,10-11; Mc exc. 14.

Ladrón: imagen 1Tes 5,4.
Lago: fuego Ap 9,1.
Lágrimas: Cristo Lc 19,41; Jn 11,35; Heb 5,7.
Lámpara: Mt 5,15; 6,22; Mc 4,21; Lc 11,34.
Lanzada: Jn 19,31-37.
Lavatorio: Jn 13,1-17.
Lázaro: Jn 11,1.
Lectura: bíblica 1Tim 4,13.
Lengua: Sant 3,1-12.
Lenguas: don Act exc.2.
León: Judá Ap 5,5.
Leproso: Mt 8,1ss; Mc 1,40-45; Lc 5, 12-16.
Leprosos: Lc 17,11-19.
Levadura: fariseos Mt 16,5ss — parábola Mt 13,33; Mc 8,14ss; Lc 13,20-21.
Leví: Mt 9,9; Mc 2,13-14; Lc 5,27-32.
Levitas: Jn 1,19.
Ley: de Cristo Gál 6,2 — Moisés Mt 5,17; 15,12; Rom 2,17-20; 7,1-25; 10,4; Rom exc.5; Gál 3,10-14.19-29; 1Tim 1,8 — natural Rom 2,13-16 — observancia Rom 2, 13-15.
Libación: Flp 2,17; 2Tim 4,6.
Libelo: repudio Mt 5,31-32.
Libertad: apostólica 2Cor 3,12-18 — cristiana 1Pe 2,16 — de Dios Rom 9,10-13 —gracia Flp 2,13.
Libro: sellado Ap 5,1 — vida Ap 3,5; 20,12.
Libros: Pablo 2Tim 4,13.
Lienzos: Jn 19,40.
Limosna: Mt 6,2-4; Mc 12,41-44; Lc 18, 22; 21,1-4; Act 6,1-7; 11,29; Flp 4,14-19.
Lirios: Mt 6,28.
Lisanias: Lc 3,1-2.
Listra: evangelización Act 14,8-21.
Litóstrotos: Jn 19,13.
Liturgia: bautismal 1Pe intr.8 — cristiana Heb 8,1-13 — judía Heb 9,6-7.
Logos: Mc 4,13; Lc 1,2; Jn exc.1; Col 1, 16-17.
Loide: Act 16,1.
Longanimidad: 1Tim 1,16; Heb 6,12.
Lot: Lc 17,28; 2Pe 2,7.
Lucas: Col 4,10-14; 2Tim 4,11 — evangelio I,491-518.
Lujuria: 1Tes 4,6.
Lunático: Mt 4,24; Mc 9,14-29; Lc 9,37-43.
Luz: Mt 5,14; Lc 8,16-18; 11,33-36; Jn 1, 9.45; 8,12-20; 9,5; 12,46; Jn exc.3; Rom 13,11-12; Col 1,10-11; 1Tes 5,4-11; Heb 6,4; 1Jn 1,5; 1Jn 2,8.9.

Llagas: Jesús Jn 20,20-27.
Llamados: Jds 1.
Llena: de gracia Lc 1,28.

Macabeos: fe Heb 11,36.
Macarismo: Ap 1,3; exc.1.
Macedonia: evangelización Act 20,1-6.
Madre: de Jesús Lc 8,19-21; 11,27-28; Jn 2,1-3; 19,25-27; Act 1,14 — Zebedeos Mt 20,20ss.
Magisterio: II,963 — carisma Heb 5,12-13 — Espíritu Santo Jn 14,25-31 — iglesia Mt 28,20 — interior Jn 6,45; 1Jn 2,27 — sumisión 1Jn 4,6.
«Magnificat» Lc 1,46-56.
Magog: Ap 20,7-10.
Magos: Mt 2,1.
Mal: coexistencia Mt 13,39.
Maldición: higuera Mt 21,18-22; Mc 11, 12-14 — ley Gál 3,10-14.
Maldiciones: Lc 6,24-26.

Maledicencia: Sant 4,11-12.
Maligno: diablo 1Jn 2,13.
Malta: Pablo Act 28,1-10.
Maná: Jn 6,31; Heb 9,4; Ap 2,17.
Mandamiento: antiguo 1Jn 2,7 — caridad Jn 15,12-16; 1Jn 4,20-21 — cumplir 1Jn 2, 3-6; 3,24 — de Jesús Jn 13,12-17; 14,15. 21-24 — nuevo Jn 13,34-35; 1Jn 2,7-8 — primero Mt 22,34ss; Mc 12,28-34 — quebrantamiento Mt 5,19.
Mandamientos: Mc 10,17-22; Lc 1,6.
Manos: oración 1Tim 2,8.
Mansedumbre: Mt 5,38-42; Tit 3,2 — apostólica 2Tim 2,25 — Cristo Rom 12,17-19; 2Cor 10,1.
Mansos: Mt 5,5.
Manto: Mt 5,40.
Maraná: 2Cor 1,3.
«Maran Atha»: 1Cor 16,22; Flp 4,5; Ap 22,20.
Marcos: Col 4,10-14; 1Pe 5,13 — evangelio I,319-32.
María: nombre Lc 1,27 — Betania Mt 26, 6ss; Lc 7,37; 10,38-42; Jn 11,1 — Cleofás Mt 10,3 — Magdalena Mc 16,9-11; Lc 7,37; 8,2-3; Jn 20,11-18.
María Ssma.: conocimiento Lc 2,50 — ascendencia Mt 1,12 — dolores Lc 2,34-35 — edad Lc 1,27 — eficacia Lc 1,40-41 — elogio Lc 11,27-28 — Espíritu Santo Lc 1,40-41 — fe Lc 1,45 — esclava Lc 1,38 — humildad Lc 1,48-49 — maternidad Lc 1,48 — maternidad espiritual Jn 2,4; exc.18 — parto virginal Lc 2,7 — reflexión Lc 1,29; 2,19 — virgen Lc 1,27.34 — virtudes Lc 1,38.
Marido: Ef 5,25-33; 1Pe 3,7.
Mariología: Lc exc.1; Jn exc.7; Ap exc.3.
Marta: Lc 10,38-42; Jn 11,1.
Mártir: Ap 1,3.
Martirio: 2Tim 4,6; Flp 2,17 — Esteban Act 7,54-60 — Santiago Act 12,1-19.
Mashal I,529.
Matar: Mt 5,21.
Mateo: Mt 9, 9ss; 10,3 — evangelio I,3-15.
Maternidad: 1Tim 2,15 — de María Lc 1, 48 — espiritual Jn 19,25-27; exc.18.
Matías: Act 1,15-26.
Matrimonio: diáconos 1Tim 3,12 — estimable Heb 13,4 — honestidad 1Cor 7,1-9 — indisolubilidad Mt 19,1ss; 1Cor 7,10-16 — de San José Mt 1,18-21 — jóvenes 1Tim 5,14-15 — judío Mt 1,18-21 — licitud 1Tim 4,3 — María Lc 1,27 — obispo 1Tim 3,4-5 — presbítero Tit 1,6.
Mayordomo: Lc 16,1-13.
Mediador: Gál 3,19-20 — Jesucristo 1Tim 2,5; Heb 9,15; 12-24.
Médico: Mt 9,12 — parábola Mc 2,16ss.
Mejilla: Mt 5,39.
Melquisedec: Heb 7,1-10.
Mensaje: Cristo Heb 2,2-4.
Mentira: Jn 1,47; Act 5,1-11; 2Tes 2,11-12; 1Jn 2,21.
Mesías: Mt 22,41ss; Lc 1,32; 2,25.30-31; Jn 1,41; Ap 12,5 — Dios Heb 1,8-14 — hijo de David Lc 20,41-44 — origen Jn 7,25-36 — reino Mc 10,37 — suerte Lc 2,34-35 — victoria Ap 19,11-21.
Metáfora: Mc exc.4,3.
Metreta: Jn 2,6.
Midrash: I,528-29.
Mies: Mt 9,37.
Miguel, S.: Jds 9; Ap 12,11.
Milagros: falsos 2Tes 2,9-12 — siglo futuro Heb 6,5 — de Cristo, ciegos Mt 9,27-31; Mc 8,22.26; 10,46-52; Jn 9,1-41 — ciegos y mudos Mt 12,22-23 — leprosos Mt 8,2-4; Lc 17,11-19 — sordos y mudos Mc 7,31-37 — paralíticos Mc 9, 1-8; Jn 5,1-18 — siervo centurión Mt 8, 2-4 — mano seca Mt 12,9-13 — mujer encorvada Lc 13,10-17 — hijo régulo Jn 4, 46-54 — suegra Pedro Mt 8,14-15 — hemorroísa Mt 9,20-22 — hidrópico Lc 14, 1-6 — endemoniados Cafarnaúm Mc 1, 23-26 — Gerasa Mt 8,28-32 — ciegos y mudos Mt 12,22-23 — mudos Mt 9,32-34 — niño lunático Mt 17,14-17 — hija Cananea Mt 15,21-28 — resurrecciones, hijo viuda Naím Lc 7,11-17 — hija de Jairo Mt 9,18-19.23-26 — Lázaro Jn 11, 1,46 — otros milagros: agua convertida en vino Jn 2,1-11; pesca Mt 4,18-22; Jn 21,1-8; tempestad Mt 8,23-27; andar sobre el mar Mt 14,24-33; multiplicación panes Mt 14,13-23; 15,29-39; didracma Mt 17,23-26; higuera Mt 21,18-19. — *San Pedro*: cojo Act 3,1-10; Ananías y Safira Act 5,1-12; enfermos Act 5,15-16; Eneas Act 9,32-34; Tabita Act 9,36-42. — *San Pablo*: Elimas Act 13,9-12; cojo Act 14,8-14; pitonisa Act 16,16-18; enfermos Act 19,11-20; Eutiques Act 20,7-12; víbora Act 28,2-6; padre de Publio Act 28,8-10 — *San Felipe*: enfermos Act 8,7.
Milicia: cristiana 2Cor 3,4.
Minas: parábola Lc 19,11-27.
Ministerio: apostólico 1Cor 3,5-17; Col 1, 28-29; 2Tim 4,5 — Cafarnaúm Mc 1,21-39 — carisma Rom 12,6-8 — espíritu 2Cor 3,1-18 — fin Ef 4,7-16 — galileo Lc 4,14-15 — Juan Lc 3,1-20 — de la letra 2Cor 3,1-18 — reconciliación 2Cor 5,18.
Mirada: Jesús Jn 1,42.
Mirra: Mt 2,11; Jn 19,39.
Misael: fe Heb 11,34.
Misericordia: Mt 5,7; 9,13; 12,7; Lc 1,54-55; 1Tim 1,2 — Cristo Rom 15,7-9 — Dios Rom 9,14-16.22-24; 2Cor 1,3; Ef 2,4-6 — parábolas Lc 15,1-32.
Misión: apóstoles Mt 10,5ss; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6 — apostólica Ef 3,1-13 — discípulos Lc 10,1-20 — Iglesia Mc 16,15 — Jesús Lc 4,18-19; Jn 3,17; 6,27; 7,40-8-1; 9,39; 12,44-50; exc.10.
Misterio: Rom 11,25; 1Cor 2,8 — Cristo Jn 3,12; Col 1,24-2,3; 1Tim 3,16; II,667-68 — Dios Col 2,1-4; Ap 10,7 — evangelio Rom 16,25-27 — fe 1Tim 3,9 — iniquidad 2Tes 2,7 — piedad 1Tim 3,16.
Moisés: Mt 17,3; Mc 9,4; Jn 1,17 — Cristo Heb 3,1-4,13 — fe Heb 11,23-29 — mediador Gál 3,19-20 — siervo Heb 3,5 — testimonio Jn 5,45-47; Ap 15,3.
Monedas: Mt 5,25-26.
Monjas: origen 1Tim 5,9-10.
Monte: precipicio Lc 4,28-29 — Sinaí Gál 4,25-26 — Tabor Mc 9,2 — Sión Ap 14,1.
Moral: paulina Ef 4,30; II,874-75.
Mortificación: Mt 7,13; Rom 8,9-14; Gál 5,24.
Mostaza: parábola Mt 13,31ss; Mc 4,30ss; Lc 13,18-19.
Muerte: Mt 10,28; Lc 2,29; 12,4-9.13-21; Rom 5,14; 6,1-23; 2Cor 5,1-10; Flp 1,21-24; Sant 4,13-17; 2Pe 1,13; Ap 14,13 — Cristo Jn 6,51; 2Cor 5,14-15; Col 1,21-

23; 1Tes 4,16; Heb 2,10.14; 9,27-28 — Agripa I Act 12,19-25.
Muertos: Mt 8,22; 1Tes 4,13-18; 1Pe 4,6.
Mujer: Mt 5,28; 1Pe 3,1ss — adúltera Jn 8,1-11 — aparición Ap 12,1-9; exc.3 — cananea Mc 7,24-30; exc.8 — encorvada Lc 13,10-17 — pecadora Lc 7,36-50 — samaritana Jn 4,7.
Mujeres: adorno 1Tim 2,9 — apariciones Mt 28,8ss; Jn exc.19 — apostolado Lc 8,2-3 — genealogías Mt 1,10 — inferioridad 1Tim 2,13 — lloran Lc 23,27-31 — malas 2Tim 3,6-7 — oración 1Tim 2,9 — servicio Lc 8,1-3 — silencio 1Cor 14, 34; 1Tim 2,10-12 — subordinación 1Cor 14,34; Ef 5,21-24 — velo 1Cor 1,16 — virtudes 1Tim 2,10-15.
Multiplicación: primera Mt 14,13ss; Mc 6,34ss; Lc 9,10-17; Jn 6,1-25 — segunda Mt 15,32ss; Mc 8,1ss.
Mundo: Jn 1,10; 3,16; 14,17; Gál 6,14; 1Jn 2,2.15-17; 5,4.
Mutilación: Mt 5,29-30.

Nacimiento: cristiano Jn exc.10; Jn 1,13; 3,3 — Jesús Lc 2,1-7 — Juan Lc 1,55-66.
Natanael: Jn 1,45ss.
Naturaleza: Ef 2,3 — divina 2Pe 1,4.
Nazareato: Lc 1,15; Act 21,22-24.
Nazareno: Jn 18,5.
Nazaret: predicación Lc 4,16-30.
Necedad: predicación 1Cor 1,21.
Necesidades: temporales Lc 12,22-34.
Nefes: Jn 6,51.
Negación: Cristo Mt 10,32ss.
Negaciones: Pedro Mt 26,20ss; Mc 14,26ss; Lc 18,15ss; 22,31ss; Jn 13,36ss; 18,13ss.
Neófito: 1Tim 3,6.
Nerón: Ap 17,10-11.
Nicodemo: Mc 15,46; Jn 3,1.
Nicolaítas: Ap 2,6.
Ninivitas: Mt 12,41.
Niñez: espiritual 1Cor 3,1-4 — instrucción 2Tim 3,15.
Niños: Mt 19,13ss; Mc 9,33-37; 10,13-16; Lc 18,15-17; 1Jn 2,14.
Nissuin: Lc 1,27.
Noé: Lc 17,26; Heb 11,7; 2Pe 2,5.
Nombre: Mt 6,9; Lc 1,13.59; Jn 17,11; 1Cor 1,10; Flp 2,9; Heb 1,4; 1Jn 2,12; Ap 2,17.
Nube: Mt 9,7.
Nueva criatura: 2Cor 5,17.
Número: 666 Ap exc.4.

Obediencia: Jesús Flp 2,8; Heb 2,1-4; 5,8ss — evangelio 2Tim 1,8 — príncipes Rom 13,1-7; Tit 3,1; Heb 13,17; 1Pe 1,2.
Obispo: Act 20,28; Flp 1,1 — cualidades 1Tim 3,2-7; 4,12-16; Tit 1,7-9 — modelo 1Tim 4,12 — sucesión II,964-65.
Oblación: Mc exc.9; Heb 5,1.
Obras: buenas Mt 5,16 — fe II,592-96 — Hijo Jn 5,19-30 — importancia Mt 7, 16-27 — nuevas Ef 2,10 — testimonio Jn 5,31-40.
Observancia: Ley Rom 2,13-15 — mandamientos 1Jn 2,3-6.
Ocasión: Mt 5,29-30.
Ocio: 2Tes 3,6-15.
Odio: Mt 5,21-26; 1Jn 3,15.
Ofrenda: Mt 5,23.
Ojo: Mt 6,22 — concupiscencia 1Jn 2,16.
Olivo: Rom 11,16-24.
Omega: Ap 1,8.
Omisión: Sant 4,17.
Onésimo: Flm 10.
Optimismo: Flp 4,13.
Oración: Mt 6,5-13; 7,7-11; Mc 9,29; Flp 4,6; 1Tes 5,17 — apostólica 2Tes 1,11-12 — bendición Mt 11,25ss — condiciones Sant 1,5-8 — continua Sant 5,13-18 — Cristo Heb 5,7 — eficacia Mt 21,17-22; Lc 11,5-13 — fe Sant 5,15 — fieles Heb 1,15-23 — forma Rom 8,26 — hombres 1Tim 2,8 — huerto Mt 26,36ss — humilde Lc 18,9-14 — Iglesia Act 4,23-31 — importancia Ef 6,18-20 — Jesús Mt 14, 19.23; Mc 6,46; Jn 6,15.23 — lugar 1Tim 2,8 — manos levantadas 1Tim 2,8 — mujeres 1Tim 2,9 — nombre Jesús Jn 14,14 — objeto Col 1,9 — Pablo Ef 3,1-19 — al Padre Jn 16,23 — Padre nuestro Mt 6,9-13; Lc 11,1-4 — perseverancia Rom 12,2; Col 4,2-4 — pública Mt 6,6; 1Tim 2,1 — rodillas Lc 22,41; Act 21,5 — sacerdotal Jn 17,1-26 — santificación 1Tim 4,5 — universal 1Tim 2,1; 2,8.
Ordenación: 2Tim 1,6-7; 5,22.
Ornato: 1Tim 2,9.
Oro: Mt 2,11.
Osculo: santo Rom 16,16; 1Cor 16,20; 2Cor 13,12; 1Tes 5,26.
Ostentación: Mt 6,1.
Oveja: perdida Mt 18,10ss; Lc 15,1-7.

Pablo: Agripa II Act 25,13-26,32 — Areópago Act 17,22-34 — Atenas Act 17,16-21 — austeridad Flp 4,11-13 — autoridad Flm 10 — Bernabé Act 11,25.30 — Cesarea Act 23,23-26,32 — concilio Jerusalén Act 15,1-29 — conversión Act 9,1-19; Gál 1,11-24 — Damasco Act 9,20-25 — derechos 1Cor 9,1-14 — Efeso Act 19, 1-41; 20,18-38 — Filipos Act 16,11-40 — flaqueza 2Cor 12,7-10 — Galión Act 18,12-17 — glorias 2Cor 11,21-33 — humildad 1Cor 1,13-15 — Jerusalén Act 9,26-29; 15,1-29; 21,15-23,22 — judío Flp 3,5-6 — letra Gál 6,11 — nombre Act 13,9; Gál 1,1; Flm 1 — norma apostolado Rom 15,20-21 — optimismo Flp 4,13 — pecador 1Tim 1,13-15 — poder apostólico 2Cor 12,11-18 — partido 1Cor 1,14-16 — renuncia 1Cor 9,15-27 — Roma Act 28,1-31; Rom 1,8-15 — sufrimiento 2Cor 11,21-33 — Tarso Act 9,30 — Tesalónica Act 17,1-9 — trabajo 2Tes 3,7-9 — viajes Act exc.4 — visiones 2Cor 12,1-6 — virginidad 1Cor 7,7; 8,4-6.
Paciencia: Mt 5,38-42; Rom 8,24-25; 1Tes 1,3; Heb 6,12; Sant 1,3-4; 5,7-11; 2Pe 1,6 — de Dios Rom 3,26; 9,22-34; Ap 2,2-3.
Pacificación: Col 1,20.
Padecer: por Cristo Flp 1,29.
Padre: Dios Mt 6,9.14-15; Jn 5,37-38; 1Pe 1,17 — Padrenuestro Mt 6,9-13; Lc 11,1-4.
Padres: Mt 8,21; Ef 6,1-4; 1Jn 2,13.
Paganismo: pecados Rom 1,24-27.
Paganos: conversión 1Tes 1,9-10 — oración Mt 6,7.
Palabra: de Dios Mt 13,18ss.33; Lc 1,2; Ef 6,17; Flp 2,16; 1Tes 1,8; 2,13; 4,15;

Heb 4,12-13; 6,5; Sant 1,19-25; 1Jn 1,10; 2,5.14.
Palabras: Ef 4,29; Sant 3,1-12.
Pan: Mt 6,11 — cebada Jn 6,9 — de vida Jn 6,26-65.
Panes: proposición Mt 12,4; Heb 9,2.
Parábolas: género Mt 13,1-3; Mc exc.4 — fin Mt 13,10ss; Mc 4,10-12 — amigo importuno Lc 11,5-13 — bodas Mt 22,1ss — buen pastor Jn 10,1-18 — buen samaritano Lc 10,25-37 — casa sobre roca Mt 7,24-27; Lc 6,47-49 — cizaña Mt 13,24ss. 36-43 — dracma Lc 15,8-10 — esposo Mt 9,15 — fariseo y publicano Lc 18,9-14 — grano mostaza Mc 4,30ss — gran banquete Lc 14,15-24 — higuera Mt 24,32s; Mc 13,28-29; Lc 21,29-33 — hijos Mt 21,28ss — hombre fuerte Mt 12,29ss — juez inicuo Lc 18,1-8 — ladrón Mt 12,43-45 — lámpara Mc 4,21-25; Lc 11, 34 — levadura Mt 13,33; Lc 13,20-21 — mayordomo infiel Lc 16,1-13 — médico Mc 2,16-17 — mercader perlas Mt 13, 45s — minas Lc 19,11-27 — mostaza Mt 13,31ss; Mc 4,30ss; Lc 13,18-19 — niños Mt 11,16ss — obreros viña Mt 20,1ss — oveja perdida Mt 18,10ss; Lc 15,1-7 — paño Mt 9,16 — pródigo Lc 15,11-32 — rico epulón Lc 16,19-31 — rico necio Lc 12,13-21 — red Mt 13,47ss — reino dividido Lc 11,14-26 — renteros Mt 21, 33ss; Lc 20,9-19 — sal Mc exc.9 — sembrador Mt 13,3ss.18ss; Mc 4,1-9.13-20; Lc 8,4-15 — semilla que crece Mc 4,26ss — siervo cruel Mt 18,23ss — siervo diligente Lc 17,7-10 — siervo fiel Mt 24,45ss — siervos vigilantes Lc 12,35-48 — talentos Mt 25,14ss — tesoro Mt 13,44 — vestido nuevo Mc 2,21-22 — vigilancia Mc 13,33-37 — vino nuevo Mt 9,17; Mc 2,21-22 — viñadores Mc 12,1-12 — vírgenes Mt 25,1ss.
Paráclito: Jn 14,16.26 — magisterio Jn 14, 25-31 — promesa Jn 16,7-14 — Jesucristo 1Jn 2,1.
Paraíso: Lc 23,43.
Paralítico: Cafarnaúm Mt 9,1ss; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26 — Jerusalén Jn 5,1-18 — puerta especiosa Act 3,1-10.
Parasceve: Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54; Jn 19,14.31.42.
Parentesco: espiritual Mt 12,46ss; Mc 3,31-36; Lc 8,19-21.
Parientes: Mt 10,34ss; 1Tim 5,16 — Jesús Mt 12,46ss; Mc exc.3.
Parto: alegoría Jn 16,21.
Parusía: Mc 8,38; Lc 17,34-45; Rom 13,11-12; Flp 4,5; 1Tes 1,10; 2,19; 3,13; 2Tes 1,10; 2,8; 1Tim 6,15-16; Heb 9,27-28; 10,25; 2Pe 3,8; 1Jn 2,28-29.
Pascua: Mc 14,1; Jn 2,13; 5,1; 6,4; 12,1; 1Cor 5,6-8; 1Pe intr.8.
Pasión: cronología Mc exc.12; Jn exc.16,5 — fruto Jn 12,24-33; 19,37; Heb 5,8-9; 12,2-3 — participación Flp 3,10 — predicción primera Mt 16,21ss; Mc 8,31-33; Lc 9,22-27 — pred. segunda Mt 17,22ss; Mc 9,30-32; Lc 9,44-45 — predicción tercera Mt 20,17ss; Mc 10,32-34; Lc 18, 31-34 — providencial Lc 24,26 — sacrificio Jn 3,16.
Pasiones: Jn 9,18-19; 1Tes 4,5; 2Tim 2,22.
Pastor: Lc 15,1-7; Jn 10,1-21; 1Pe 2,2 ; 5,2.
Pastores: Lc 2,8-20; Ef 4,11.
Pastoral: paulina II,875-76.
Pastorales: cartas II,954-66.
Patria: cristiano Flp 3,20.
Patriarcas: fe Heb 11,13-16.
Paz: Mt 5,9; Jn 14,27; 1Cor 1,2; 2Cor 1,2; Gál 1,3; Col 1,2; 1Tes 1,1; 1Tim 1,2; Flm 3; Heb 12,14 — Cristo Ef 2,14 — Dios Flp 4,7.
Pecado: castigo Jn 5,14; 9,2-3.34 — catálogo 1Cor 5,9-11; 6,8-10; Col 3,5-9 1Tim 9,11; 2Tim 3,2-9; Ap 9,20-21 — cristiano Rom 6,12-23 — crucifixión Heb 6,6 — deuda Mt 6,12 — engaño Heb 3,13 — Espíritu Santo Mt 12,31ss; Mc 3,28-30; Heb 6,6 — evitar 1Jn 3,10 — interno Ef 4,31 — noción Heb 12,1; Sant 1,14-15 — omisión Sant 4,17 — original Rom exc.3 — paganismo Rom 1,24-27 — perdón Mt 9,2ss; Mc 2,1-12; Lc 7,47; Col 2,13-15 — purificación Heb 9,12-14; 1Jn 1,7; 2,1-2 — reconocimiento 1Jn 1,8-10 — unción Sant 5,16 — universalidad Rom 3,9-18.23; 5,12-21; 11,32; Gál 3,22 — «ad mortem» 1Jn 5,16 — Roma Ap 18,7.
Pecadores: Mt 9,10-13; Mc 2,15; 1Tim 1, 9-11.15.
Pecados Mt 9,2ss; Mc 2,1-12; Lc 7,47; Sant 5,16.
Pedagogo: Gál 3,25.
Pedro: Mt 4,18; Lc 6,14-16; 1Pe 1,1 — camina sobre el mar Mt 14,28ss — confesión Mt 16,15s; Mc 8,27-30; Lc 9,18-21 — milagros Act 9,31-43 — muerte Jn 21, 18-23 — negaciones Mt 26,57ss; Lc 22, 31-34.54-62; Jn 13,36-38; 18,13-18.25-27 — nombre Mt 16,18 — vocación Jn 1,42 — cartas III,231ss.
Pena: daño 2Tes 1,8.
Penitencia: Mt 3,2; 12,41; Lc 13,1-9; Act 3,11-26; Heb 6,1 — sacramento 1Jn 1,9.
Pentápolis: castigo Jds 7.
Pentecostés: Act 2,1-13.
Perdición: eterna 2Tes 1,8.
Perdón: Mt 6,12.14-15; 18,15ss; Lc 17,3-4; 23,34; 2Cor 2,5-11.
Pereza: 2Tes 3,6-15.
Perfección: Mt 5,48; Ef 3,17; 4,13; Flp 3,12; Col 1,28-29; 1Tes 3,12; 2Tes 1,3; Heb 5,14; 11,39-40; 1Jn 4,18 — amor 1Jn 2,5 — cuerpo místico Heb 11,39-40 — vínculo Col 3,12-17 — vocación Mt 19,16ss.
Perfectos: 1Cor 2,6; Flp 3,15.
Pergaminos: Pablo 2Tim 4,13.
Permanecer: 1Jn 2,6.
Persecución: Mt 5,10.11; 10,16ss; 13,9-13; Lc 21,12-19; Jn 16,1-4; Act 8,1-4; 1Pe 4,12ss.
Perseverancia: Mt 10,22; 1Cor 7,17-24; 16,13-14; Flp 2,13; 3,13-14; 2Tes 2,15; Heb 3,14; 12,2-4; Ap 1,9.
Pesca: milagrosa Lc 5,1-11; Jn 21,1-14.
Piadoso: Jn 9,30-33.
Piedad: Lc 6,43-46; 1Tim 2,2; 4,7-10; 6, 6-7; 2Pe 1,3.7 — Cristo Heb 5,7 — filial 1Tim 5,4.
Piedra: angular Ef 2,20 — preciosas Ap 21,22.
Pilato: Mt 27,2; Lc 3,1-2.
Pináculo: Mt 4,5.
Piscina: Betesda Jn 5,2 — Siloé Lc 13,4; Jn 9,6-7.
Pisidia: evangelización Act 13,43.

Plagas: Ap 8,7-13.
Plan: salvación Ef 1,4.
Plegaria: 1Tim 2,1.
Pleitos: 1Cor 6,1-11.
Plenitud: Cristo Jn 1,14; Col 1,19 — Espíritu Santo Lc 1,15.40,41 — tiempos Gál 4,4.
Pleroma: Ef 1,23; 3,19; 4,14; Col 2,9.
Pneuma: Jn 3,8.
Pneumatología: II,8-10; Rom 8,37-39.
Pobres: Mt 5,3; Lc 1,51-53; 6,20; 14,12-14; Sant 2,1-13.
Pobreza: Mt 19,16ss; Mc 10,21; Lc 18,28-30; Act 4,32-37; 5,4.
Poder: divino 2Pe 1,3.
Pontífice: Cristo Heb 2,17; 3,1; 4,14-16; 5,1-10; 6,20.
Poseer: Cristo Flp 3,8-12.
Posesión: Mc 5,11-15.
Posesos: Mt 8,20ss; Lc exc.3.
Postración: Ap 1,17.
Potestades: Ef 3,10.
«Praescriptum»: Flm 1.
Preceptos: Lc 1,6.
Predestinación: Rom 8,29-30; 9,4-5.19-21; Ef 1,4-5.11; 1Tes 1,4.
Predicación: Mt 10,26ss; Col 1,4-5; 2Tim 4,2-5 — acción de Dios 1Tes 1,5 — apóstoles Mc 16,20 — Cristo crucificado 1Cor 1,18 — fuerza 1Cor 2,4 — Jesús Mc 1,14-15; Lc 4,18-19 — Nazaret Mt 13,53ss; Mc 6,1ss; 4,16-30 — necedad 1Cor 1,21 — necesidad Rom 10,14-17 — Pablo 1Cor 1,5 — testimonio de Dios 1Cor 2,1.
Predicar: Flp 1,15.
Predicción: pasión Mt 10,40ss; 19,18s; Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,28-34; Lc 9,22-27; 9,44-45; 14,12-14; 18,31-34.
Premio: Flp 3,14.
Prendimiento: Mt 25,47-56; Mc 14,43-52; Lc 22,47-53; Jn 18,2-11.
Preocupaciones: Mt 6,34; Lc 12,22-34.
Presbiterio: 1Tim 4,14.
Presbíteros: Act 11,29.30; 20,17.28; Flp 1,1; 1Tim 4,14; 5,17-20; Tit 1,5-9; Sant 5,14-15; 1Pe 5,1.
Presciencia: Rom 8,29; Ef 1,4; 1Tes 1,4; 1Pe 1,2.
Presentación: Lc 2,22-24.
Pretorio: Jn 18-28; Act 23,35; Flp 1,13.
Principados: Ef 3,10.
Príncipe: aire Ef 2,2 — mundo 1Cor 2,6.
Principio: Jn 1,1; 1Jn 1,1; Ap 3,14.
Primado: colación Jn 21,15-17 — promesa Mt 16,13ss.
Primogénito: Lc 2,7.22-24; Ap 1,3 — creación Col 1,15; Heb 1,6.
Primer mandamiento: Mt 22,34ss; Mc 12,28-34.
Primeros puestos: Lc 14,7-11.
Prisión: apóstoles Act 5,17-42 — Pablo Act 21,27-40 — Pedro-Juan Act 4,1-22.
Prisionero: Flm 1.
Privilegio: paulino 1Cor 7,15-16.
Profecía: Rom 12,6-2; 1Cor 14,1-25; 1Tes 5,20; 1Tim 1,18; 4,14; 2Pe 1,19.
Profeta: Mt 7,15; Jn 1,21; 6,14; Act 13,1; Ef 2,20; 4,11.
Profetisas: Ap 2,20.
Prójimo: Mt 5,43; Lc 6,37-42; 10,25-37.
Prólogo: Lc 1,1-4; Jn 1,1-18; Act 1,1-2; Rom 1,1-7.
Promesa: Abrahán Rom 4,13-15; Gál 3,19-20; Heb 6,13-20 — espíritu Jn 14,15-17 — justificación Gál 3,15-18.
Propiciación: 1Jn 2,2.
Propiciatorio: Heb 9,5.
Prosélitos: Act 2,7-11; 13,42-43.
Providencia: Mt 6,26; 10,29ss; 11,19; Jn 17,11-12.
Prudencia: Mt 10,16s; Col 4,5-6.
Pruebas: Sant 1,2-4.
Psicología: Jesús Jn 6,6.
Publicanos: Mt 5,46; 9,10; Mc 2,15; Lc 3,10-14.
Pueblo: cristiano Ef 1,14; Tit 2,14.
Pureza: Mt 5,8; 6,1; 15,11; Lc 14,12-14; 1Cor 5,6-8; Gál 5,13-26; Flp 2,15; 1Tes 4,1-8; Tit 1,15-16.
Purgatorio: Mt 5,25-26; 1Cor 3,5-17.
Purificación: corazón Mt 6,22-23 — pecados Heb 9,12-14; 1Jn 2,1-2 — templo Mc 11,19; Lc 19,45-48.

Qorbán: Mc 7,9ss.
Quejas: contra Jerusalén Lc 13,34-35.
Quénice: Ap 6,5-6.
Quiddushin: Lc 1,27.
Quirino: Lc 2,2.

Rab: Jn 3,2.
Rabí: Jn 3,2.
«Rabboni»: Jn 3,2.
Raca: Mt 5,22.
Rajab: fe Heb 11,31.
Raquel: Mt 2,18.
Rebeldía: Heb 3,7-4,13.
Recapitulación: Ef 1,10.
Recompensa: Mt 10,40ss; Mc 10,28-31; Lc 14,12-14; 2Cor 5,1-10.
Reconciliación: Mt 5,24; Rom 5,1-2; 2Cor 5,18-19; Col 1,20-21.
Redención: Mc 10,45; Lc 1,68; 1,72-75; Jn 1,23; 6,51; Rom 3,24-26; 1Cor 1,30; Gál 1,4.13-14; 5,1-6; Ef 1,7.14; Col 1,10-11.24; 1Tim 2,6; Heb 9,12-14; 1Pe 1,18; III,13 — cuerpo Rom 8,23 — universo Rom exc.6.
Regeneración: Ef 2,1-10; Tit 3,5; 1Pe 1,23; Sant 1,18.
Régulo: curación hijo Jn 4,43-54.
Reino: celestial 2Tim 4,18 — cielos Mt 3,2; 11,12; 13,44-47 — Dios Mt 6,10.33; 13,32ss; Mc 1,15; 4,26ss; 10,37; Lc 6,20; 17,20-21; 21,29-33; Jn 3,3; Rom 14,17-18; 1Tes 2,12; Ap 1,9; 11,15 — dividido Mt 12,25; Lc 11,14-26 — mesiánico Mt 6,10; Mc 10,37 — Satanás Lc 10,18 — mil años Ap 20,1-6.
Remisión: pecados Ef 1,7; Col 1,10-11; 2,13-15.
Remuneración: Lc 16,25; 2Cor 5,10; Gál 7,10; 2Tes 1,5-8; Heb 6,10.
Renovación: cristiana Tit 3,5.
Renuncia: Mc exc.9,2; 1Cor 9,24-25; 10,23-33.
Renteros: Mt 21,33ss; Lc 20,9-19.
Respeto: humano Mt 6,1.16.
Reprobación: judíos Lc 13,22-30; Rom 9,4-5.
Rescatar: Gál 4,5.
Responsabilidad: personal Gál 6,5-10.
Resto: fiel Rom 11,6.
Resurrección: de Jesús Mt 12,40; 28,1ss; Act exc.1; 17,31; Rom 1,4; 1Cor 15,1-11;

Heb 1,5; 13,20 — hija de Jairo Mt 9,18ss; Mc 5,21ss; Lc 8,40-56 — joven de Naím Lc 7,11-17 — Lázaro Jn 11,1-53 — muertos Mt 22,23ss; 27,52; Mc 12,18-27; Lc 14,12-14; 20,27-40; Jn 5,25-29; 6,44; 11, 25-26; Act 17,32; 1Cor 15,12-58; 2Cor 4,14; Flp 3,11.20; 1Tes 4,14-18; 2Tim 2,18; Heb 6,2 — teología 1Cor exc.5 — espiritual Col 3,1-2; Ap 11,11.
Retoño: David Ap 5,5.
Revelación: Jn 16,25; 2Cor 4,6; Heb 1,1-2; 2,2-4; 12,25-26 — espíritu 1Cor 2,10 — Hijo del hombre Lc 10,21-24 — impío 2Tes 2,6-8 — Jesús Jn 17,26 — por Jesucristo Jn 1,18 — pequeños Mt 11,25ss.
Rey: Jesús Jn 6,15; 18,33-37; 1Tim 1,17.
Rico: epulón Lc 16,19-31 — necio Lc 12, 13-21.
Ricos: Mc 10,23-27; Lc 1,51-53; 6,24-26; 1Tim 6,17-18; Sant 5,1-6.
Riquezas: Mt 6,24; 13,22; 19,23ss; Mc 10, 23; Lc 16,9-13; 18,23-25; 1Tim 6,9-10.
Rivalidad: Lc 9,46-50; 22,24-38; Flp 2,3.
Robo: Ef 4,28.
Roma: Pablo Act 28,11-16; Ap 11,8.
Romanos: carta II,174-80.
Ruach: Jn 3,8.
Ruina: Jerusalén Mt 24,1ss; Lc 21,20-24 — templo Mc 13,1-2.

Sábado: Mt 12,1ss.9; Mc 2,23ss; Lc 23,56; Jn 5,16-18 — segundo primero Lc 6,1.
Sabiduría: clases Sant 3,13-18 — cristiana 1Cor 2,6-14; Ef 1,8; 5,15-20; Col 1,9; 2,1-8 — cruz 1Cor 1,17-31 — Dios Mt 11,19; Rom 11,33; 1Cor 1,21; 2,7; Ef 3,10 — humana 1Cor 1,21; 2,1-5; 3,18-23 — Jesús 1Cor 1,30 — Pablo 1Cor exc.1.
Sacerdocio: Cristo Heb 5,6.10-14; 7,20-28; 8,1-13; 9,5-7 — levítico Heb 7,11-19 — poder II,963-64 — pagano Ap 13,11-18.
Sacerdote: débil Heb 5,3 — llamado Heb 5,4 — naturaleza Heb 5,1-10.
Sacerdotes: Lc 1,8-10; Jn 1,19; Act 4,1-2.
Sacramento: forma 1Tim 4,1.
Sacrificio: Mt 5,23-24; 12,7; Mc exc.9,2; Rom 12,1-2 — Cristo Heb 5,7; 10,1-18; 13,10-13; 13,15 — incienso Lc 1,8-10 — limosna Heb 13,16 — Melquisedec Heb 7,1-2.
Saduceos: Mt 12,18; Act 4,1-2.
Safira: Act 5,1-11.
Sagrada Escritura: 2Tim 3,15-17.
Sakan: Jn 1,14.
Sal: Mt 5,13; Mc exc.9.
Salomé: Mt 14,6ss; Mc 6,22; Lc 3,1-2.
Salomón: Mt 6,29.
Saludo: ángel Lc exc.1 — cristiano 1Tes 1,1.
Salvación: Lc 1,71; 18,17-30; Jn 4,22; Rom 1,16; 8,28-39; 13,11-12; Gál 1,4; Ef 1,3-14; 2,4-6; 2Tes 2,13; 1Tim 1,15; 1Pe 1,5.
Salvador: Lc 1,46-47.70; 2,11.30-31; Jn 3,17; 4,39-42; Act 5,31; 13,23; Flp 3,20; 1Tim 4,10; Tit 2,11; 3,4; 1Jn 4,14; 2Pe 1.1.
Salvar: 1Cor 1,21.
Samaria: evangelización Act 8,5ss.
Samaritana: Jn 4,7.
Samaritanos: Lc 9,51-56; Jn 4,4.
Samuel: fe Heb 11,33.
«Sancta»: Lc 1,5-25.
«Sancta sanctorum»: Lc 1,5-25; Heb 6,20; Ap 11,19.
Sandalias: Lc 3,15-17.
Sanedrín: Mt 5,22.
Sangre: Jesús Act 20,28; Rom 3,25; Ef 1,7; Col 1,10-11.20; Heb 9,12-28; 10,19-21; 12,24; 1Jn 1,7; 5,6.
Sansón: fe Heb 11,33.
Santiago: Alfeo Lc 6,14-16 — mayor Mt 4,21; 10,2; Mc 10,38-39; Act 1,13 — menor Mt 4,21; 10,3; Act 1,13; III,198 — hermano del Señor III,197 — Pablo Sant exc.3 — carta III,197-201
Santidad: Mt 6,33; Lc 1,48-49; 1Cor 6,11; Ef 4,24; 2Tes 1,11.
Santificación: 1Cor 1,30; 1Tes 4,3; 5,23; 2Tes 2,13; 1Tim 4,4-5; Heb 12,14; 1Pe 1,2.
Santificador: Cristo Heb 2,11.
Santificados: 1Cor 1,2.
Santo: Lc 1,35.48-49; Jn 17,11; 1Pe 1,15; Ap 15,5-6 — de Dios Lc 4,34; Jn 6,69 — del Señor Mc 1,24.
Santos: 1Cor 1,2; Col 1,2; 3,12-14; 1Tes 3,13; 2Tes 1,10; Heb 3,1; Jds 3.
Santuario: Heb 8,1-13; 9,1-14.
Sara: Gál 4,21-31; Heb 11,11.
Satanás: Mt 12,26; Mc 3,22-27; 8,33; Lc 10,18; Jn 6,70; 1Tes 2,18; 2Tes 2,9; 2Tim 2,26; Ap 12,9;exc.2.
Satisfacción: Cristo 1Pe 2,24.
Sato: Mt 13,33.
Saúl: Flm 1.
Saulo: Act 8,3; 9,1-18.
Secreto: mesiánico Mc 1,24-34; 3,12.
Sed: Jesús Jn 4,6-7; 19,28.
Seguimiento: Jesús Lc 9,57-62.
Sello: 2Cor 1,21-22; Ef 1,13 — Dios Ap 7,2 — séptimo Ap 8,1.
Sellos: Ap 6,1-17.
Sembrador: Mt 13,19ss; Mc 4,2ss; Lc 8,4-15.
Semilla: crece sola Mc 4,26ss — divina 1Jn 3,9.
Sensatez: 1Pe 4,7.
Sensualidad: Flp 3,19; 1Tim 5,11.
Señal: milagro Jn exc.8 — parusía 2Tes 2,1-12 — de Jonás Mt 12,38ss; Lc 11, 29-32.
Señor: Lc 2,11; Jn 6,23; 2Cor 1,2-3; 3,17-18 — Cristo Heb 1,10-12 — espíritu 2Cor 3,17 — gloria 1Cor 2,8 — Jesús 1Cor 12,3; Flp 2,9-11 — emperador Act 25,26.
Sepulcro: Mt 27,57.
Sepultura: Jn 19,38-41.
Sergio Paulo: Act 13,7.
Sermón: Cena Jn exc.16 — Monte Lc exc.2.
Serpiente: bronce Jn 3,14 — antigua Ap 12,9.
Servicio: Mc 10,41-42 — mujeres Lc 8,1-3.
Servidor: Rom 1,1.
Servir: Mt 6,24.
Shekinah: Rom 9,4-5.
Sheol: Mc 5,9-10; Lc 16,23; Ap 1,18.
Siervo: Flp 1,1; Jds 1 — amos Ef 6,5-9 — centurión Lc 7,1-10 — cruel Mt 18, 23ss — fiel Mt 24,45 — virtudes 2Tim 2, 24; Tit 2,9-10 — Yahvé 1Pe 2,22s.
Siete: iglesias Ap 1,11.
Siglo: 1Tim 1,17; Heb 1,2; 6,5.
Signos: tiempos Lc 12,54-59.
Silvano: 1Pe 5,12.
Simbolismo: Ap exc.4.

Símbolo: Mc exc. 4,7.
Simeón: Lc 2,25-35; 2Pe 1,1.
Simón: cananeo Lc 6,14-16 — celante Mt 10,4 — Cirene Mt 27,32; Mc 15,21 — leproso Mc 14,3 — Pedro Mt 4,18; 10,2; Lc 5,8; Jn 1,42 — zelotes Lc 6,14-16.
Sinagoga: Mt 10,27.
Sinceridad: Mt 5,8.
Soberanía: divina Rom 9,19-21.
Soberbia: Mt 11,25s; 1Cor 1,25-28; Heb 3,12; Sant 4,7.
Sobriedad: Rom 13,13-14; 1Tes 5,1-11; 1Tim 6,7-8; 1Pe 4,7.
Sodoma: Mt 10,15; Lc 17,29; 2Pe 2,6.
Soldado: Cristo 2Tim 2,3-4.
Solicitud: bienes temporales Mt 6,25.
Sordomudo: Mc 7,31-37.
Soreg: Ef 2,14.
Soteriología: Jn exc.11.
Substancia: de Dios Heb 1,3.
Sucesión: episcopal II,964-65.
Sudor: sangre Lc 22,42.
Suegra: Pedro Mt 8,14ss; Mc 1,29-31; Lc 4,38ss.
Sufrimiento: Mt 5,4; 11,28ss; Mc 9,7 Rom 8,18; 2Cor 1,5-11; Col 1,24; 2Tim 2,10; 3,11; 1Pe 2,21; 3,13-17.
Superiores: 1Tes 5,12-13; Heb 13,7.
Súplica: 1Tim 2,1.
Susana: Lc 8,2-3.

Tabernáculo: celeste Heb 8,2.
Tabernáculos: Jn 7,2.
Tablas: alianza Heb 9,4.
Talentos: parábolas Mt 25,14ss.
Talión: Mt 5,38.
Tártaro: 2Pe 2,4.
Temeroso: Act 10,2.
Temor: Lc 1,12; 2Cor 5,11ss; 7,15; Flp 2,12; Heb 4,1-11; 1Jn 4,18.
Tempestad: Mt 8,23ss; 14,24ss; Mc 4,35ss; Lc 8,22-25.
Templanza: 2Pe 1,6.
Templo: Mt 12,5; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; 21,5-6; Jn 2,14-20; exc.9; 1Cor 3,16-17; Ef 2,11-22; Ap 3,12; 11,1.
Tentación: Mt 6,13; Lc 11,4; Sant 1,12-15.
Tentaciones: Mc 1,12-13; Lc 4,1-13.
Teofanía: Mt 3,16.
Teófilo: Lc 1,3.
Teología: misterios Rom exc.4,3.
Tesalonicenses: cartas II,872-80.
Tesalónica: evangelización Act 17,1-9.
Tesoro: Mt 13,44.
Tesoros: Mt 6,19-20.
Testamento: Heb 9,15-18.
Testigo: 1Jn exc.1; Ap 3,14; 11,3.13.
Testimonio: de Dios 1Cor 2,1; 1Jn 5,5-13 — discípulos Jn 15,27 — Escrituras Jn 5, 39 — Espíritu S. 15,26; 16,8-11; 1Jn 5,6 — Jesús Jn 3,11.32; Ap 1,3 — Juan Jn 1, 6-8.15.19-34; 3,22-30 — Juan evangelista Jn 19,35; 21,24 — milagros Act 14,13 — Moisés Jn 5,45-47 — obras Jn 5,31-40 — Padre Jn 5,37-38 — predicación 1Cor 1,6; 2,1; 2Tes 1,10 — Samaritana Jn 4, 39-42.
Tiberio: Lc 3,1-2
Tibieza: Ap 3,15-16.
Tiempos: signos de Lc 12,54-59.
Tierra: nueva 2Pe 3,13.
Timoteo: Act 16,1; 1Tes 1,1; 1Tim 3,2; Flm 1 — cartas II,966.1033.
Tinieblas: Jn 1,5; 3,19; 13,30; Rom 13, 11-12; Ef 5,8-14; 1Tes 5,4-11; 1Jn 1,5-6; 2,8.11.
Tito: 2Cor 7,5-16 — cartas II,1069.
Título: cruz Jn 19,19-20.
Tomás: Mt 10,3; Jn 20,24-29.
«Torá»: Mt 15,12.
Trabajo: Ef 4,28; 1Tes 1,3; 2,9; 4,9-12.
Tradición: Mt 15,2ss; Gál 1,6-9; Flp 4,9; 2Tes 2,15; 1Tim 4,6; 6,20-21; 2Tim 1, 13-14; 2,2; 3,14; Tit 1,13-14.
Traición: Judas Mt 26,20-25; Mc 14,10-21; Lc 22,3-23.
Transfiguración: Mt 17,1ss; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36; 2Pe 1,16ss.
Transformación: 1Tes 4,14-18.
Tribu: Lc 1,27; 2,4.
Tribus: doce Ap 7,4-8.
Tribulación: 2Cor 4,17.
Tribunal: Mt 5,21 — de Cristo 2Cor 5,10.
Tributo: Mt 17,24; 22,15ss; Mc 12,13-17; Lc 20,20-26.
Trinidad: Mt 3,17; 28,18-20; Ap 1,4-6.
Tristeza: por muertos 1Tes 4,13.
Trono: gracia Heb 4,16; Ap 4,2-3.5.
Túnica: Mt 5,40.
Turgeman: Mt 10,27.

Ultima hora: 1Jn 2,8.
Unción: Mt 6,17-18; 1Jn 2,20 — Betania Mt 26,6ss; Mc 14,3-9; Jn 11,2; 12,1-11 — Cristo Heb 1,9 — extrema Sant 5, 13-18; exc. 5.
Unidad: cristiana 1Cor 1,10-16; Ef 2,11-22; 4,1-6; Flp 2,2 — Iglesia Jn 17,21-23.
Unigénito: Jn 1,14.18; 3,16.18.
Unión: cristiana Jn 17,17; Act 4,32-37; Rom 15,5-6; Flp 2,12-18; 1Jn 1,7 — con Cristo Jn 15,1-11.18-27; Rom 6, ; 2Tim2 11-13; 1Jn 1,3.
Universo: redención Rom exc.6.

Valentía: cristiana Lc 12,1-12.
Valores: humanos Flp 3,8.
Valle: Josafat Mt 25,31-33.
Vanagloria: Mt 6,1.6; Flp 2,3.
Vara: Aarón Heb 9,4.
Vaso: ira Rom 9,22-24.
Velo: mujeres 1Cor 11,1-16 — templo Mt 27,51; Mc 15,38; Heb 9,3.
Vendedores: Mt 21,12ss; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Jn exc.9.
Venganza: Rom 12,17-19.
Venida: Hijo del hombre Mt 24,29-31; Mc 13,24-27; Lc 21,25-28 — Jesús 2Tes 2,1-12 — reino Lc 17,20-21.
Ver: Jn 1,18; 6,26.46.
Veracidad: Jesús Jn 7,18.
Verbo: Jn exc.1 — creador Jn 1,3; exc.2.
Verdad: Jn 4,23; 1Jn 2,21; Jn exc.6; 3Jn 8 — conocimiento 1Tim 2,4 — consagración Jn 17,17 — don Jn 1,17 — evangelio 2Tes 2,11-12 — habita 1Jn 1,8 — Jesús Jn 14,6 — justicia Jn 7,18 — obrar 1Jn 1, 6 — salvación Ef 1,13 — Verbo Jn 1,14.
Verdadero: Dios 1Jn 5,20.
Vestido: Mt 6,28.
Vestidos: Jesús Mt 9,20; 14,36; Jn 19,23-24.
Viajes: Pablo Act exc.4.
Víctima: Jesús 1Jn 2,2.

Victoria: Jesús Jn 16,16-33; 1Jn 5,4.
Vid: alegoría Jn 15,1-11.
Vida: Mc 8,34-36; Lc 2,29; Jn exc.3 — concupiscencia 1Jn 2,16 — cristiana Mt 7,14; Jn exc.10; Rom 2,2-8; 8,1-39; 12,1-2; 13,13-14; 1Cor 3,12; 2Cor 4,10; Gál 4,19; Flp 2,17; 3,13-14; 1Tes 5,9-10 — duración Mt 6,27 — eterna Mt 5,29-30; Mc 10-17,22; Jn 3,15.36; 5,24; 6,27.47; 17,3; 1Tim 6,12; 1Jn 1,2 — familiar Col 3,18. 4-1 — oculta Lc 4,16 — Verbo Jn 1,4.14; 1Jn 1,1.
Vigilancia: Mc 13,33-37; Lc 21,34-36; 1Pe 5,6-11.
Vigilias: Mt 14,25.
Vino: Lc 5,37-38; Jn 2,1-11; 1Tim 5,23; 2Tim 2,17; 3,3.8.
Viña: parábola Mt 20,1ss; Ap 14,18.
Viñadores: Mc 12,1-12.
Virgen: Lc 1,27.
Vírgenes: parábola Mt 25,1ss — cristianos Ap 14,4-5.
Virginidad: Mt 19,12 1Cor 7,25-35; 1Tim 2,15 — María Lc 1,34; 2-7.
Virtudes: 1Pe 3,8-12 — catálogo Tit 2,10 — teologales III,13.
Visitación: Lc 1,39-45.
Vivir: para Dios Rom 14,7-9.
Viudas: Mc 12,41-44; Lc 2,36-38; 7,11-17; 21,1-4; Act 6,1-7; 1Cor 7,39-40; 1Tim 5, 3-16.
Vocación: Rom 1,7; 8,29; 1Cor 1,2.9; Gál 1,6; Ef 1,4; 4,1; 1Tes 1,6; 4,7; 5,24; 2Tes 1,11; 2,14; Heb 3,1; 1Pe 2,21; 2Pe 1,3 — joven rico Mt 19,16ss — Leví Mt 9,9ss; Lc 5,27-32 — Pablo Gál 1,15 — primeros discípulos Mt 4,18-22; Mc 1, 16-20; Jn 1,35-51 — pobreza Mc 10,21.
Voluntad: Dios Mt 6,10; 7,21-23; 12,50; Rom 12,1-2; Col 1,9 — salvífica Ef 1,9. 11; 1Tim 2,4-6; 2Pe 3,9.
Voto: nazirato Act 21,22-24 — virginidad Lc 1,34.
Voz: Ap 14,2.

Yahid: Jn 1,14.
Yavé: día de Mc 13,32.
Yekara: Jn 1,14.
Yom Yahweh: 1Cor 1,8.
Yugo: de Cristo Mt 11,29.

Zacarías: Lc 1,5; Heb 11,37.
Zaqueo: Lc 19,1-10.
Zebedeos: Mt 20,20ss; Mc 10,35-40; Lc 9,54.
Zerah: Gál 3,16.

INDICE GEOGRAFICO

Abilia: Lc 3,1-2.
Ain-Karim: Lc 1,5-25; 1,39.
Antioquía: Act 11,19-30 — Pisidia Act 16,6.
Arimatea: Mt 27,57; Lc 23,50-51; Jn 19,38.
Asia: III,239.
Askar: Jn 4,5.7.
Azoto: Act 8,40.

Babilonia: 1 Pe 5,13.
Beit-Zahur: Lc 2,8.
Belén: Mt 2,1; Lc 2,4.
Betania: Mc 11,1 — Transjordánica Jn 1,28.
Betsaida: Mt 11,21; Lc 10,13-15; Jn 1,44 — Julias Mc 6,45; Jn 6,3.
Betfagé: Mt 21,1-3.
Bitinia: III,239.

Cafarnaúm: Mt 4,13; 9,9; 11,23ss; Jn 2,12.
Caná: Jn 2,1-13.
Capadocia: III,239.
Cedrón: Jn 18,1.
Cesarea: Act 8,40 — Filipo Mt 16,13; Mc 8,27.
Chorsia: Mt 8,28.33.
Colosas: II,800.
Corozaín: Mt 11,21; Lc 10,13-15.

Daburieh: Mt 17,14s.
Dalmanuta: Mt 15,39; Mc 8,10.
Damasco: Act 9,3.
Decápolis: Mt 5,11-15.
Djebel Qarantal: Mt 4,1.

Efeso: Ap 1,11; 2,1.
Efrata: Lc 2,4.
Efrén: Jn 11,54.
Emaús: Lc 24,13.
Enón: Jn 3,23.
Esdrelón: Ap 16,16.
Esmirna: Ap 1,11; 2,8.
Eufrates: Ap 15,12.

Fenicia: Act 11,19.
Filadelfia: Ap 1,11; 3,7.
Filipos: Act 16,12.

Gadara: Mt 8,28.33; Lc 8,26.
Galacia: Act 16,6; 2 Tim 4,10; III,239.
Galilea: Lc 1,26.
Gamala: Mt 8,28.
Genesaret: Mt 14,34.
Gerasa: Mt 8,28.33; Mc 5,1; Lc 8,26.
Gergesa: Lc 8,26.
Gersa: Mt 8,33.

Hebrón: Lc 1,5-25.39.
Hermón: Mc 9,2.

Jericó: Mc 10,46.
Jope: Act 9,36.
Judea: Lc 1,5; 4,44.

Kefr Kenna: Jn 2,1-3.
Kersa: Mt 8,33; Mc 5,1.
Khirbet Qana: Jn 2,1-3.
Korsi: Mt 8,28; Lc 8,26.
Kursi: Mt 8,28; Mc 5,1

Laodicea: Col 4,15-16; Ap 1,11; 3,14.

Magadán: Mt 15,39; Mc 8,10.
Maqueronte: Mt 14,3.
Mar: Galilea Jn 6,1 — Tiberíades Jn 6,1.

Naím: Lc 7,11.
Nazaret: Mt 4,13; 13,53ss; Mc 6,1; Lc 1,26; Jn 1,45-46.
Neápolis: Act 16,11.

Patmos: Ap 1,9.
Perea: Mc 10,1; Jn 10,40-42.
Pérgamo: Ap 1,11; 2,12.
Ponto: III,239.

Qalaᶜat el-Hosn: Mt 8,28.

Rama: Mt 2,18.
Rentis: Lc 23,50-51.
Roma: Ap 16,19.

Samaria: Jn 4,4.
Sardes: Ap 1,11; 3,1.
Séforis: Lc 3,1-2; Jn 2,1-3.
Sicar: Jn 4,5.
Sidón: Mt 11,21.
Siloé: Jn 9,6-7.
Siquén: Jn 4,5.7.
Siria: Mt 4,24.

Tabor: Mt 17,1; Mc 9,2.
Tell Hum: Mt 4,13; Jn 2,12.
Tesalónica: II,872.
Tiatira: Act 16,14; Ap 1,11; 2,18.
Tiberíades: Lc 3,1-2.
Tiro: Mt 11,21.
Tróade: Act 16,8.

Yuttah: Lc 1,5-25.

INDICE LITURGICO

PROPIO DEL TIEMPO

Dom. I Adv.	Rom 13,11-14. Lc 21,25-33
Dom. II Adv.	Rom 15,4-13 Mt 11,2-10
Dom. III Adv.	Flp 4,4-7 Jn 1,19-28
Fer. IV C. T.	V. T. Lc 1,26-38
Fer. VI C. T.	V. T. Lc 1,39-47
Sab. C. T.	1-5 V. T. 2Tes 2,1-8 Lc 3,1-6
Dom. IV Adv.	1Cor 1,4-5 Lc 3,1-6
Vig. Nav.	Rom 1,1-6 Mt 1,18-21
Nac. Señor	Tit 2,11-15 Lc 2,1-14 Tit 3,4-7 Lc 2,15-20 Heb 1,1-12 Jn 1,1-14
26 Ded. S. Esteban	Act 6,8-10 7,54-59 Mt 23,34-39
27 Dic. S. Juan Ap.	V. T. Jn 21,19-24
28 Dic. S. Inocent.	Ap 14,1-5 Mt 2,13-18
29 Dic. Tomás C.	Heb 5,1-6 Jn 10,11-16
D. Infr. Oct. Nav.	Gál 4,1-7 Lc 2,33-40
VI Infr. Oct Nav.	Tit 3,4-7 Lc 2,15-20
31 Dic. Ded. S. Silvestre.	1Pe 5,1-4 Mt 16,13-19
1 Enero. Circ.	Tit 2,11-15 Lc 2,21
Smo. N. de Jesús.	Act 4,8-12 Lc 2,21
6 Enero. Epifanía.	V. T. Mt 2,1-12
Sda. Familia.	Col 3,12-17 Lc 2,42-52
Dom. I Epif.	Rom 12,1-5 Lc 2,42-52
13 Enero. Bautismo del Señor.	V. T. Jn 1,29-34
Dom. II Epif.	Rom 12,6-16 Jn 2,1-11
Dom. III Epif.	Rom 12,16-21 Mt 8,1-13
Dom. IV Epif.	Rom 13,8-10 Mt 8,23-27
Dom. V Epif.	Col 3,12-17 Mt 13,24-30
Dom. VI Epif.	1Tes 1,2-10 Mt 13,31-35
Dom. Septuag.	1Cor 9,24-27; 10,1-5 Mt 20,1-16
Dom. Sexag.	2Cor 9,19-33; 12,1-9 Lc 8,4-15
Dom. Quincuag.	1Cor 13,1-13 Lc 8,31-43
Feria IV Ceniza.	V. T. Mt 6,16-21
Feria V.	V. T. Mt 8,5-13
Feria VI.	V. T. Mt 5,43-66
Sab.	V. T. Mc 6,47-56
Dom. I Cuaresma.	2Cor 6,1-10 Mt 4,1-11
Feria II.	V. T. Mt 25,31-46
Feria III.	V. T. Mt 21,10-17
Feria IV.	V. T. Mt 12,38-50
Feria V.	V. T. Mt 15,21-28
Feria VI.	V. T. Jn 5,1-15
Sab.	1-5 V. T. 1Tes 5,14-23 Mt 17,1-9
D. II Cuaresma.	2Tes 4,1-7 Mt 17,1-9
Feria II.	V. T. Jn 8,21-29
Feria III.	V. T. Mt 23,1-12
Feria IV.	V. T. Mt 20,17-18
Feria V.	V. T. Lc 16,19-31
Feria VI.	V. T. Mt 21,33-46
Sab.	V. T. Lc 15,11-32
D. III Cuaresma.	Ef 5,1-9 Lc 11,14-28
Feria II.	V. T. Lc 4,23-30
Feria III.	V. T. Mt 18,15-22
Feria IV.	V. T. Mt 15,1-20
Feria V.	V. T. Lc 4,38-44
Feria VI.	V. T. Jn 4,5-42
Sab.	V. T. Jn 8,1-11
D. IV Cuaresma.	Gál 4,22-31 Jn 6,1-15
Feria II.	V. T. Jn 2,13-25
Feria III.	V. T. Jn 7,14-31
Feria IV.	V. T. Jn 9,1-38
Feria V.	V. T. Lc 7,11-16

Feria VI.	V. T. Jn 11,1-45
Sab.	V. T. Jn 8,12-20
Dom. Pasión.	Heb 9,11-15 Jn 8,46-59
Feria II.	V. T. Jn 7,32-39
Feria III.	V. T. Jn 7,1-13
Feria IV.	V. T. Jn 10,22-38
Feria V.	V. T. Lc 7,36-50
Siete Dol. B.V.M.	V. T. Jn 19,25-27
Feria VI.	V. T. Jn 12,10.36
Dom. Ramos.	Mt 21,1-9 Flp 2,5-11 Mt 26,36-75; 27,1-54
Feria II S. Santa.	V. T. Jn 12,1-9
Feria III S. Santa.	V. T. Mc 14,32-72; 15,1-46
Feria IV S. Santa.	V. T. Lc 22,39-23,53
Feria V J. Santo.	1Cor 11,20-32 Jn 13,1-15
Feria VI V. Santo.	V. T. Jn 18,1-42
Vigil. Pasc.	V. T. Col 3,1-14 Mt 28,1-7
Dom. Resurrec.	1Cor 5,7-8 Mc 16,1-7
Feria II.	Act 10,37-43 Lc 24,13-35
Feria III.	Act 13,16.26-33 Lc 24,36-47
Feria IV.	Act 3,13-15.17-19 Jn 21,1-14
Feria V.	Act 8,26-40 Jn 20,11-18
Feria VI.	1Pe 3,18-22 Mt 28,16-20
Sab. in Albis.	1Pe 2,1-10 Jn 20,1-9
Dom. in Albis.	1Jn 5,4-10 Jn 20,19-31
Dom. II Pasc.	1Pe 2,21-25 Jn 10,11-16
Dom. III Pasc.	1Pe 2,11-18 Jn 16,16-22
Dom. IV Pasc.	Sant 1,17-21 Jn 16,5-14
Dom. V Pasc.	Sant 1,22-27 Jn 16,23-30
Rogat.	Sant 5,16-20 Lc 11,5-13
Vig. Ascens.	Ef 4,7-13 Jn 17,1-11
Ascens.	Act 1,1-11 Mc 16,14-20
Dom. Ascens.	1Pe 4,7-11 Jn 15,26-16,4
Vig. Pentec.	Act 19,1-8 Jn 14,15-21
Dom. Pentec.	Act 2,1-11 Jn 14,23-31
Feria II.	Act 10,34.42-48 Jn 3,16-21
Feria III.	Act 8,14-17 Jn 10,1-10
Feria IV.	Act 2,14-21; 5,12-16 Jn 6,44-52
Feria V.	Act 8,5-8 Lc 9,1-6
Feria VI.	V. T. Lc 5,17-26
Sab.	V. T. 1-5; Rom 5,1-5 Lc 6,38-44
SS. Trinit.	Rom 11,33-36 Mt 28,18-20
Dom. I Pent.	1Jn 4,8-21 Lc 6,36-42
SS. Cuerpo N. S.	1Cor 11,23-29 Jn 6,56-59
Dom. II Pent.	1Jn 3,13-18 Lc 14,16-24
SS. Cor. Jesús	Ef 3,8-19 Jn 19,31-37
Dom. III Pent.	1Pe 5,6-11 Lc 15,1-10
Dom. IV Pent.	Rom 8,18-23 Lc 5,1-11
Dom. V Pent.	1Pe 3,8-15 Mt 5,20-24
Dom. VI Pent.	Rom 6,3-11 Mc 8,1-9
Dom. VII Pent.	Rom 6,19-23 Mt 7,15-21
Dom. VIII Pent.	Rom 8,12-17 Lc 16,1-9
Dom. IX Pent.	1Cor 10,6-13 Lc 19,41-47
Dom. X Pent.	1Cor 12,2-11 Lc 18,9-14
Dom. XI Pent.	1Cor 15,1-10 Mc 7,31-37
Dom. XII Pent.	2Cor 3,4-9 Lc 10,23-37
Dom. XIII Pent.	Gál 3,16-22 Lc 17,11-19
Dom. XIV Pent.	Gál 5,16-24 Mt 6,24-33
Dom. XV Pent.	Gál 5,25-6,10 Lc 7,11-16
Dom. XVI Pent.	Ef 3,13-21 Lc 14,1-11
Dom. XVII Pent.	Ef 4,1-6 Mt 22,34-46
Feria IV TT. Set.	V. T. Mc 9,16-28
Feria VI TT. Set.	V. T. Lc 7,36-50
Sab. TT. Set.	V. T. 1-5 Heb 9,2-12 Lc 13,6-17
Dom. XVIII Pent.	1Cor 1,4-8 Mt 9,1-8
Dom. XIX Pent.	Ef 4,23-28 Mt 22,2-14
Dom. XX Pent.	Ef 5,15-21 Jn 4,46-53
Dom. XXI Pent.	Ef 6,10-17 Mt 18,23-35
Dom. XXII Pent.	Flp 1,6-11 Mt 22,15-21
Dom. XXIII Pent.	Flp 3,17-4,3 Mt 19,18-26
Dom. XXIV Pent.	Col 1,9-14 Mt 24,15-35

FIESTAS DEL SEÑOR

Fiesta	Lecturas
Ascensión.	Cf. Prop. tiempo
Circuncisión.	Cf. Prop. tiempo
Corazón de Jesús.	Cf. Prop. tiempo
SS. Cuerpo N. S.	Cf. Prop. tiempo
Exalt. de la Cruz.	Flp 2,5-11 Jn 12,31-36
Dedic. SS. Salv.	Ap 21,2-5 Lc 19,1-10
Epifanía.	Cf. Prop. tiempo
SS. Familia.	Cf. Prop. tiempo
Cristo Rey	Col 1,12-20 Jn 18,33-37
SS. N. de Jesús.	Cf. Prop. tiempo
Navidad.	Cf. Prop. tiempo
Pentecostés.	Cf. Prop. tiempo
Resurrección.	Cf. Prop. tiempo
P. Sangre N. S.	Heb 9,11-15 Jn 19,30-35
Transfiguración.	2Pe 1,16-19 Mt 17,1-9
SS. Trinidad.	Cf. Prop. tiempo

FIESTAS DE LA SANTISIMA VIRGEN

Fiesta	Lecturas
Anunciación.	V. T. Lc 1,26-38
Asunción.	V. T. Lc 1,41-50
SS. V. Carmen.	V. T. Lc 11,27-28
SS. Virgen Pilar.	V. T. Lc 11,27-28
Inmaculada.	V. T. Lc 1,26-28
Corazón de María.	V. T. Jn 19,25-27
Siete Dolores.	V. T. Jn 19,25-28
Expectación.	V. T. Lc 1,26-38
Guadal. (España).	V. T. Lc 1,26-38
Guadal. (Amér.).	V. T. Lc 1,39-47
Lourdes.	Ap 11,19; 12,1-10 Lc 1,26-31
Maternidad.	V. T. Lc 2,43-51
Mercedes.	V. T. Lc 11,27-28
Natividad.	V. T. Mt 1,1-16
Nieves.	V. T. Lc 11,27-28
SS. N. María.	V. T. Lc 1,26-38
Presentación.	V. T. Lc 2,22-32
Reina.	V. T. Lc 1,26-28
Rosario.	V. T. Lc 1,26-28
Visitación.	V. T. Lc 1,39-47

PROPIO DE SANTOS

Fiesta	Lecturas
30 Nov. S. Andrés.	Rom 10,10-18 Mt 4,18-22
3 **Dic.** S. Francisco Javier.	Rom 10,10-18 Mc 16,15-18
4 S. Pedro Cris.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
6 S. Nicolás.	Heb 13,7-17 Mt 25,14-23
7 S. Ambrosio.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
8 Inmaculada.	V. T. Lc 1,26-28
13 S. Lucía.	2Cor 10,17-11,2 Mt 13,44-52
21 S. Tomás Ap.	Ef 2,19-22 Jn 20,24-29
14 **En.** S. Hilario.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
15 S. Pablo Erm.	Flp 3,7-12 Mt 11,25-30
17 S. Antonio Ab.	V. T. Lc 12,35-40
20 SS. Fabián y Sebastián.	Heb 11,33-39 Lc 6,17-23
21 S. Inés.	V. T. Mt 25,1-13
24 S. Timoteo.	1Tes 6,11-16 Lc 14,26-33
25 Conv. S. Pablo.	Act 9,1-22 Mt 19,27-29
26 S. Policarpo.	1Jn 3,10-16 Mt 10,26-32
27 S. J. Crisóst.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
29 S. Fr. Sales.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
31 S. J. Bosco.	Flp 4,4-9
1 **Febr.** S. Ignacio Mártir.	Rom 8,35-39 Jn 12,24-26
2 Purificación.	V. T. Lc 2,22-32
3 S. Andrés Cors.	V. T. Mt 25,14-23
5 S. Agueda.	1Cor 1,26-31 Mt 19,3-12
6 S. Tito.	V. T. Lc 10,1-9
7 S. Romualdo.	V. T. Mt 19,27-29
8 S. J. de Mata.	V. T. Lc 12,35-40
9 S. Cirilo Al.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
10 S. Escolástica.	2Cor 10,17-11,2 Mt 25,1-13
11 Apar. B.V.M.	Ap 11,19; 12,1-10 Lc 1,26-31

12 SS. Fundad.	V. T. Mt 19,27-29
22 Cát. S. Pedro.	1Pe 1,1-17 Mt 16,13-19
23 S. P. Damiano.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
24 (25) S. Matías.	Act 1,15-26 Mt 11,25-30
27 S. Gabriel D.	1Jn 2,14-17 Mc 10,13-21
6 **Mar.** SS. Perpetua y Felicitas.	V. T. Mt 13,44-52
7 S. T. Aquino.	V. T. Mt 5,13-19
8 S. J. de Dios.	V. T. Mt 22,34-46
9 S. Francisca R.	V. T. Mt 13,44-52
12 S. Gregorio.	1Pe 5,1-4.10-11 Mt 16,13-19
17 S. Patricio.	V. T. Mt 25,14-23
18 S. Cirilo J.	V. T. Mt 10,23-28
19 S. José.	V. T. Mt 1,18-21
21 S. Benito.	V. T. Mt 19,27-29
24 S. Gabriel.	V. T. Lc 1,26-38
25 Anunc. Virgen.	Cf. Prop. de B.V.M.
27 S. Juan Damasceno.	V. T. Lc 6,6-11
28 S. Juan.	V. T. Lc 9,1-6
2 **Abril.** S. Fr. de Paula.	Flp 3,7-12 Lc 12,32-34
4 S. Isidoro.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
5 S. Vicente F.	V. T. Lc 12,35-40
11 S. León.	1Pe 5,1-4.10-11 Mt 16,13-19
14 S. Justino.	1Cor 1,18-25.30 Lc 12,2-8
17 S. Aniceto.	1Pe 5,1-4.10-11 Mt 16,13-19
21 S. Anselmo.	2Tes 3,1-8 Mt 5,13-19
24 S. Fidel.	V. T. Jn 15,1-7
25 S. Marcos.	V. T. Lc 10,1-9
27 S. P. Canisio.	2Tes 3,1-8 Mt 5,13-19
28 S. P. de la Cruz.	1Cor 1,17-25 Lc 10,1-9
29. S. Pedro de Verona.	2Tes 2,8-10; 3,10-12 Jn 15,1-7
30 S. Catalina de Siena.	2Cor 10,17-18; 11,1-2
1 **Mayo.** S. José Obrero.	Col 3,14-24 Mt 13,54-58
2 S. Atanasio.	2Cor 4,5-14 Mt 10,23-28
4 S. Mónica.	1Tes 5,3-10 Lc 7,11-16
5 S. Pío V.	1Pe 5,1-4; 10-11 Mt 16,13-19
6 S. Juan ad P. Lat.	V. T. Mt 20,20-23
7 S. Estanislao.	V. T. Jn 15,1-7
9 S. Greg. Nac.	V. T. Mt 5,13-19
10 S. Antonino.	V. T. Mt 25,14-23
10 Beato Juan de Avila.	1Cor 2,1-7 Lc 10,1-9
11 SS. Felipe y Santiago.	V. T. Jn 14,1-13
13 S. Roberto Belarmino.	V. T. Mt 5,13-19
15 S. Juan B. Salle	V. T. Mt 18,1-5
17 S. P. Bailón	V. T. Lc 12,35-40
18 S. Venancio.	V. T. Jn 15,1-7
19 S. P. Celestino	1Pe 5,1-4; 10-11 Mt 16,13-19
25 S. Gregorio VII.	1Pe 5,1-4; 10-11 Mt 16,13-19
25 S. M. Sofía B.	Col 3,12-17 Jn 15,1-12
26 S. Felipe Neri	V. T. Lc 12,35-40
27 S. Beda.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
28 S. Agustín C.	1Tes 2,2-9 Lc 10,1-9
30 S. Fernando.	V. T. Mt 22,15-22
31 María Reina.	Cf. Propio de B. V. M.
1 **Junio.** S. Angela Mérici.	2Cor 10,17.11-2 Mt 25,1-13
4 S. Fr. Caracciolo.	V. T. Lc 12,35:40.
5 S. Bonifacio.	V. T. Mt 5,1-12
6 S. Norberto.	V. T. Mt 25,14-23.
11 S. Bernabé.	Act 11,21-26; 13,1-3. Mt 10,16-22.
12 S. Juan Sahagún.	V. T. Lc 12,35-40
13 S. Ant. Padua.	2Tes 3,1-8 Mt 5,13-19
14 S. Basilio	2Tes 3,1-8 Lc 14,26-35
18 S. Efrén.	2Tes 3,1-8 Mt 5,13-19
19 S. Juliana.	2Cor 10,17-11,2 Mt 25,1-31.
21 S. Luis Gonz.	V. T. Mt 22,29-40
22 S. Paulino.	2 Cor 8,9-15 Lc 12,32-34
24 Nac. S. Juan B.	V. T. Lc 1,57-68
25 S. Guillermo.	V. T. Mt 19,27-29
26 SS. Juan y Pablo MM.	V. T. Lc 12,1-8
28 S. Ireneo.	2Tes 3,14; 4-5 Mt 10,28-33

28 Vig. SS. Pedro y Pablo	Act 3,1-10 Jn 21,15-19
29 SS. Pedro y Pablo.	Act 12,1-11 Mt 16,13-19
30 Com. S. Pablo.	Gál 1,11-20 Mt 10,16-22
1 **Julio**. Pr. Sangre N. S.	Cf. Propio del Señor
2 Visita. B. V. M.	Cf. Propio B. V. M.
5 S. Antonio María Zacarías	1Tes 4,8-16 Mc 10,15-21
7 SS. Cirilo y Metodio.	V. T. Lc 10,1-9
12 S. J. Gualberto.	V. T. Mt 5,43; 6,4
14 S. Buenaventura.	2Tes 3,1-8 Mt 5,13-19
16 S. V. Carmen.	Cf. Propio B. V. M.
18 S. Camilo.	1Jn 3,13-18 Jn 15,12-18
19 S. Vicente.	1Cor 4,9-14 Lc 10,1-9
20 S. Jer. Emiliano.	V. T. Mt 19,13-21
22 S. María Mag.	V. T. Lc 7,36-50
23 S. Apolinar.	1Pe 5,1-11 Lc 22,24-30
25 Santiago Ap.	1Cor 4,9-15 Mt 20,20-23
26 S. Ana.	V. T. Mt 13,44-52
31 S. Ignacio de L.	2 Tes 2,8-10; 3,10-12 Lc 10,1-9
2 **Agosto**. S. Alfonso M.ª Lig.	2Tes 2,1-7. Lc 10,1-9.
4 S. D. Guzmán.	2Tes 4,1-8. Lc 12,35-40.
5 Nieves.	Cf. Propio B. V. M.
6 Transfiguración.	Cf. Propio del Señor
7 S. Cayetano.	V. T. Mt 6,24-33
9 S. Juan Vianney.	V. T. Lc 12,35-40
10 S. Lorenzo.	2Cor 9,6-10 Jn 12,24-26
12 S. Clara.	2Cor 10,17-18; 11,1-2 Mt 25,1-13
14 Vig. Asunción.	V. T. Lc 11,27-28
15 Asunc. B.V.M.	Cf. Propio B.V.M.
16 S. Joaquín	V. T. Mt 1,1-16
17 S. Jacinto.	V. T. Lc 12,35-40
19 S. Juan Eúdes.	V. T. Lc 12,35-40
20 S. Bernardo.	V. T. Mt 5,13-19
21 Santa Juana Fr. Fremiot Ch.	V. T. Mt 13,44-52
22 Cor. de María.	Cf. Propio B.V.M.
23 S. Fel. Benicio.	1Cor 4,9-14 Lc 12,32-34
24 S. Bart. Ap.	1Cor 12,27-31 Lc 6,12-19
25 S. M.ª Micaela.	1Jn 3,13-18 Jn 15,12.16
27 S. José Calas.	V. T. Mt 18,1-5
28 S. Agustín.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
29 Degollac. San Juan Bautista.	V. T. Mc 6,17-29
30 S. Rosa.	2Cor 10,17; 11-2 Mt 25,1-13
31 S. Ramón N.	V. T. Lc 12,35-40
3 **Sept**. S. Pío X.	1Tes 2,2-8 Jn 21,15-17
6 Guadalupe (España).	Cf. Propio B.V.M.
8 Nativ. B.V.M.	Cf. Propio B.V.M.
10 S. Nicolás Tolentino.	1Cor 4,9-14 Lc 12,32-34
12 S. Nombre M.ª	Cf. Propio B.V.M.
14 Ex. Sta. Cruz.	Cf. Propio del Señor
15 Siete Dolores.	Cf. Propio B.V.M.
17 Llagas S. Fco.	Gál 6,14-18 Mt 16,24-27
18 S. José Cup.	1Cor 13,1-13 Mt 22,2-14
19 San Jenaro y comp. márt.	Heb 10,32-38 Mt 24,3-13
20 S. Eustaquio y compañeros.	V. T. Lc 6,17-23
21 S. Mateo Ap.	V. T. Mt 9,9-13
22 S. Tomás Vill.	V. T. Mt 25,14-23
24 Mercedes.	Cf. Propio B.V.M.
29 Ded. S. Miguel Arcángel.	Ap 1,1-5 Mt 18,1-10
30 S. Jerónimo.	2Tes 4,1-8 Mt 5,13-19
1 **Oct**. SS. Angeles C. (España).	Ap 1,1-5 Mt 18,1-10
2 SS. Ang. Cust.	V. T. Mt 18,1-10
3 S. Teresa del Niño Jesús.	V. T. Mt 18,1-4
4 S. Fr. Asís.	Gál 9,14-18 Mt 11,25-30
6 S. Bruno.	V. T. Lc 12,35-40
7 Rosario.	Cf. B.V.M.
8 S. Brígida.	1Tes 5,3-10 Mt 13,44-52
9 S. J. Leonardo.	2Cor 4,1-6.15-18 Lc 10,1-9
10 S. Fco. Borja.	Flp 3,7-12 Mt 19,27-29
11 Mater. B.V.M.	Cf. Propio B.V.M.
12 N. S. Pilar.	V. T. Lc 11,27-28
14 S. Calixto.	1Pe 5,1-4 Mt 16,13-19
15 S. Teresa J.	V. T. Mt 11,25-30
17 S. Marg. M.ª	Ef 3,8-19 Mt 11,25-30

18 S. Lucas Ev.	2Cor 8,16-24 Lc 10,1-9
19 S. Pedro Alc.	Flp 3,7-12 Lc 12,32-34
20 S. Juan Cancio.	Sant 2,12-17 Lc 12,35-40
23 S. Antonio M.ª	V. T. Lc 10,1-9
24 S. Rafael Arc.	V. T. Jn 5,1-4
Cristo Rey.	Cf. Propio del Señor
28 SS. Simón y Judas.	Ef 4,7-13 Jn 15,17-25
1 **Nov.** Todos los Santos.	Ap 7,2-12 Mt 5,1-12
2 Todos los Dif.	1Cor 15,51-57 Jn 5,25-29 V. T. Jn 6,37-40 Ap 14,13 Jn 6,51-55
4 S. C. Borromeo.	V.T. Mt 25,14-23.
5 Sdas. Reliquias.	V.T. Lc 6,17-23.

COMUN DE LOS SANTOS

Sumos Pontífices.	1 Pe 5,1-4.10-11. Mt 16,13-19.
Pontíf. Márt. 1.ª	Sant 1,12-18. Lc 14,26-33.
Pontíf. Márt. 2.ª	2 Cor 1,3-7. Mt 16,24-27.
Mártires no Pontífices 1.ª	V.T. Mt 10,34-42.
Mártires no Pontífices 2.ª	2 Tes 8,10; 3,10-12. Mt 10,26-32.
Muchos Márt. 1.ª	V.T. Lc 21,9-19.
Muchos Márt. 2.ª	V.T. Lc 6,17-23.
Muchos Márt. 3.ª	Heb 10,32-38. Lc 12,1-8.
Márt. T. Pascual.	V.T. Jn 15,1-7.
Muchos Mártires. T. Pascual.	1 Pe 1,3-7. Jn 15,5-11.
Conf. Pont. 1.ª	V.T. Mt 25,14-23.
Conf. Pont. 2.ª	Heb 7,23-27. Mt 24,42-47.
Santos Doctores.	2 Tes 4,1-8. Mt 5,13-19.
Conf. no Pont. 1.ª	V.T. Lc 12,35-40.
Conf. no Pont. 2.ª	1 Cor 4,9-14. Lc 12,32-34.
Santos Abades.	V.T. Mt 19,27-29.
Virg. y Márt. 1.ª	V.T. Mt 25,1-13.
Virg. y Márt. 2.ª	V.T. Mt 13,44-52.
Virg. no Márt. 1.ª	2 Cor 10,17; 11-2. Mt 25,1-13.
Virg. no Márt. 2.ª	1 Cor 7,25-34. Mt 13,44-52.
Santas ni Vírgenes ni Mártires.	V.T. Mt 13,44-52.
Ded. de la Iglesia.	Ap 21,2-5. Lc 19,1-10.
Común F. Virgen.	V.T. Lc 11,27-28.
Dif. día muerte.	1 Tes 4,13-18. Jn 11,21-27.
Dif. anivers.	V.T. Jn 6,37-40.
Dif. cotidiana.	Ap 14,13. Jn 6,51-55.

MISAS VOTIVAS

Santma. Trinidad.	2 Cor 13,11-13. Jn 15,26-16,4.
Santo Angel.	Ap 5,11-14. Jn 1,47-51.
San José.	V.T. Lc 3,21-23.
Espíritu Santo.	Act 8,14-17. Jn 14,23,31.
Smo. Sacramento.	1 Cor 11,23-29. Jn 9,56-59.
Ntro. S. Jesucristo Sumo Sacerdote.	Heb 5,1-11. Lc 22,14-20.
Santa Cruz.	Flp 2,8-11. Mt 20,17-19.
Pasión del Señor.	V.T. Jn 19,28-35.
Propag. de la Fe.	V.T. Mt 9,35-38.
Por los esposos.	Ef 5,22-33. Mt 19,3-6.

INDICE DE LAS PRINCIPALES PALABRAS GRIEGAS EXPLICADAS

A

ἀγαγεῖν Jn 10,16.
ἀγαθός Jn 10,11; Rom 5,6-8.
ἀγαθωσύνη Rom 15,14.
ἀγαλλίασις Lc 1,14; Act exc 3.
ἀγανακτεῖν Mc 10,14.
ἀγαπᾶν Jn 11,5-6; 16,26-27; 1 Tes 4,9; 1 Jn 5,2.
ἀγαπετός Mc 1,11; Lc 9,35; Jn 1,14; Rom 1,7; Ef 5,1; Flm 1; 1 Jn 3,21; 4,1.
ἀγάπη II, 436-437; Rom 5,1-2; 13,8-10; Ef 3,17; Flp 1,9; 1 Tes 1,2-3; 1 Jn 2,5.
ἀγγαλλιᾶν Lc 1,46-47.
ἀγγαρεύειν Mt 5,42.
ἀγγελία 1 Jn 1,5; 3,11.
ἁγιάζειν Jn 10,35-36; 17,17.
ἁγιασμὸς 1 Tes 4,3.
ἅγιος 1 Cor 7,34; 1 Tes 2,10; 3,13; 1 Jn 2,20.
ἁγνίζειν 1 Pe 1,22; 1 Jn 3,3.
ἁγνός Flp 4,8; Tit 2,5; 1 Pe 3,2.
ἀγωγή 2 Tim 3,10.
ἀγών Flp 1,30; 1 Tes 2,2.
ἀδελφός Mc exc 2; Flm 1; Hebr 3,1; 1 Jn 2,9.
ἀδελφότης 1 Pe 2,17.
ἀδήλως 1 Cor 9,24-27.
ἀδημονεῖν Flp 2,26.
ᾅδης Mt 16,18.
ἀδικεῖν Gál 4,12.
ἄδικος 1 Cor 6,9-10.
ἀδύνατον Rom 8,1-3.
ἀετοί Lc 17,37.
αἴρειν 1 Jn 3,5.
αἵρεσις Act 24,5; 2 Pe 2,1.
αἱρετικός Tit 3,10.
αἴσθησις Flp 1,9.
αἰτεῖν Jn 15,17.
αἰχμάλωτος Flm 23.
αἰώνιον 2 Tes 1,9; Flm 15.
ἀκαθαρσία Ef 4,19; 1 Tes 2,3.
ἀκαιρῖσθαι Flp 4,10.
ἄκακος Hebr 7,26.
ἀκέραιος Flp 2,15.
ἀκοή Jn 12,38; Gál 3,2; 1 Tes 2,13.
ἀκολουθεῖν Mc 10,28-29.
ἀκούειν Jn 8,38-43; 12,12; Rom 10,14.
ἀκρασία 1 Cor 7,5.
ἀκρογωνιαῖος Ef 2,20.
ἀλαζονεία 2 Tim 3,2; 1 Jn 2,16.
ἀλήθεια Jn 4,23; exc 6; 1 Jn 2,4.
ἀληθεύειν Ef 4,15.
ἀληθής Jn 1,9; exc 6; 6,55; exc 12; 7,18; Flp 4,8; 1 Jn 2,8.
ἀληθινός Jn 1,9; 4,23; 6,55; 7,28; exc 6; 1 Jn 2,8.
ἀληθῶς Jn exc 6.
ἄλλος Lc 22,59-60.
ἀλλοτριεπίσκοπος 1 Pe 4,15.
ἄλοπος Flp 2,28.
ἀμαράντινος 1 Pe 5,4.
ἁμαρτάνειν Rom exc 3; 5,16.
ἁμαρτία Rom 5,12; exc 3; 6,2; 7,5.6; exc 5; 1 Jn 3,4.
ἁμάρτημα Rom 5,16.
ἁμαρτωλός Mc 2,15.
ἀμέριμνος 1 Cor 7,32.
ἀμίαντος Hebr 7,26.
ἀμνός Jn 21,15-17.
ἀμώμητος 2 Pe 3,14.
ἀναβαίνειν Jn 3,13; 6,62; 20,17.
ἀναγγέλειν Jn 16,13.25.
ἀναγεννᾶν 1 Pe 1,3.
ἀνάγκη 1 Tes 3,7.
ἀναθάλλειν Flp 4,10.
ἀνάθεμα Rom 9,2-3.
ἀνακαίνωσις Tit 3,5.
ἀνακεῖσθαι Jn 13,23.
ἀνακεφαλαιοῦσθαι Ef 1,10.
ἀνάλημψις Lc 9,51.
ἀναλύειν Flp 1,23.
ἀνάλυσις 2 Tim 4,6.
ἀναμένειν 1 Tes 1,10.
ἀναπίπτειν Jn 13,25.
ἀναστρέφειν 1 Tim 3,15.
ἀναστροφή 1 Pe 1,15.
ἀνατολή Lc 1,70.
ἀναφέρειν 1 Pe 2,24.
ἀναχωρεῖν Mc 3,7.
ἀνεξίκακος 2 Tim 2,14.
ἀνεψιός Mc exc 3.

ἀνήρ Lc 1,27; 2,4.
ἀνθρώπινος Rom 6,19.
ἀνθρωποκτόνος Jn 8,44.
ἄνθρωπος Jn 1,9.
ἄνθρωπος ἔσω 1 Cor exc 5.
ἀνοίγειν Mc 1,10.
ἀνομία 1 Jn 3,4.
ἄνομος 2 Tes 2,3.
ἀνόσιος 1 Tim 1,9-11.
ἀνοχή Rom 3,26.
ἀντί Mc 10,45; Jn 1,16.
ἀντίδικος 1 Pe 5,8.
ἀντιλαμβάνεσθαι Rom 8,26.
ἀντιλέγειν Lc 2,34-35.
ἀντίλυτρον 1 Tim 2,6.
ἄνωθεν Lc 1,3; Jn 3,3; exc 10.
ἀόρατος Rom 1,20.
ἀπαγγέλλειν Jn 16,25.
ἀπαλγεῖν Ef 4,19.
ἀπαλλοτριοῦσθαι Col 1,21-23.
ἀπαρχή Rom 8,23.
ἀπαύγασμα Hebr 1,3.
ἀπείθεια Ef 2,2.
ἄπειρος Hebr 5,12-13.
ἀπερισπάστως 1 Cor 7,35.
ἀπέχειν Mc 14,41; Flp 4,18.
ἄπιστος 1 Cor 14,22.
ἀπλότης 2 Cor 8,2.
ἀποδιδόναι Mc 12,16-17.
ἀποθνήσκειν Mc 15,37.
ἀποκαλύπτειν 1 Pe 1,12.
ἀποκάλυψις Ap 1,1.
ἀποκαραδοκία Rom 8,19; Flp 1,20.
ἀπόκριμα 2 Cor 1,8-10.
ἀπολείπειν Tit 1,5.
ἀπολογία Flp 1,7; 1 Pe 3,15.
ἀπολύειν Lc 1,27; 2,29.
ἀπολύτρωσις Ef 1,7; Col 1,12-14.
ἀποστέλλειν Jn 18,24.
ἀπόστολος Flp 2,25.
ἀπροσωπολήμπτως 1 Pe 1,17.
ἀπωθεῖσθαι 1 Tim 1,19.
ἀπωλεία Flp 1,28; 1 Tes 5,3; 1 Tim 6,9.
ἀργός 2 Pe 1,8.
ἀρεσκεία Col 1,10-11.
ἀρέσκειν 1 Cor 7,32.
ἀρετή 1 Pe 2,9.
ἀρνίον Jn 21,15-17; Ap 5,6.
ἁρπαγμός Flp 2,6.
ἁρπάζειν Mt 11,18.
ἅρπαξ 1 Cor 6,9-10.
ἀρραβών Rom 8,23.
ἄρτιος 2 Tim 3,17.
ἀρχή Jn 1,1; 8,25; Flp 1,6; 1 Jn 1,1; 2,7.
ἀρχηγός Hebr 2,10; 12,2.
ἀρχιποίμην 1 Pe 5,4.
ἄρχων Mt 19,16; Mc 10,17-18; Lc 18,18; Jn 3,1.
ἀσέλγεια Ef 4,19.
ἀστήρ Ap 1,16.
ἀστοχεῖν 1 Tim 1,6.
ἀσχημονεῖν 1 Cor 7,36-37.
ἄτακτος 1 Tes 5,14.
ἀτάκτως 2 Tes 3,6.
ἄτοπος 2 Tes 3,2.
αὐθάδης Tes 1,7.
αὐθεντεῖν 1 Tim 2,12.
αὐλή Jn 10,16.
αὐξάνειν Lc 1,80.
αὐταρκεία 1 Tim 6,6-7.
αὐτόπται Lc 1,2.
ἄφθαρτος 1 Pe 3,4.
ἀφιεναι, ἀφίειν Mc 2,5-6; 10,28-29.
ἄφωνος 1 Cor 14,10.

B

βάλλειν Jn 13,2.
βαπτίζειν Mc 1,8; Rom 6,3-4.
βασίλειος 1 Pe 2,9.
βασιλεύειν Rom 5,18-19.
βασιλεύς 1 Tim 6,15-16.
βασιλικός Jn 4,46.
βαστάζειν Jn 16,12.
βεβαίωσις Jn 1,14; Flp 1,7.
βέβηλος 1 Tim 1,9-11; 2 Tim 2,16.
βῆμα Jn 19,13.
βιάζεσθαι Mt 11,12; Lc 16,16-18.
βιαστής Mt 11,12.
βιωτικός 1 Cor 6,3.
βλασφημεῖν Lc 22,63-65; 1 Pe 4,4.
βλέμμα 2 Pe 2,8.
βλέπειν Ap 1,11.
βοηθός Hebr 13,6.
βόσκειν Jn 21,15-17.
βούλεσθαι Flp 2,13.
βουλευτής Mc 15,43.
βουλή Ef 1,4.
βραβεῖον Flp 3,14.
βρέφος Mc 10,13.
βρῶσις Jn 6,27.

Γ

γάρ Mc exc 9; Mt 19,30; Rom 1,18-19; 6,5.
γέγονε Jn 1,3.15.
γενέσθαι Jn 8,58.

γέννᾶσθαι Jn 3,3.
γένοιτο Lc 1,38.
γεωργός Jn 15,1.
γῆ Mc 5,9-10.
γίνεσθαι Lc 1,5; Jn 1,1-4.6.
γίνου Jn 20,27.
γινώσκειν Jn 5,6-9; 8,44; 10,37-38; 14,17; 1 Jn 2,29; 4,8.
γλῶσσα 1 Cor 14,10.
γνήσιος Flp 2,20; 1 Tim 1,2.
γνωρίζειν Ef 1,9; Flp 1,22.
γνῶσις Rom 15,14; Ef 4,13; 1 Tim 2,4; 1 Pe 3,7.
γνωστός Jn 18,15; Rom 1,18-19.
γονεῖς Lc 2,26-27.
γραφή 2 Tim 3,15; 1 Pe 2,6.
γυνή Lc 1,27; 2,5; 1 Cor 9,4-6.

Δ

δαιμόνιον Mt 11,18.
δακρύειν Jn 11,34-35.
δέησις Flp 1,9; 4,6; 1 Tim 2,1.
δεῖ Jn 4,4.
δεῖπνον Jn 12,2; 1 Cor 11,20.
δεκτός 2 Cor 6,2; Flp 4,18.
δεσπότης Lc 2,29; 1 Tim 6,1.
δῆμος Lc 2,4.
διά Jn 1,3-4.7; 6,57; Rom 3,26.29-30; 5,1-2.12; 8,20; 12,1-2; Gál 2,1.
διαθήκη Gál 3,15; Hebr 7,20-22; 9,15.
διακονία Lc 10,40; 2 Cor 6,3; 8,3-4; 1 Tim 1,12; 2 Tim 4,5.
διάκονος Rom 16,1-2.
διαλογισμός Lc 2,34-35; Rom 1,21; Flp 2,14.
διάνοια 1 Jn 5,20.
διαπαρατριβή 1 Tim 6,5.
διαφέρειν Flp 1,10
διδάσκαλος Jn 13,13.
διδάσκειν Jn 14,26; 16,13.
διδαχή Jn 7,16; Act exc 3.
διδόναι Jn 3,16; 6,51; 12,49; 13,3; exc 10; 1 Jn 3,1.
δίδυμος Mt 10,3.
δίκαιος Rom 5,6-8.18-19; Flp 4,8; 1 Jn 1,9; 2,29.
δικαιοσύνη Flp 1,11.
δικαιοῦν Rom 8,29-34; 12,13; exc 3.
δικαίωμα Lc 1,6.
δικαίως 1 Tes 2,10.
διόρθωσις Hebr 9,10.
διστάζειν Mt 28,17.
διώκειν 2 Tim 3,12.
δόγμα Ef 2,15.
δοκεῖν Jn 6,39.
δοκιμάζειν 1 Cor 11,28; Flp 1,10.
δοκιμή Rom 5,3-5; 2 Cor 2,9-11; 1 Pe 1,7.
δόξα Jn 1,14; 7,18; exc 5,8; Rom 5, 1-2; 1 Cor 11,7; 2 Cor 3,8-11; Ef 1,6; Flp 3,21.
δοξάζειν Jn 8,54; exc 5; Rom 1,21; 8,29.
δόσις Flp 4,15.
δοῦλος Flp 1,1; 2,7; Tit 1,1.
δύναμις Lc 9,1; Jn 1,12; Rom 15, 17-18; Flp 3,10; 2 Tes 1,9.
δύνασθαι Jn 15,5.
δυνάστης 1 Tim 6,15-16.
δυσκόλως Mc 10,23-24.
δῶρον Hebr 5,1.

E

ἐγγίζειν Mt 20,32-34; Mc 1,15; 1 Pe 4,7.
ἐγείρειν Mc 12,26-27.
ἐγκαίνια Jn 10,22.
ἐγκράτεια 1 Pe 1,6.
ἐγώ Jn 15,1; Rom 7,5-6; exc 5.
ἑδραίωμα 1 Tim 3,15.
ἔθνος Jn 11,45-53.
εἰδέναι Lc 22,34.
εἰκών Col 1,15; Hebr 10,1.
εἰλικρίνεια 1 Cor 5,6-8.
εἰρήνη Lc 1,28.
εἰς Jn 1,18; 4,13-14; 8,26; 14,26; 19,13; Rom 7,5-6; 8,18; 2 Cor 6,1; 1 Tes 2,16.
εἴσοδος 2 Pe 1,11.
εἰστήκει Jn 1,35.
εἶτα 1 Cor 15,24.
ἐκ Jn 1,14; 6,46; 16,28-30.
ἐκβάλλειν Mc 1,12.
ἐκδέχεσθαι Jn 5,3-4.
ἐκδημεῖν 2 Cor 5,6-8.
ἔκδικος 1 Tes 4,6.
ἐκεῖνος Jn 1,18; 9,37; 14,26; 15,26; 16,13; 19,35.
ἐκκλεσία 1 Cor 11,18; 1 Tes 1,1; Flm 2; 3 Jn 6.
ἐκλέγεσθαι Col 3,12-14.
ἐκλεκτός Col 3,12-14.
ἐκλογή Rom 11,7-8; Col 3,12-14; 1 Tes 1,4; 2 Tes 1,11.
ἐκπλήσεσθαι Mt 22,33; Lc 2,48.
ἐκτενῶς 1 Pe 1,22.
ἐλέγχειν Jn 8,45-46; 16,8.

ἔλεγχος Hebr 11,1.
ἔλεος 1 Tim 1,2.
ἐλευθεροῦν Rom 8,1-3.
ἐλλογεῖν Flm 18.
ἐλπίζειν Flp 1,20.
ἐλπίς Rom 5,1-2; 8,21.24-25; Flp 1, 20; Col 1,4-5.
ἐμβατεύειν Col 2,18-19.
ἐμβριμᾶσθαι Mt 9,30; Mc 1,41-42.
ἐμπαῖκται 2 Pe 3,3; Jud 18.
ἔμπροσθεν Mc 1,2-3; Jn 1,15.
ἐν Jn 1,18; 10,30-31; 13,32; 14,17. 26; Rom 1,18-19; Col 1,4-5.
ἔνδειγμα 2 Tes 1,5.
ἔνδειξις 2 Cor 8,23-24.
ἐνέργεια Flp 3,21.
ἐνεργεῖν, ... εῖσθαι Flp 2,13; 1 Tes 2,13
ἔννοια 1 Pe 4,1.
ἐνορκίζειν 1 Tes 5,27.
ἔνοχος 1 Cor 11,27.
ἔντευξις 1 Tim 2,1.
ἐντολή Lc 1,6; Jn 12,50.
ἐντρέφειν 1 Tim 4,6.
ἐντυγχάνειν Act 25,24; Rom 11,3-6.
ἐνώπιον Lc 1,15.
ἐξανάστασις Flp 3,11.
ἐξαποστέλλειν Gál 4,5.
ἐξεγείρειν Rom 9,17.
ἐξέρχεσθαι 3 Jn 7.
ἐξηγεῖσθαι Jn 1,18.
ἔξοδος 2 Pe 1,15.
ἐξομολογεῖν 1 Jn 1,9.
ἐξουσία Lc 9,1; Jn 1,12; 1 Cor 11,10.
ἔξω ἄνθρ. 2 Cor 4,16.
ἐπαγγελία Rom 5,1-2; Hebr 9,15; 1 Jn 2,25.
ἐπάνω Mc 14,5-6.
ἐπαύριον Act exc 3.
ἐπεκτείνεσθαι Flp 3,13.
ἐπενδύτης Jn 21,7.
ἐπέχειν Flp 2,16.
ἐπί Jn 1,16; 4,6.
ἐπίγειος Flp 2,10.
ἐπίγνωσις Rom 10,2-3; Ef 4,13; Flp 1,9; Col 1,9; 1 Tim 2,4; Flm 6; 2 Pe 1,2.
ἐπιεικής Flp 4,5.
ἐπιζητεῖν Flp 4,17.
ἐπιθυμία 1 Jn 2,16.
ἐπιλαμβάνεσθαι Act 17,19; 1 Tim 6,12.
ἐπίλυσις 2 Pe 1,20.
ἐπιμαρτυρεῖν 1 Pe 5,12.
ἐπιμένειν Rom 6,2.
ἐπιπίπτειν Jn 13,25.
ἐπιποθεῖν Flp 1,8.
ἐπισκιάζειν Lc 1,35; Jn 1,14.
ἐπίσκοπος 1 Pe 2,25.
ἐπιστρέφειν Lc 1,16.
ἐπισυναγωγή 2 Tes 2,1.
ἐπιτελεῖν. ... εῖσθαι Gál 3,3; Flp 1,6.
ἐπιφαίνειν Tit 2,11.
ἐπιφάνεια Tit 2,13.
ἐπιχορηγία Flp 1,19.
ἐποπτεύειν 1 Pe 2,12; 3,2.
ἐπόπτης 2 Pe 1,16.
ἐργάζεσθαι Jn 6,27.
ἐργάτης 2 Tim 2,15.
ἔργον Rom 9,31s; 2 Tes 1,2-3.
ἔρχεσθαι Mc 11,9-10; Jn 1,9; 6,40; 7,27; Rom 5,14.
ἔρως II, 436-437.
ἐρωτᾶν Jn 14,16; 16,23; 17,9; 1 Tes 4,1.
ἔστηκεν Jn 8,44.
ἐσόμεθα Rom 6,5.
ἔσω ἄνθρ. 2 Cor 4,16.
ἑτεροδιδασκαλεῖν 1 Tim 1,3.
ἕτερος Mc 16,12-13; Lc 22,59-60; Act exc 2.
εὐαγγέλιον Rom 5,1-2.
εὐάρεστος 2 Cor 5,9-10; Tit 2,9.
εὐδοκεῖν Mc 1,11.
εὐδοκία Mt 11,26; Lc 2,14; Ef 1, 4-5; Flp 2,13.
εὐεργέτης Lc 22,24-25.
εὐθέως Mt 24,29; Jn 6,21.
εὐθύς Mc 14,43.
εὐλογεῖν 1 Cor exc 2.
εὐλογημένη Lc 1,42.
εὐλογητός Lc 1,42; 2 Cor 1,3; Ef 1,3.
εὐλογία 1 Cor exc 2.
εὐμετάδοτον εἶναι 1 Tim 6,18.
εὔνοια Ef 6,8.
εὐπάρεδρον 1 Cor 7,35.
εὐπρόσδεκτος 2 Cor 8,12-13.
εὐσέβεια 2 Pe 1,3.
εὐσχήμων 1 Cor 7,35.
εὔφημος Flp 4,8.
εὐχαριστεῖν Mt 26,26; Jn exc 12; Rom 1,21; 1 Cor exc 2; Flm 4.
εὐψυχεῖν Flp 2,19.
ἔφαγον Jn 2,17.
ἐφιστάναι Lc 2,9-13.
ἐφ' ᾧ Rom exc; Flp 3,12.
ἔχειν Mt 27,62-66; Jn 8,26; 16,22; Flp 1,30.
ἐχθρός Rom 11,28-29.
ἑώρακα Jn 8,38; 14,7.
ἕως οὗ.-τέλους Mt 1,25; 2 Cor 1,14.

Z

ζηλοῦν 1 Cor 13,4; 2 Cor 11,2; Gál 4,17-18.
ζηλωτής Tit 2,14; 1 Pe 3,13.
ζῆν Jn 14,19; Rom 7,9-12; exc 5.
ζητεῖν Jn 5,44.
ζήτησις Jn 3,25.
ζωή Jn 1,4; exc 2; 6,51; exc 11; Rom 5,1-2; 8,1-3.
ζῳογονεῖν 1 Tim 6,13-14.

H

ἤγαγεν Act 13,23.
ἡγεῖσθαι 1 Tim 1,12.
ἡγεμονεύειν Lc 2,2.
ἡγεμών 1 Pe 2,14.
ἡλικία Mt 6,27; Lc 2,52; 12,25-26; Ef 4,13.
ἤμην 1 Cor 13,11.
ἡμέρα Rom 5,6-8.
ἦν Jn 1,1.15.
ἥτις Lc 10,42.
ἥττημα Rom 11,9-12.
ἤπιος 1 Tes 2,7; 2 Tim 2,24.
ηὐχόμην Rom 9,2-3.
ἡσυχάζειν 1 Tes 4,11.

Θ

θάνατος Jn 11,4; Rom exc 3.
θαρσεῖν Lc 1,28.
θεᾶσθαι Lc 5,27; Jn 6,5.
θεῖος Act 17,24; 2 Pe 1,3-4.
θειότης Rom 1,20; Col 2,9.
θέλειν Rom 9, 22-24; Flp 2,13.
θέλημα Ef 1,4.
θεμέλιον Hebr 6,2.
θεός Jn 5,44.
θεόπνευστος 2 Tim 3,16.
θεότης Col 2,9.
θεόσεβής Jn 9,30-33.
θεοστυγής Rom 1, 28-31.
θεωρεῖν Jn 6,62; 8,51; 12,45; 14,17-19; 1 Jn 3,17.
θιγγάνειν Col 2,20-23.
θλῖψις Rom 5,1-5; 1 Tes 3,7.
θορυβάζεσθαι Lc 10,41.
θριαμβεύειν 2 Cor 2,14; Col 2,13-15.
θύελλα Hebr 12,18-21.
θύρα Jn 10,7.
θυρεός Ef 6,16.
θυρωρός Jn 10,7.
θυσία Ef 5,2; Flp 2,17; Hebr 5,1.
θυσιαστήριον Hebr 13,10.

I

ἴδιος Jn 1,11; Act 20,28.
ἱεράτευμα 1 Pe 2,5.
ἱερόν Jn 2,14; Act 3,1.
ἱεροπρεπής Tit 2,3.
ἱερουργεῖν Rom 15,15-16.
Ἰησοῦς Lc 2,21.
ἱκανός 2 Cor 3,5.
ἱκανοῦν Col 1,12-14.
ἱλαρός 2 Cor 9,7.
ἱλασκός 1 Jn 2,2.
ἱμάτιον Jn 13,4.
ἵνα Mc 3,14-15; Jn 9,2-3; 11,4; 12,38; 16,32; Rom 5,20-21; 8,16-17; 9,10-13; 11,9-12.
ἴσμεν Jn 6,42.
ἰσόψυχος Flp 2,20
Ἰσραήλ Rom 9,6-7.
ἱστάναι Jn 8,44.
ἱστορεῖν Gál 1,18.
ἰσχύειν Flp 4,13.
ἰσχυρός Mc 1,7; Ap 10,1.
ἰσχύς 2 Tes 1,9.
Ἰωσήφ Mt 1,16.

K

καθαρίζειν Jn 17,17; 1 Jn 1,7.
καθεξῆς Lc 1,3.
καθηγητής Mt 23,10.
καθῆσθαι Lc 7,31-34.
καθίζειν Jn 19,13.
καθίστημι Rom 5,18-19.
καθώς Jn 17,2.18.
καινός Jn 13,34.
— ἄνθρ. 2 Cor 4,16.
— κτίσις 2 Cor 5,16-17.
καιρός Jn 7,6; Rom 5,6-8; 13,11-12; 1 Cor 7,29; Ef 5,16; 1 Tes 5,1.
κακία Mt 6,34; 1 Pe 2,1.
κακοποιεῖν 1 Pe 2,12.
κακοῦργος 2 Tim 2,9.
καλεῖν Rom 8,29; 1 Pe 2,21.
καλός Jn 10,11.32; 1 Cor 7,1.
καναναῖος Mt 10,4.
καρδία Rom 1,21; 10,8-9; Ef 2,3.
καρπός Flp 4,17.
κατὰ θεόν 2 Cor 7,8-10.
καταβολή Jn 17,24.
καταγγέλλειν 1 Cor 11,26; Flp 1,17.
καταγινώσκειν 1 Jn 3,20.
κατάκριμα Rom 8,1-3.
κατακρίνειν Rom 8,1-3.
καταλαμβάνειν Jn 1,5; Flp 3,12.
καταλλάσσειν Rom 5,11.

καταλύειν Lc 2,7.
κατάλυμα Lc 2,7.
καταπέτασμα Mt 27,51
καταρτίζειν Rom 9,22-24; Hebr 13,20.
καταρτισμός Ef 4,12.
κατάστημα Tit 2,3.
καταστολή 1 Tim 2,9.
καταστρηνιᾶν 1 Tim 5,11.
καταστροφή 2 Tim 2,14.
κατατομή Flp 3,2.
καταφάγεται Jn 2,17.
καταχθόνιοι Flp 2,10.
κατεργάζεσθαι Rom 7,15-23; Flp 2,12.
κατέχειν Jn 5,3-4.
κατέχων, ον 2 Tes 2,6; exc.
κατοικεῖν Col 2,9.
καυχᾶσθαι Rom 2,17-20; 5,11.
καύχημα Rom 2,17-20; 15,17-19; Flp 1,26.
καύχησις Rom 2,17-25; 5,1-2; 15, 17-19; 2 Cor 1,12.
κεδρών Jn 18,1.
κεῖσθαι Lc 2,34-35.
κενός 1 Tes 2,1.
κενοῦν Flp 2,4.
κέρδος Flp 1,21.
κεφαλή Col 1,18.
κεχαριτωμένη Lc 1,28.
κεχρηματισμένον Lc 2,26-27.
κῆνσος Mc 12,14-15.
κῆπος Mc 15,45.
κῆρυξ 1 Tim 2,7.
κηρύσσειν Mc 13,12-13; 14,9.
κηφᾶς Mt 16,18.
κίνησις Jn 5,3-4.
κλάδος Jn 15,2.
κλαίειν Jn 11,34-35.
κλάσις Act exc 3.
κλείειν 1 Jn 3,17.
κλέπτης 1 Cor 6, 9-10.
κλῆμα Jn 15,2.
κληρονομεῖν Ef 1,11.
κλῆρος Col 1,12-14; 1 Pe 5,3.
κλῆσις Ef 4,1; Flp 3,14; 1 Tes 1,4; 2 Tes 1,11.
κλητός Rom 1,7; 8,28.
κοιμᾶσθαι Jn 11,11-12.
κοινωνεῖν Gál 6,6.
κοινωνία Act exc 3; Flp 1,5; 2,1; Hebr 13,16; 1 Jn 1,3.
κοινωνός 1 Pe 5,1.
κοίτη Rom 9,10-13; Hebr 13,4.
κολλυβιστής Mc 11,15-16.
κοπιᾶν 1 Tes 5,12.
κόπος 1 Cor 3,8; 1 Tes 1,2-3.
κόσμιος 1 Tim 2,9.
κόσμος Jn 8,23; 14,17; 17,24; Flp 2,15; Col 2,8; Jn 2,2.
κράζειν Jn 7,28; 12,44.
κρανίον Jn 19,17.
κράτος Col 1,10-11; 2 Tes 1,9.
κρίμα Jn 3,19; 9,39; Jud 44 4
κρίνειν Jn 3,18; Rom 14,5-6; 19-20.
κρίσις Jn 3,19.
κτάσθαι 1 Tes 4,4.
κτίσις Rom 1,20; 8,19; 1 Pe 2,13.
κτίστης 1 Pe 4,19.
κύκλῳ Rom 15,17-19.
κύριος Mc 11,3-4; Lc 1,43; 16,8; Jn 13,13; Act 25,26; Flp 3,20; 1 Tim 6,1.15-16; Flm 3; 1 Pe 3,15; Ap 2,13.
κυριότης 2 Pe 2,10.
κυροῦν 2 Cor 2,7-8.
κωφός Lc 1,21-22.

Λ

λαλεῖν Jn 12,49; 1 Tes 1,8.
λαλία Jn 8,43.
λαμβάνειν Mt 1,20; Lc 1,27; Jn 3,33-34; 5,44; 13,26; Flp 3,12.
λαός Jn 11,45-53.
λατρεύειν Lc 2,37; Rom 1,8-11; Flp 3,3.
λέγειν 1 Tes 1,8.
λειτουργεῖν Act 13,2.
λειτουργία Flp 2,17.
λειτουργός Rom 13,5-6; 15,15-16; Flp 2,25; Hebr 8,2.
λέντιον Jn 13,4.
λῆμψις Flp 4,15.
λίθος Lc 4,3.
λογεία 1 Cor 16,1.
λόγια Rom 3,2-4.
λογίζεσθαι Rom 4,1-3; exc 2; 2 Cor 3,5; Gál 3,6-9.
λογικός Rom 12,1-2; 1 Pe 2,2.
λόγος Jn 1,1-14; exc 1; 8,43; 10,19; 12,48; 15,3; Flp 2,16; Hebr 4,13; 1 Pe 1,23.
λόγχη Jn 19,34.
λύειν Mc 11,1-2; 1 Jn 3,8.
λύπη Rom 9,2-3.
λύτρον Mt 20,28; Mc 10,45; 1 Tim 2,6.
λυτροῦσθαι 1 Pe 1,18.
λυχνία Ap 2,5.

M

μακάριος Jn 13,17; 1 Tim 1,9-11.
μακροθυμία 2 Cor 6,6-7; 1 Tim 1,16; Hebr 6,12; 1 Pe 3,20.
μαλακός 1 Cor 6,9-10.
μανθάνειν Mt 11,29.
μαρτυρεῖν Jn 19,35; 1 Jn 5,7.
μαρτύρεσθαι Ef 4,17.
μαρτυρία 1 Jn 5,7.
μάρτυς 1 Pe 5,1.
μάταιος 1 Pe 1,18.
ματαιότης Rom 8,20.
ματαιοῦσθαι Rom 1,21.
μάχη Tit 3,9.
μεγάλως Flp 4,10.
μεῖζον Jn 5,36; 10,29.
μεθοδεία Ef 4,14.
μέλλειν Jn 6,71; Rom 5,14; 2,9-10.
μένειν Jn 6,56; 14,2; 15,4; 21,23; 1 Cor 13,13; 1 Jn 2,23.
μεριμνᾶν Lc 10,41; 1 Cor 7,34; Flp 2,20.
μεσιτεύειν Hebr 6,17.
μετὰ φόβου 2 Cor 7,15.
μεταβαίνειν Jn 13,1.
μεταδιδόναι Rom 12,6-8.
μεταμορφοῦσθαι Rom 12,1-2.
μετανοεῖν Mt 2,2.
μετάνοια Mc 1,4.
μετασχηματίζειν 1 Cor 4,6.
μετοχή 2 Cor 6,14.
μίασμα 2 Pe 2,20.
μικρός Jn 16,18.
μισεῖν Rom 9,10-13.
μισθαποδοσία Hebr 2,2-4; 10,35.
μνηστεύεσθαι Mt 1,18; Lc 1,27; 2,5.
μοιχεύειν Mt 5,28.
μονογενής Jn 1,14-18.
μορφή Mc 16,12-13; Gál 4,19; Flp 2,6.
μύθος 2 Pe 1,16.
μυστήριον Rom 5,1-2; 11,25; 16,25-37; Col 1,26.
μυωπάζειν 2 Pe 1,9.
μώλωψ 1 Pe 2,24.
μωμᾶσθαι 2 Cor 6,3.
μῶμος 2 Pe 2,13.
μωραίνειν 1 Cor 1,20.
μωρός Mt 5,22.

N

ναζωραῖος Mt 2,23-26.
ναός Act 3,1.
νέκρωσις 2 Cor 1,5.
νέος Jn 13,34.
νεότης 1 Tim 4,12.
νεύειν Jn 13,24.
νήφειν 2 Tim 4,5.
νόημα 2 Cor 2,9-11; Flp 4,7.
νόθος Hebr 12,7-8.
νομικός Mc 12,28; Lc 10,25.
νομίκως 2 Tim 2,5.
νόμος Rom 2,12; 3,31; 7,1; 8,1-3; Gál 5,14.
νόσημα Jn 5,3-4.
νουθεσία Ef 6,4; Col 1,28-29.
νουθετεῖν Col 1,28-29.
νοῦς Jn exc 1; Rom 8,4; 12,1-2; 1 Cor 14,14-20; Ef 4,17.23-24; 2 Tes 2,2.
νύσσειν Jn 19,34.

Ξ

ξένος Rom 16,22-24; Ef 2,19.
ξηραίνειν Mc 11,20-21.
ξύλον 1 Pe 2,24.

O

ὁδηγεῖν Jn 16,13.
ὀδύνη Rom 9,2-3.
οἴδαμεν Jn 6,42; 21,24; Rom 2,1.
οἰκέτης 1 Pe 2,18.
οἰκοδομή Rom 14,19-20.
οἰκονομία 1 Tim 1,4.
οἶκος Lc 2,4; 1 Pe 2,5.
οἰκουργός Tit 2,5.
ὀκνηρός Flp 3,1.
ὄλεθρος 1 Tes 5,3; 1 Tim 6,9.
ὁλόκληρος 1 Tes 5,23.
ὁλοτελής 1 Tes 5,23.
ὁμείρεσθαι 1 Tes 2,8.
ὁμοθυμαδόν Rom 15,5-6.
ὁμολογία 1 Tim 6,12; Hebr 3,1.
ὅμοιος Ap 1,12-13.
ὁμοίωμα Rom 6,5; 8,1-3; exc 4.
ὀνάριον Jn 12,14.
ὀνίνασθαι Flm 20.
ὄνομα Jn 17,11; Flp 2,9.
ὄνος Jn 12,14.
ὀρθοτομεῖν 2 Tim 2,15.
ὄρθρος Jn 8,2.
ὅσιος 1 Tim 2,8.
ὁσίως 1 Tes 2,10.
ὀφείλειν 1 Jn 3,16.
ὀψέ Mt 28,1.
ὀψώνιον Rom 6,23.

Π

παιδεία Hebr 12,5-6.
παῖς Mc 1,11.

πάλη Ef 6,12.
παλιγγενεσία Mt 19,28; Tit 3,5.
πάλιν Mc 3,1; Jn 10,17-19.
πανδοχεῖον Lc 2,7; 10,34.
πανήγυρις Hebr 12,22.
πανουργία 2 Cor 11,3; Ef 4,14.
πάντα Mt 11,27; Jn 1,3; 14,26.
πάντοτε Flp 4,4.
παρά Lc 18,14; Jn 1,14.16; 15,26; 16,28-30.
παραβολεύεσθαι Flp 2,30.
παραβολή Mc 3,23; Jn 10,6.
παραγγελία 1 Tes 4,2.
παραγγέλλειν 1 Cor 11,17; 1 Tim 1,3.
παράγειν 1 Cor 7,30-31.
παραδιδόναι Mc 7,13; 10,38-39; Lc 1,2; Jn 6,51; 19,30; exc 10; 1 Cor 15,3.
παράδοσις 1 Cor 11,2.
παραθήκη 1 Tim 6,20-21.
παρακαλεῖν Jn 14,16; Rom 12,1-2; 2 Cor 1,3; Ef 4,1; 1 Pe 5,12.
παράκλησις Flp 2,1; Hebr 12,5-6.
παράκλητος Jn 14,16; 1 Jn 2,1.
παρακολουθεῖν 1 Tim 4,6; 2 Tim 3,10.
παραλαμβάνειν Mt 1,20; Mc 7,13; Lc 1,27; Flp 4,9; Col 2,6-7; 1 Tes 2,13.
παραπίπτειν Hebr 6,6.
παράπτωμα Gál 6,1.
παρέδωκα 1 Cor 15,3.
παρεκτός Mt 5,31.
παρεπίδημος 1 Pe 1,1.
πάρεσις Rom 3,26.
παρθένος Lc 1,27.
παριστάνειν-άναι Rom 12,1-2.
πάροικος Ef 2,19; 1 Pe 2,11.
παροιμία Jn 10,6.
παροργισμός Ef 4,26.
παρουσία Mt 24,2-3.5-13; 1 Cor 15, 23; Flp 1,26; 1 Tes 2,19.
παρρησία Jn 18,20-21; Rom 5,1-2; 2 Cor 3,12; Flp 1,20; 1 Tes 2,2; 1 Jn 2,28; 4,16; 5,14.
παρρησιάζεσθαι Act 13,46; 19,8.
πᾶς Jn 16,13; Rom 11,25.
πάσχειν Gál 3,4.
πατήρ Jn 17,11.
πατρία Lc 2,4.
πειράζειν Mt 22,33-34; Mc 1,13.
πεισμονή Gál 5,8.
πέμπειν Jn 7,28; 15,26; Rom 8,1-3.
πεπίστευκα Jn 11,27.
πέποιθα Gál 5,10.
πεποίθησις 2 Cor 3,4.
περιέχειν 1 Pe 2,6.
περιπατεῖν Lc 10,40.
περιποίησις Ef 1,14; 1 Tes 5,9.
περισσεύειν 2 Cor 4,15.
περισσόν Jn 10,10.
περισσοτέρως 2 Cor 7,15.
περιτομή Flp 3,3.
περίψημα 1 Cor 4,12-13.
περπερεύεσθαι 1 Cor 13,4.
πηγή Jn 4,6.
πιθανολογία Col 2,1-4.
πίνειν Jn exc 12; 12,3.
πίπτειν Rom 11,9-12.
πιστεύειν Jn 8,31; 11,27; 14,1; Rom 14,2-4; 13,11.
πιστικός Jn 12,3.
πίστις Mc 5,33-34; Jn 12,3; exc 4; Rom 1,5-6; 5,1-2; Hebr 12,2.
πιστός 1 Tim 1,12-15; 1 Pe 1,21.
πλανᾶν 1 Jn 1,8.
πλεονάζειν 1 Tim 1,14; 2 Pe 1,8.
πλεονεκτεῖν 2 Cor 4,15; 1 Tes 4,6.
πλεονέκτης 1 Cor 6,9-10.
πλεονεξία Ef 4,19; 1 Tes 2,5.
πλευρά Jn 19,34.
πλῆθος Lc 1,8-10.
πλήκτης 1 Tim 3,3.
πλήρης Jn 1,14.
πληροῦν, ... οῦσθαι Lc 2,40.
πληροφορεῖν 2 Tim 4,17.
πληροφορία Col 2,1-4; 1 Tes 1,5; Hebr 10,22.
πλήρωμα Jn 1,14.16; Rom 11,9-12; Ef 1,15-23; 2,19; 4,13; Col 1,19; 2,9.
πλούσιος 1 Tim 6,17.
πνεῦμα Mc 1,8; Jn 7,39; 19,30; Rom 5,1-2; 8,4.37-39; 1 Cor 14,14; 2 Cor 3,17; 1 Pe 3,4.18.
ποιεῖν Lc 10,25; Jn 3,20; 8,37.
ποίημα Rom 1,20.
ποικίλος 1 Pe 4,10.
ποιμαίνειν Jn 21,15-17.
ποιμήν Jn 10,16.
πολιτεύεσθαι Flp 1,27.
πολίτευμα Flp 3,19.
πολύς Mt 22,14; Jn 12,37; 14,2; Rom 5,15.
πονηρός Mt 6,13; 1 Jn 2,13.
πορεύεσθαι Lc 4,28-29; 13,33.
πορνεία Mt 5,31; 1 Tes 4,3.
πόρνος 1 Cor 6,9-10; Hebr 12,16.
ποταπός 1 Jn 3,1.
πράσσειν Jn 3,20.
πραΰτης 2 Tim 2,25.

πρεσβεύειν Ef 6,20.
πρεσβυτέριον 1 Tim 4,14.
πρεσβύτης Flm 9.
προάγειν Mt 2,9; Mc 2,16-17.
πρόβατον Jn 21,16.
πρόγνωσις 1 Tes 1,4.
πρόδρομος Hebr 6,20.
προέγνω Rom 8,29.
προέθετο Rom 3,25; Ef 1,9.
προελπίζειν Ef 1,12.
προέχεσθαι Rom 3,9.
πρόθεσις Rom 8,28; Ef 1,4-5.
προϊστάναι Rom 12,6-8; 1 Tim 3,3.
προκοπή Flp 1,12; 1 Tim 4,15.
προκόπειν 2 Tim 2,16.
προλαμβάνειν Rom 14,1.
προόρεσις 1 Tes 1,4.
προορίζειν Rom 8,29.
προπέμπειν Rom 15,24.
πρός Lc 18,11-12; Jn 1,1; 20,10; Rom 8,31.
προσάγειν 1 Pe 3,18.
προσδέχεσθαι Flp 2,29.
προσεύχεσθαι 1 Cor 14,13.
προσευχή Act exc 3; Ef 6,18; Flp 1,9; 4,6; 1 Tim 2,1.
προσέχειν Hebr 2,1.
πρόσκομμα Rom 14,10-14.
προσκυνεῖν Jn 4,23; 9,38.
προσμένειν 1 Tim 1,3.
προστάτις Rom 16,1-2.
πρόσφατος Hebr 10,20.
προσφέρειν Mc 10,13.
προσφιλής Flp 4,8.
πρόφασις 1 Tes 2,5.
προφήτης Mt 21,10-11.
πρωΐ Mc 16,9.20; Jn 1,41; 18,28.
πρῶτον Jn 1,41; 15,18.
πρῶτος Lc 2,2; Jn 1,41; 1 Jn 4,18; Ap 1,17.
πρωτότοκος Col 1,15.
πταίειν Rom 11,9-12.
πτύρεσθαι Flp 1,28.
πυκτεύειν 1 Cor 9,24-27.
πῦρ Mc exc 9.
πύρωσις 1 Pe 4,12.
πῶλος Jn 12,14.
πωροῦν Rom 11,7-8; 2 Cor 3,14.

Ρ

ῥαββί Mt 23,7-8.
ῥῆμα Lc 2,15. Jn 10,19.21; 12,48; 15,7-8. Ef 6,17. 1 Pe 1,25.
ῥύεσθαι 2 Cor 1,8-10.

Σ

σαββατισμός Hebr 4,9-10.
σαββατον Jn 20,1.
σαγήνη Mt 13,47.
σαίνεσθαι 1 Tes 3,3.
σαλεύεσθαι 2 Tes 2,2.
σαρκικός Rom 7,15-23; 1 Cor 3,1.
σάρκινος Rom 7,15-23; 1 Cor 3,1; Hebr 7,16-17.
σάρξ Mc 14,22; Jn 6,51; 19,38; Rom 8,4; 1 Cor 11,23-24; 2 Cor 12,7; 1 Pe 3,18; 1 Jn 2,16.
σεμνός Flp 4,8.
σεμνότης 1 Tim 3,5.
σημεῖον Jn exc. 7,8; Rom 15,17-19.
σήμερον Rom 5,6-8.
σίκερα Lc 1,15.
σιροί 2 Pe 2,4.
σκάνδαλον Rom 14,10-14; 1 Jn 2,9.
σκεπάσματα 1 Tim 6,8.
σκευή Hebr 13,10.
σκεῦος 1 Tes 4,4; 1 Pe 3,7.
σκηνοῦν Jn 1,14.
σκολιός 1 Pe 2,18.
σκοπεῖν 2 Cor 4,18; Flp 2,4.
σκοπός Flp 3,14.
σκορπίζειν Jn 16,32.
σκότος Jn 3,19.
σκύβαλον Flp 3,8.
σοφία Col 1,9.
σπεῖρα Jn 18,3.
σπέρμα Gál 3,16.
σπλάγχνα Flp 1,8.
σπλαγχνίζεσθαι Mt 9,36.
σπυρίς Mt 15,36-37.
στέγειν 1 Tes 3,1.
στερεός 1 Pe 5,9.
στήκειν Jn 8,44; Flp 1,27; 1 Tes 3,8.
στηρίζειν 2 Pe 1,12.
στίγμα Gál 6,17.
στοιχεῖα Gál 4,3; Col 2,8; Hebr 5, 12-13; 2 Pe 3,10.
στοιχεῖν Flp 3,16.
στόμα Ap 1,16.
στυγνάζειν Mt 16,3; 19,22.
στῦλος 1 Tim 3,15.
συγκακοπαθεῖν 2 Tim 1,8.
συγκοινωνός 1 Cor 9,19-23.
συζητητής 1 Cor 1,20.
σύζυγος Flp 4,2.
συλαγωγεῖν Col 2,8.
συμβιβάζειν Col 2,1-4.
συμβουλεύειν, ... εσθαι Jn 18,19-24.
συμμορφίζεσθαι Flp 3,10.
σύμφυτος Rom 6,5.

σύμψυχος Flp 2,2.
συναγωγή Flm 2.
συναιχμάλωτος Col 4,10-14.
συναποθνήσκειν 2 Cor 5,14-15.
συνείδησις 1 Pe 2,19.
συνεργός Flm 1.
συνέρχεσθαι Mt 1,18; Lc 1,27.
σύνεσις Col 1,9.
συνευωχεῖσθαι 2 Pe 2,13.
συνιστάνειν, ... ιστάναι Col 1,17.
συστατικός 2 Cor 3,1.
συστρατιώτης Flp 2,25.
συσχηματίζεσθαι Rom 12,1-2.
σφόδρα Jn 13,1.
σφραγίζειν, ... εσθαι Jn 3,33-34; Rom 15,28-29; 2Cor 1,21-22.
σχῆμα 1 Cor 7,29; Flp 2,6-7.
σχίζειν Mc 1,10.
σῴζειν Mc 11,9-10; Jn 12,12-13; Rom 1,16.
σῶμα Mc 14,22; Lc 22,19; Jn 19,38; Rom 6,6-7; 1 Cor 11,23-24; 2 Cor 7,1; 12,7; Col 2,9.
σωματικός, ... ῶς Col 2,9.
σωτήρ Lc 1,47; 2,11; 22,24-25; Flp 3,20.
σωτηρία Rom 1,16; 5,1-2; Flp 1,19.
σωφρονεῖν 1 Pe 4,7.
σωφροσύνη 1 Tim 2,9.15.
σώφρων Tit 2,2.

T

τὰ πάντα 1 Cor 15,28.
ταπεινός Rom 12,16.
ταπεινοῦν Flp 4,12.
ταπεινοφροσύνη Flp 2,3.8.
ταπείνωσις Lc 1,48-49.
ταράσσειν Jn 13,21.
ταραχή Jn 5,4.
τεκνίον 1 Jn 2,1.
τέκνον 2 Cor 6,13; 1 Tim 1,2; 1 Jn 3,1.
τέκτων Mc 6,3; Lc 1,27.
τελεῖν Jn 17,4.
τέλειος 1 Cor 14,20; Ef 4,13; Flp 3, 12; Col 1,28; Hebr 5,14.
τελείωσις Hebr 7,11-12.
τελειωτής Hebr 12,2.
τέλος Mt 24,5-13; Jn 13,1; Rom 10,4; 1 Cor 15,24; Flp 1,6.
τελώνης Mc 2,15.
τέρας Jn exc. 8; Rom 15,19.
τεφροῦν 2 Pe 2,6.
τηρεῖν Jn 12,11; 1 Jn 2,3.
τιμᾶν, τιμᾶσθαι 1 Tim 5,3.
τιμή 1 Cor 6,18-20; 1 Tim 5,17; 6,1.
τὸ λοιπόν 1 Cor 7,29; Flp 3,1.
τρέχειν Rom 9,14-16.
τρόμος Flp 2,12.
τροφῆς Act exc. 3.
τρώγειν Jn 6,54.
τύπος 1 Cor 10,6; Flp 3,17; 1 Pe 2,18.
τυφλοῦν Jn 12,40; 1 Jn 2,11.
τυφοῦσθαι 1 Tim 3,6.

Y

ὑγιαίνων 1 Tim 1,10.
υἱοθεσία Rom 8,14.23.
υἱός Mc 1,11; 1 Tim 1,2; 1 Jn 3,1.
ὑπάγειν Jn 7,33; 12,11.
ὑπακοή Rom 1,5-6; 16,19-20; Hebr 5,9.
ὑπάρχειν Flp 2,6.
ὑπέρ Jn 6,51; 11,4; 17,19; 1 Cor 4,6; 15,29.
ὑπέρακμος 1 Cor 7,36-37.
ὑπερβαίνειν 1 Tes 4,6.
ὑπερβολή 2 Cor 4,7.
ὑπερεντυγχάνειν Rom 8,26.
ὑπερέχειν Flp 3,8.
ὑπερυψοῦν Flp 2,9.
ὑπηρέτης 1 Cor 4,1.
ὑπογραμμός 1 Pe 2,21.
ὑπομιμνήσκειν Jn 14,26.
ὑπομονή Rom 2,2-8; 5,1-5; 2 Cor 6,4; 1 Tes 2-3; Hebr 10,36; Ap 1,9.
ὑπόστασις 2 Cor 9,4; Hebr 1,3; 3,14; 11,1.
ὑποτάσσειν Rom 8,20.
ὑπωπιάζειν 1 Cor 9,24-27.
ὑστέρημα Col 1,24; 1 Tes 3,10.
ὑστέρησις Flp 4,11.
ὑψηλοφρονεῖν 1 Tim 6,17.
ὑψοῦν Jn 3,14; 8,28; exc. 10.

Φ

φαιλόνης 2 Tim 4,13.
φαίνεσθαι Mc 16,9.20.
φανεροῦν 1 Jn 1,2; 2,28-29.
φανός Jn 18,3.
φάτνη Lc 2,7.
φέρειν Mc 11,1-2; Jn 15,2.
φθάνειν Flp 3,16.
φθαρτός Rom 8,21.
φθορά 2 Pe 1,4; 2,12.
φιλαδελφία Hebr 13,1.
φιλεῖν Jn 11,5-6; 16,26-27; 1 Tes 4,9; Ap 3,19.

φιλία Col 3,12-14.
φιλοξενία 3 Jn 6.
φιλοτιμεῖσθαι Rom 15,20-21; 1 Tes 4,11.
φόβος Rom 13,3-4; Flp 2,12; 1 Pe 1,17.
φόρος Mt 22,16-17.
φορτίον Gál 6,5.
φρέαρ Jn 4,6.
φρένες 1 Cor 14,20.
φρονεῖν Rom 8,5-8; 12,3.
φρόνημα Rom 8,5-8.
φρουρεῖν Flp 4,7.
φυλή Lc 2,4.
φυσικός 2 Pe 2,12.
φυσιοῦν 1 Cor 4,6.
φύσις Ef 2,3.
φωνή 1 Cor 14,10.
φῶς Jn 1,9.
φωστήρ Flp 2,15.
φωσφόρος 2 Pe 1,19; 2,26-28.
φωτισμός 2 Cor 4,3-4; 2 Tim 4,10; Hebr 6,4.

X

χαίρειν Lc 1,28; 2 Cor 1,2.
χαλκεύς 2 Tim 4,14.
χαλκολίβανος Ap 1,15.
χαρά Lc 1,14; Rom 5,1-2.
χαρακτήρ Hebr 1,3.
χάρις Jn 1,16; Rom 3,24; 6,2; 2 Cor 1,2; 8,1; Ef 1,6; Col 4,5-6; 1 Tes 1,1; 1 Tim 1,2; 1 Pe 2,19; 2 Jn 3.
χάρισμα 1 Tim 4,14; 1 Pe 4,10.
χαριτοῦν Ef 1,6.
χάρτης 2 Jn 12.
χειμών Act 27,20.
χειρόγραφον Col 2,13-15.
χήρα 1 Tim 5,3.
χλωρός Ap 6,7-8.
χολή Mt 27,34.
χορηγεῖν 1 Pe 4,11.
χορτάζειν Flp 4,12.
χρεία Flp 2,25; 4,16.
χρηματισμός Rom 11,3-6.
χρηστός Tit 3,4.
χρῖσμα 1 Jn 2,20.23.
χριστός Rom 6,5; 8,1-3.
χρόνος 1 Tes 5,1; Ap 10,7.
χώρα Mc 5,9-10.
χωρεῖν Jn 8,37.
χωρίον Jn 4,5.
χωρίς Jn 1,3; 15,5; Rom 7,7-8.

Ψ

ψευδοδιδάσκαλος 2 Pe 2,1.
ψυχή Jn 1,4; exc. 11; 10,15; 13,37; 19,30; Rom 13,1; Hebr 4,12; 1 Pe 1,9.

Ω

ὥρα Jn 7,6; Rom 5,6-8.
ὡς Jn 1,14.
ὡσαύτως Rom 8,26.
ὡσεί Lc 22,43-44.
ὥστε Mc 2,27-28.

INDICE DE AUTORES

Aalen, S. III 435.
Abad, C II 596.
Abbott, A. E. III 385 407.
Abbott, T. K. II 673 809 820.
Abel, F. M. I XIV XV 34 46 48 120 570 571 573 602 664 756 810 816 1061 1098; II XIV XV; III 155 160 429 469 512.
Achtemeier, E. R. I 824.
Adinolfi, M. I 950; II 169.
Adler, M. II 29.
Adúriz, J. II 592 1110.
Aeschlimann, A. I 450.
Agourides, S. C. III 201.
Aguado, A. III 575.
Agustí Casanovas, J. III 782.
Agustín, San I XVIII 7 13 14 45 50 85 139 241 273 295 312 370 594 612 783 821 832 837 861 926 967 977; II 252 290 516 530 542 819 822 835 845 908 915 976 982 1013 1014 1046 1052 1063 1085; III 99 149 157 225 357 395 407 408 417 427 434 446 452 453 458 470 483 489 491 497 505 510 511 590 606 611 823.
Ahern, B. I 393; II 679 778 966.
Aicher, G. I 58.
Aigrain, C. II XX.
Alamen, J. I 828.
Alamo, M. III 355 587 835.
Aland, K. III 312 472.
A Lapide, C. I XIX; III 373 487 525.
Alberti, A. I 701.
Alberto Magno, San I XVIII 14; II 761.
Albright, W. F. I 771 776; III 663.
Alcázar, L. de III 589 594 598.
Alcuino II 1101; III 606.
Aldama, J. A. III 82 93.
Alés, A. d' I XIV 805; II 47 384 680.
Alfaro, J. I 824 1002; II 593 643; III 358 381 441 529.
Algisi, L. II 180 596.
Allaines, H. d' III 608.
Allan Barr II 437.
Allan, J. A. II 669.
Alland, K. I XVI 773 783.
Allard, M. I 530.
Allegro, J. M. I 417.
Allen, W. C. I 15 483.
Allevi, L. II 1102; III 201.
Allmen, J. J. von I XIV; II XV.
Allo, E. B. I 483 783 797; II XX 29 259 309 321 338 361 405 422 428 430 437 452 484 493 495 504 506 516 520 524 525 527 530 535 539 543 549 554 556 558 560 967 980; III 413 609 618 719 782 846.
Almquist, H. II 739 784.
Alonso, F. II 474.
Alonso Díaz, J. I 71 146 148 149 317 320 327 337 353 385 411 417 435 464 480 633 665 691 735 982; II 422; III 665.
Alpe, A. ab II 679.
Alt, A. III 772.
Altaner, B. II 970.
Althaus, P. II 12 180.
Alvarez, F. II 419.
Ambroggi, P. de I 1079; II 966 998; III 200 241 323 352 357 496 501 512 519 535 536 538 551 562.
Ambrosiano, A. II 477.
Ambrosiáster II XIX 338 596 673 879.
Ambrosio, San I XVIII 550 798 821 926; III 525.
Amiot, F. I XIII; II XIV XVIII XX 593 596 806 807 880.
Amling, E. II 1121.
Ancoin, M. A. I 784.
Andrés de Cesarea III 576 606.
Andriesen, P. II 579 644; III 23.
Angelo, F. I 65.
Annaud, R. I 768.
Anselmo Laudunense III 606.
Antoine, P. I 824.
Antolin, G. III 581.
Antolín, T. I 100; II 204.
Anzalone, V. I 441 832.
Apringio III 607.
Apuleyo I 1077; II 979 1021 1054; III 245.
Aragón, L. I 1042.
Aragón, J. L. d' I 955; II 139.
Arce, P. I 557.
Archer, R. L. II XVIII.
Arenillas, P. I 996.
Aretas de Cesarea III 606.
Argyle, A. W. III 451.
Arias, L. III 201.
Arístides III 293.
Aristófanes II 760 793.
Aristóteles II 754 788 991 994 996 1047 1052 1073 1075 1088; III 315 317 328.
Arnim, J. von II 1025; III 338.
Arnold, F. X. III 452.
Aron, R. I 520.
Arthus, M. I 741.
Asensio, F. I 57 616 803; III 83.
Asmussen, H. III 357 385 389 396 490.
Atanasio, San II 521 823 1085 1098.
Atenágoras II 487 1059; III 265 742.
Athon Bilehan III 608.
Aubert, R. II 193 194.
Aucher-Moessinger I 350.
Audet, J. P. I 530 544 611 923; II 32 54.
Augustinovic, A. I 803; III 448.
Ausejo, S. de I 800 821 902 923; II 703 1114.
Ayles, H. II 521.
Ayuso, T. I 144 912; III 355.
Azibert I 612.
Azpiazu, J. III 568.
Azy, P. A. d' II 698.

Babaud, G. I 343.
Baciochi, D. M. II 225.
Bacher, W. II 987.
Bachmann, P. II 338 530.
Bacht, H. III 479.
Bacon, B. W. I 17; III 25.
Baer, H. von II 9.
Bagatti, B. I 545 557; III 637.
Bailey, J. A. I 494 784.
Baillet, A. III 826.

Bailly, M. A. III 834.
Baird, J. A. I 384.
Baismard, E. II 410.
Baker, J. I 403.
Bakotin, H. III 391.
Bal, D. I 519.
Balagué, M. I 559 784 844 847 960 1086; II 615.
Baldensperger, G. III 6.
Baldi, D. I XV 756 1074; II XV.
Balducci, C. I 638.
Balducelli, R. II 437.
Baltensweider, H. I 418 646.
Baltmann II 763.
Bammel, E. II 628 821; III 268.
Baracaldo, R. II 268.
Barbet, P. I 478.
Barclay, L. L. II 728.
Barclay, W. I 331 784 821; II 655 743 751 752 1101; III 637 735.
Bardenhewer, O. III 200.
Bardessano, B. I 779.
Bardessona, E. I 824.
Bardy, G. II 965; III 83 371 589 856.
Barnard, L. W. I 590; II 54.
Baroni, G. II 980.
Barrel, C. K. I 733.
Barrett, C. K. I 435 784 996; II 180 321 966; III 454.
Barrett, S. E. II 441.
Barrois I 76.
Barry, C. I 384.
Barsotti, D. II 303.
Bartey, R. II 667.
Barth, G. I 15.
Barth, K. I 428; II 180 736 821.
Barth, M. II 670; III 376.
Bartina, S. I 157 571 832 1059 1075; II 1097 1119; III 273 279 322 576 630 634 672 680.
Bartoli, L. I 580.
Bartolomet, T. I 1079.
Barton, M. T. I 34.
Barucki, B. II 695.
Basilio, S. II 565; III 511 743.
Batiffol, P. I 614; II 19; III 5 189.
Bauer, J. I XIV 58 73 91 93 306 309 385 414 532 548 644 690 953; II XIV 405 847 1123; III 274 373 379 386 388 397 413 420 438 459 466 482 486 493 514 526 665.
Bauer, Arndt II 639.
Bauer, W. I XIV 333 784; II XIV 819; III 304 436 589.
Bauerfeind I 389; II 12.
Baumbach I 771.
Bayer, C. II 539.
Bea, A. I 25 185.
Beare, F. W. I 332 360; II 736; III 232 233 235 236 237 241 243 257 259 260 262 275 278 283 284 295 299.
Beasley-Murray, G. R. I 456.
Beato de Liébana III 606.
Beaucamps, E. II 338.
Beauvery, R. I 659.
Beck, D. M. III 605.
Beda, S. I XVIII 321 331; II 879; III 370 452 470 503 562 606.
Beel, A. II 332 365.
Beer, M. III 687.
Beet, J. A. II 742.
Beet, W. E. III 695 747.
Behler, G. M. I 888 982; III 490.
Behler, P. III 863.
Behm, J. I 779; II 539 755 840 1008; III 289 427 607.
Belser I 8 516 611 965; III 200 357 360 464 468 479 496.
Bellet, P. III 734 735.
Benedetti, P. de I XVI.
Benef II 1083.
Bengel III 503.
Benito, San I 866.
Benoit, P. I 14 472 486 501 524 580 652 669 732 734 762 780 982 1061 1074 1089 1100; II 4 12 13 17 45 84 125 241 253 257 286 292 293 422 593 604 667 671 673 683 736 809 906 1101; III 289 313 607.
Benz, K. I 60.
Berdot, D. N. II 954.
Berduir, E. I 784.
Berengandio III 606.
Berg, C. L. III 562.
Berjón, A. III 624.
Berkey, R. F. I 346; III 292.
Bernard, E. R. II 98.
Bernard, J. M. I 784 827 848 869 996 1103 1105; II 966.
Bernat Metg, F. II 1125.
Berrouard, M. F. II 336.
Berrouard, M. R. III 469.
Berry, J. II 2.
Berry, R. II 531.
Bertram, G. II 255 745 883 941.
Bertrams, H. II 521.
Besnard, A. M. II 20.
Best, E. II 9.
Betz, J. II 417.
Betz, O. I 1012; II 947.
Beumer, J. II 437; III 212.
Beurlier, E. III 664.
Beyer, H. W. II 416 596; III 244 273 296.
Beyschlag III 138.
Bickermann, E. II 326.
Bicser, W. II 870.
Bieder, W. III 201 282 286 569 608.
Biedesack, J. II 388.
Bierzychudek, E. I 982.
Bietenhard III 475 589.
Bigg, C. III 241 278 283.
Bion II 1025.
Birdsall, J. N. III 581 738.
Bishop, E. F. F. I 950 1079; II 388 452.
Bisping, A. II XIX 965; III 15 357.
Black, M. I XVII 353 389 421 461 771; III 477.
Blaiklock, E. M. II 12.
Blank, J. I 828 1057.
Blanke F.-Leenhardt III 273.
Blass, F. II 11; III 248.
Blass-Debrunner I XIV; II XIV 299.
Bligh, J. I 477.
Blinzer, J. III 262.
Blinzler, J. I 186 368 474 482 634 646 652 732 746 841 982 1075; II 639.
Bloch, J. III 598.
Bloch, R. I 528; III 599.
Bludau, A. II 983; III 352.
Bo Reicke II 751; III 200 282 284 286 562.
Boccaccio, P. III 621.
Boehmer, J. III 323 851 861.
Bohatee, J. II 345.
Bohlig, H. II 521.
Boismard, M. E. I 464 494 770 772 773 774 781 783 784 798 807 809 811 832 849 884 887 923 980 1008 1057; II 422; III 236 237 238 241 257 357 381 396 446 488 585 607 752.

Boman, Th. I 477 751; II 109.
Bonavia, C. III 607.
Bonduelle, J. II 410.
Bonhoeffer, D. I 612.
Boningues, M. I 824.
Bonnard II 624.
Bonnard, P. I 15 344; II 179 579 596 644 736 772 790 999; III 726.
Bonner, C. I 475.
Bonnet, M. I XIII.
Bonnetain, P. I 588 741 803; II 253 968 1091.
Bonsirven, J. I XV 34 36 37 41 49 62 69 70 71 72 196 238 253 402 464 554 638 701 703 734 772 783 902 903 1065 1075; II XV XVIII XX 194 196 198 204 209 214 215 228 256 269 290 593 622 637 647 820 825 826 827 833 970 977; III 15 31 57 70 95 142 201 356 357 360 378 380 389 434 489 491 496 499 500 503 511 514 520 607 633 643 660 675 687 694 696 701 727 755 768 782 821.
Boobyer, G. H. I 186 332 352 384 418; III 567.
Booke, A. E. III 357.
Borgen, P. I 887 916 1057.
Borkamm, G. I 15 385 416 429 449; II 736 756 757 758 810; III 298 719.
Bornhäuser, K. II 785.
Borowicz, K. III 761.
Bosio, E. II 965.
Bott, J. C. I 824; II 773 819 863; III 366 392.
Boudon, A. II 11 965.
Boulanger, A. II 351.
Boulgakof III 739.
Boulogne, C. D. I 345.
Boulton, P. H. I 974.
Bouman, J. I 819.
Bourassa, F. I 544 549.
Bourgin, G. III 15.
Bourke, M. M. II 410.
Bourlier, I. I 832.
Bousset, W. III 286 434 442; II 763; III 498 607.
Bousset-Gressmann III 496.
Bouttier, M. II 637 395 459.
Bouvet, L. II XX.
Bouyer, L. I 783 801; II 174 210 251 292 757.
Bover, J. M. I XIII 14 22 32 55 349 368 382 559 574 585 611 662 784 785 802 805 806 824 844 845 887 916 917 982 981 1042; II XIII XIX XX 68 116 217 339 350 354 356 357 361 380 397 424 430 452 460 469 512 569 579 591 593 613 619 621 629 630 631 637 643 644 645 675 680 683 712 717 814 836 877 895 903 910 944 948 949 992 1102; III 95 118 242 275 379 594 618 692 733.
Bover-Cantera II 525 528 532 678 817 822.
Bower I 555.
Bowman, J. W. III 586.
Boyd, W. J. P. I 743; II 356.
Boyle, M. M. II 410.
Bramscomb, H. I 352.
Brandhuber, P. II 472.
Brandon, S. G. F. I 320.
Brandt, W. II 514.
Brassac, A. I 392.
Bratcher-Nida I 331.
Bratcher, R. G. II 70.
Batey, R. II 570.
Braumann, G. I 474.
Braum, F. M. I 482 768 770 771 776 779 783 797 798 811 819 822 824 832 844 845 847 849 861 956 988 1042 1057 1079 1083 1086; III 351 357 406 455 846.
Braun, H. I XV XVI; III 350 356 357 433 436 516 608.
Brauyer, H. II 792.
Brechet, R. I 923 983 1083.
Brekelmans, Ch. H. W. III 585.
Brener, J. III 637.
Brennan, J. II 437.
Bresky, B. III 536.
Bressan, G. II 875 880.
Bressolin, A. I 832.
Breton, V. M. I 981.
Bretscher, P. M. III 15.
Brewer, R. P. II 749; III 670.
Bring, R. II 596.
Brinkmann, B. I 832 981; II 8 20 662; III 600.
Brinktrine, J. III 207.
Briolle, De la II 990.
Brodmann, B. I 553.
Broglie, G. de II 430.
Brooke III 356 469 484 486 496 503 509 510 520.
Brophy, P. J. II 1042.
Broweyer III 282.
Brown, J. P. I 321.
Brown, R. E. I 461 665 776 779; II 669.
Brownlee, W. H. III 634.
Bruce, F. F. I 456 484; II 12.
Bruce Vawter, F. I 789.
Brucekberger, R. I 627.
Brudder, H. I XIV 1096; II XIV.
Brugensis, L. I XIX.
Brunec, M. I 65 121 122 123 124 232 250 252 726; II 607 764 946.
Brun, L. II 532; III 782.
Bruno de Asti III 606.
Brunot, A. II XVIII XX.
Bruns, J. E. III 788.
Bruston, C. III 745.
Brütsch, C. III 607.
Bruyne, D. I 492.
Buchanam, C. O. II 736.
Buchberger, M. I XIV; II XV.
Büchsel, F. I 784 828; II 777 820 831 832 833 852; III 280 357 372 379 388 405 416 452 482 486 493 498 510 527.
Buckmam, J. II 521.
Buit, M. I XV 816 831; II XV.
Bultmann, R. I 406 414 781 784 824 828 864 3276; II 197 217 224 492 748 884; III 65 237 241 257 270 271 282 285 290 293 357 369 372 376 380 392 396 406 410 411 424 431 433 436 441 464 469 475 479 483 486 493 522.
Bun, L. H. II 1051.
Burch, V. III 745.
Burkil, T. A. I 389 456 824 1057 1061; II 422.
Burkill, T. A. I 331 332.
Burney, C. F. I 771; III 477 499 859.
Burrois, M. II 208.
Burrous, E. III 836.
Burrow, M. I XV.
Burrows, E. I 523.
Burtchaell, J. II 593.
Burton Scott Easton III 200.
Buscarlet, A. F. II 728.
Busch, F. I 426.
Buse, I. I 338 456 846 1057.
Bussby, F. I 413.

Bussche, H. van den I 774 783 873 980 982.
Bussmann, B. II 321 392 406 819 824.
Butler, H. III 658.
Buzy, D. I 25 34 38 39 83 121 144 146 210 211 225 230 344 368 547 590 602 709 717 780 785 841; II 596 880.

Cabaniss, A. I 352; III 600.
Cabrol, Dom F. I 165; II XIV 325.
Cadbury, H. J. II 3 419 667.
Cadman, W. H. I 960.
Cadoux, A. T. I 321.
Cadoux, C. III 645.
Cadwick, H. II 673.
Cagnat, R. I 293.
Caird, G. B. I 646; III 608.
Calandra, G. II 684.
Cales, J. II 913.
Calímaco de Cirene II 1075.
Callan, C. J. II XIX.
Calmes, Th. I 783 786 798; III 499.
Calmet, A. I XIX; II XIX; III 560.
Calvino III 470.
Cambe, M. I 544.
Cambier, J. I XVII; II 73 181 493 539 579 593 675 705; III 598 607.
Camelot, P. Th. II 787.
Camerlynck, A. I 516; II 11; III 360 496.
Campbell, Y. V. II 417; III 292.
Campbell, T. H. II 604.
Campenhausen, H. F. II 19.
Campos, P. M. III 788.
Camps, Dom G. M. I 14; III 241 579 607 624.
Camus, Le II 913; III 637.
Cano, Melchor II 473; III 143.
Cantera, F. I 21; III 136.
Cantinat, J. I 456 472 691 701 732 746 748 1061; II XIX 17.
Capoferri, L. I 792.
Caporale, P. II 734.
Caprile, G. I XV; II XV.
Carcopino, J. II 526 988; III 274 366.
Carlston, C. E. I 418; III 15 75 130 175.
Carme, C. III 609.
Carmignac, J. I XV; II XV.
Carrez, M. II 837 880.
Carrington, Ph. I 331; III 236 585.
Cartujano, Dionisio I XVIII.
Casel, O. III 259.
Casiano, J. I 431.
Casiodoro II XIX 879; III 357 606.
Cassian, B. I 1099 1100; II 999.
Castel S. Pietro, T. da II 673 736 809 1101; III 15 28 81 96 179.
Castellani, G. I 798.
Castellini, G. M. I 821.
Castellino, G. R. II 192 399.
Castrillo, T. I 366 629.
Catarino, A. II XIX.
Catherinet, F. M. I 638 1092.
Caubet, J. I 982.
Caubet, F. J. II 288.
Cause, A. II 647.
Cavallera, F. I 912.
Cavallin, A. II 772.
Cavatasi, N. I 950.
Cavero, I. II 411.
Cayetano I XVIII; II 221; III 200 357.
Cazelles, H. I 1055; II 675.
Cecchelli, C. III 747.
Celada, B. I 932; III 608.
Cellini, Ad. I 250.
Cepeda, J. G. I 559; III 590 608.
Cerfaux, L. I XVII 36 129 331 364 397 410 493 501 576 613 614 633 654 658 659 691 700 701 770 777 781 841 873 891 950 983 994; II XVIII XX 11 12 15 19 29 65 104 179 183 192 206 209 221 254 280 321 327 331 335 345 351 388 418 474 492 493 494 521 593 600 602 637 662 670 671 683 699 753 756 758 803 821 836 881 911 945 986 1030 1086; III 25 242 390 606 607 608 734 753.
Ceroke, Ch. P. I 352 553 832 1079.
Ceulemans, F. C. I XIX 518; II XIX.
Ceuppens, P. F. I 832; II 814 823; III 846.
Cicerón I 137 510 1083; II 438 760 794 872 993 1004 1065 1075; III 166 334 674 685.
Cipriano, San I 71 768 821; II XIX 365 565 1016; III 157 285 398.
Cirilo de Alejandría, San I XVIII 14 431; II 194 823.
Cirilo de Jerusalén, San I 417 792; II 937; III 260 417.
Ciuffa, G. III 598.
Cladder, H. I XVII 8; III 7 10.
Clark, K. W. I 773; II 764 941.
Clavier, H. I 774 795 815; II 467.
Clearly, P. II 330.
Clemen, C. III 300 601.
Clemente de Alejandría I XVIII 3 7 767 768 776 785; II 3 487 590 808 987 993 997; III 241 259 260 287 322 357 371 452 522.
Clemente Romano I 173; II 755 987.
Cocagnac, A. M. I 620.
Cody, A. III 600.
Colacci, M. II 630.
Colella, P. II 493.
Collantes, J. I 870; II 953.
Collart, P. II 794.
Colli, P. II 724.
Colombo, C. I 960.
Colson, F. H. III 747.
Colson, J. II 12.
Colunga, A. I XIII 20 82 243; III 343 58 590 734 826.
Colunga, A.-Turrado, L. I XIII; II XIII.
Comblin, J. I 574; III 600.
Compenhaussen, H. von I 1073.
Conchas, D. A. II 675 683 820.
Condamin, A. I 32 136 376 1085; II 224.
Conde, L. I 770.
Condon, K. III 224.
Congar, I. M. I 844; II 388.
Connolly, R. H. III 288.
Considine, T. P. II 389.
Conzelmann, H. I 498; II 12 673 810.
Cook, D. E. III 605.
Cooke, B. I 464.
Coppens, J. I 37 38 279 596 819 912; II 208 292 428 946 1020; III 15 26.
Coppieters, H. II 662; III 216.
Corcoran, C. II 531.
Corluy, J. I 783; III 578.
Cornely, R. I 8 17 118 783; II 179 218 219 223 229 231 240 241 245 250 255 256 257 258 259 261 262 273 274 338 493 561 596 980; III 356.
Cornely, R.-Merk, A. I XVI; II XVI 473; III 6.
Corswant, W. I XIV; II XIV.
Corter, A. C. I 644.
Cortés, J. I 832 923 982.
Costello, C. I. II 880.
Cothenet, E. II 880.
Cotter, A. C. I 416; II 662.
Couchoud, P. L. II 1102.

Coune, M. II 401.
Coutts, J. I 362; III 236.
Cowling, C. C. I 476.
Craig, C. T.-Short, J. II 338.
Cramer, J. A. III 453 747.
Cranfield, C. E. B. I 331 407 436 482; II 301 593; III 201 241.
Craviotti, J. B. I 557.
Cré, D. I 544.
Creed, J. M. I 518.
Crespo, R. I 629.
Criado, R. I 1085; III 490.
Crisóstomo, San Juan II 596 680.
Croatto, J. S. II 247.
Croggs, R. S. II 231.
Cross, F. L. III 231 238 241 472.
Crossan, D. M. III 734.
Crouzel, H. III 605.
Cuadrado Maseda I 824.
Cullmann, O. I 339 343 353 361 425 446 459 470 501 575 576 690 771 779 781 864 868 886 944 1083 1089; II 218 265 301 306 307 428 461 474 600 679 754 946; III 234 271 376.
Cumont, F. II 979 1028 1063; III 259 283.
Curran, J. T. II 662; III 323.

Chadwick, H. II 409 831.
Chaine, J. I 62; III 286 338 339 348 357 395 489 496 519 533 535 562.
Chapman, J. I XVII 248 771.
Charles, R. H. I 434; II 209; III 607 617 629 657 620 844 865.
Charles, W. I 441.
Charlier, C. I 657 832.
Charlier, J. P. I 777 832 841 930.
Charue, A. I 580 819 824 826; III 200 214 241 355 357 414 496 502 562 607.
Check, J. L. I 482.
Christensen, J. I 462.
Christou, P. III 245.
Churton-Jones II 800.

Dabrowski, E. I 186 189 418 646; II 172.
Dacquino, P. II 667 683 699 724 735 756 836 843.
Dahl, M. E. II 452.
Dahl, N. A. II 107 667.
Dalman, G. I XIV XV 34 38 61 72 91 216 239 384 581; II XIV XV.
Danby, H. I XV; II XV.
Danesi, P. G. I 770.
Danieli, J. II 633.
Daniélou, J. I 35 54 486 501 576 616 659 771; III 220 255 289 435.
Danker, F. W. I 409; II 441; III 710.
Dante II 1089.
Daremberg-Saglio I 293 1058; II 133 1001.
Darret, J. D. M. I 832.
Daube, D. I 445; III 234.
Dausch, P. I 111 517.
Dautzenberg, G. III 248.
Dauvillier, J. II 159; III 466.
David, J. II 266.
Davies, J. G. I 416 762; II 430.
Davies, R. E. II 338.
Dawe, D. G. II 756.
Debrunner III 400.
Decarreaux, J. III 624.
Decourtray, A. I 824.
Deden, D. II 237 669 838.
Dehn, G. I 331.
Deimel, A. I 578.
Deiss, L. I XVII.
Deissmann, A. II 496 772 787 796 821 866 884 1058 1079 1124; III 79 244 252 254 280 300 316 318 347 398 477.
Deissner, K. II 780.
Delatte, P. II XIX.
Delaye, E. II 89.
Delbrueck, R. I 746.
Delcor, M. I 981; II 382.
Delitzsch I 24.
Dellagiacoma, V. II 637.
Delling, G. I 709; II 218 894 1080; III 238 600.
Delorme, J. 493 520 701 726 1086 1461; II 52 603.
Delporte, L. I 734.
Demann, P. II 206.
Denis, A. M. I 412; II 181 494 602 767 890; III 472.
Denzinger, H. I XIII; II XIV.
Dequeker, L. I 819.
Deri, B. III 675.
Derr, C. W. III 730.
Descamps, A. I 54 356 421 456 699 753; II XVIII 178 437; III 645.
Desroches, H. C. II 437.
Dessuin, C. S. II 11
Devambez, P. III 664.
Devoldere, M. I 532.
Devreesse, R. II 493.
Dewailly, L. M. II 880 948.
Dey, J. III 244 245.
Dhorme, P. I 703; II 301; III 466.
Dhotel, J. C. III 35.
Díaz, J. M. I 518 559.
Díaz, R. M. III 200 215 241 562.
Dibelius, M. I 468; II 76 104 289 673 736 800 809 821 850 857 880 957 966 981 1024 1074 1101; III 200 268 376.
Didaché I 864.
Didier, G. II 336 409.
Dídimo de Alejandría III 241 357 562.
Dieckmann, H. I 34 91 183 199 580 819.
Diego, S. I 559.
Diels III 338.
Dieter, G. II 753.
Dieterich, A. III 245.
Dieu, L. I 523; II 604.
Díez Macho, A. I 784; II XVI; III 699.
Dillersberger, J. I 518 784.
Dillon, R. J. I 832.
Dinkler, E. I 414.
Diodoro Sículo II 1095; III 833.
Diógenes Laercio II 1075; III 303.
Dión Casio II 438 1028 1087.
Distolfi, L. II 171.
Dittensberger II 1028 1084.
Divine, R. III 752.
Dix, G. II 103.
Dobschütz, E. von I 15; II 880.
Dodd, C. H. I 346 357 368 370 384 416 456 780 782 784 824 827 878 1099; II 180; III 357 373 379 391 396 452 469 479 489 496 499 500 503 510.
Doelger, F. J. II 788; III 244 245 246 259 323 403 498 536 851 861.
Doeve, J.W. I 468; II 602.
Doncoeur, P. I 597.
Dorado, G. G. I XVIII 513 515 590 798 845 978 979 996 1075.
Dornier, P. I 966.
Dornseiff, F. I 496; III 747.
Douglas, J. II 422.

Dowdy, B. A. II 748.
Downes, J. A. II 20.
Dowre, J. II 493.
Drach, P. II xix.
Dreyfus, F. I 447 1100; II 442; III 246.
Driessen, E. II 356 593.
Dubarle, A. M. I 843 844; II 263 265 683; III 562 565 734.
Du Buit I 810.
Duensing, H. III 287.
Dulau, P. II 388.
Dulière, W. L. I 578 644 816.
Dulcor, M. I 771.
Dumont, R. II 28.
Duncan, G. S. II 596.
Duncan, J. I 697 701.
Dunkell, F. I 48.
Dunkerley, R. I 701.
Duplacy, J. I xvi 352 443 773; II 38.
Dupont, A.-Sommer I xv.
Dupont, J. I 50 51 52 53 54 55 65 97 342 343 352 364 427 428 464 501 576 610 613 614 616 618 691 700 701 734 753 756 762 783 784 805 826; II xx 4 12 13 17 18 19 32 36 44 84 95 137 191 192 259 311 315 430 442 452 454 522 591 602 604 608 622 683 702 745 819 831 906; III 21 366.
Duprez, A. II 641.
Duquoc, Ch. II 266.
Durand, A. I 14 17 25 147 519 634 783 832 841 982 1042; II 824.
Dürr, L. I 239.
Durrwell, F. I 190; II 208 821; III 245.
Dussaud, R. III 82.
Duterne, G. II 54.
Dutheil, M. I 38 594.

Easton, B. S. II 966.
Ebeling, H. J. I 326.
Echternach, H. III 608.
Eckart, K. G. III 201.
Ecumenio II xviii 673 713 879; III 200 241 357 562 606.
Edlung, C. II 618.
Edsman, C. M. III 205.
Eerenbeemt, L. I 190; II 409.
Efrén, San II 220.
Ehrhardt, A. I 92; II 3; III 664.
Eichholz, G. II 738; III 212 395 435 454.
Eichnodt, W. II 268.
Eisentraut, E. II 1101.
Ejarque, R. I 54 115 205.
Elliot-Binns, L. E. III 205 206 213.
Elliott, J. H. III 262.
Ellis, E. E. II 410.
Elly, J. L. II 70.
Elorduy, E. I 1075.
Ely, F. II 521.
Emden, C. S. I 332.
Emerton, J. A. I 435.
Emmanuele a San Marco I 391.
Enciso, J. I 816; III 16.
Enrico Paoli, U. III 781.
Epicteto II 530 752 1082; III 290 296.
Epifanio, San I 7 27 768 967; II 1122; III 304 653.
Epimenides II 1075.
Erbes, K. III 296.
Erdman, Ch. II 966.
Eschlimann, J. A. II xviii.
Escoffier, H. II xix.
Esquilo II 754 755 787; III 629 684.
Esteve, H. M. III 95.
Estius, G. II xix; III 395 560.
Estrabón, Walafrido I xviii.
Estrabón II 872; III 327 644 664.
Eufrasio di C. Re I 832.
Eupolis de Atenas II 784.
Eurípides II 244 760 1004 1019; III 259 630.
Eusebio de Cesarea I xviii 3 4 5 8 10 320 767 768 776 785 926; II 3 955 956 1054 1068 1098; III 3 4 8 337 341 349 368 559 574 575 577 580 590 624 626 743 751.
Eutimio Zigaveno I xviii 331.
Evans, C. V. I 483 652.
Evdokimov, P. I 824.
Ewald, P. II 673 809 1101.
Ewing, W. I 46.
Eyzaguirre, R. III 598 607.

Fáber, G. I 25.
Fabro, C. II 193.
Faccio, F. N. I 681.
Faccio, G. I 951.
Faccio, H. I 156 691.
Fahnenbruch, F. II 388.
Fahy, F. II 104.
Fairweather, E. R. II 758.
Fannon, P. III 608.
Farmer, W. R. I 493 681.
Farrar, F.W. II 1125.
Farrer, A. III 585 608.
Fascher, E. II 388 474; III 479.
Faux, A. II 401.
Fay, P. III 505.
Faye, E. de III 435.
Feine III 366 476.
Fenasse, J. M. I 929.
Fenton, J. C. I 332; II 631.
Feret, H. M. II 604 608; III 607 846.
Fernández, A. I xv 34 48 50 68 90 127 580 816 831 841 845 888 889 978 980 982 1065 1074 1076; II xv 214 215 431 593 621 1102.
Ferrara, R. II 217.
Ferris, T. E. S. III 201.
Ferronad, M. F. I 983.
Festugière, A. J. II 351 850 884 915 991 1003 1029 1032; III 245 246 317.
Feuillet, A. I 42 186 250 338 343 353 418 456 472 504 594 597 616 626 646 726 772 774 779 780 783 785 821 824 832 888 955 980; II 187 189 190 271 338 356 401 452 474 492 493 670 683 746 753 802 807 830 877 907; III 15 357 536 598 599 606 670 707 712 734 848.
Ficker, J. II 174.
Field, F. III 476 477.
Filocalo, A. I 580.
Filón I xv 43 806 877; II xv 745 779 781 809 822 844 994 1025 1058 1059 1071 1090 1095; III 113 151 326 327 378 407.
Fillion, L. Cl I xix 103; III 648 658 661.
Filson, F. V. I 996.
Filthaut, T. II 237.
Findlay, C. G. II 880; III 469 552 553.
Finegan, J. II xviii.
Fischer, C. III 772.
Fischer, J. I 19 149 375; II 1098 1119.
Fitmyer, J. A. I xvi 401 517 574; II 419 547; III 83.
Fitzer, G. I 366.
Flanagan, N. II 784.
Flanders, H. J. III 560 562.
Flavio Josefo. Cf. Josefo.
Flemming III 283.
Flick, M. II 227.

Floristán, C. III 626.
Florit, E. I 732 770.
Flunk Matth. I 21.
Foerster, W. I 73; II 548 598 820 832; III 266 302 316 318.
Follet, R. I 272.
Fonck, L. I 42 49 52 76 80 84 92 97 121 146 147 151 153 164 187 200 210 211 215 229 237 284 310 570 585 597 604 607 616 623 627 633 666 691 715.
Fonseca, L. G. da I 86 544 1099; II 628; III 109.
Fontecha, J. F. III 15.
Fonzo, L. di II 630.
Ford, J. M. II 389.
Forestell, J. T. II 776 778.
Formesyn, R. I 841.
Fortuné (Mizzi) de la Valette III 607.
Foschini, B. M. II 463 579.
Foster, R. J. II 410 966.
Fotheringham, D. R. II 409.
Foucart, P. II 996.
Fougères, G. I 297 1070.
Foules, F. II 673.
Fraeyman, M. II 32.
Fraine, J. de I 819; II 227 230.
Frame, J. E. II 880.
Frangipane, D. I 22 545 801 805 807.
Franquesa, P. I 771.
Fransen I 652 736; II 907; III 15 63 608.
Freed, E. D. I 971; III 351.
Freundorfer, I. III 607.
Frey, J. B. I 570 573 665 824; II 323 359 523 1015; III 306 598 608.
Friedrich II 986.
Fridrichsen, A. I 985; II 570 752 769 780; III 479.
Friessenjann, H. III 224.
Fritsch, I. I 818.
Frois, B. J. de III 733 734.
Frost, S. B. III 846.
Fuenterrabía, F. I 762.
Fuller, R. H. I 326 338 339 346 353.
Funck, R.W. I 932 1023.
Funk, F. X. I 4; III 72 288 479 534 576.
Furness, J. U. II 753.
Furnisch, V. II 736.
Fürst, H. II 604.
Fuster, R. I 824.

Gagg, R. P. I 449.
Galán, A. II 1102.
Galbiati, E. I 888.
Galdos, R. I 570 1083; II 9; III 83.
Galeno II 755.
Galiano II 1089.
Gallay, J. III 491.
Galling, K. III 306.
Gallo, St. I 51 612 627 981.
Gallus, P. I 182.
Gallus, T. I 580 832; II 419; III 732.
Galopín, P. M. III 15 64.
Galot, J. I 553.
Galtier, P. II 709 1008 1009 1029; III 72 446 448 453.
Gamba, J. I 498.
Gander, G. II 410.
Gannon, P. G. I 364.
Gansgynice III 300.
García Cordero, M. I 771; III 607.
García Figar, A. II XIX.
García Hughes I 932.
García del Moral, A. II 2 ;III 295.
García de Orbiso, T. I XVI; III 200 512 516.
García Rodríguez, R. II 227.
García Villada, Z. III 581.
Gardner, B. I 768.
Gardner-Smith, P. I 780.
Garofalo, S. I XIX 422 518 522; II 284.
Gaster, Th. H. I XV.
Gaston, L. I 667.
Gaugler, E. III 357.
Gächter, P. I 461 519 556 559 697 768 771 773 832 888 982 1100; II 12 52 104 604; III 4 6 7 8 9 198 235 298 585 734 815.
Gärtner, B. I 888.
Geldenhuys, N. I 518 569.
Gelin, A. I 443 559 616; II 217; III 589 607.
Gennaro, J. I 784 807.
George, A. I 69 368 410 501 633 646 761 837 950 1042; III 496 637.
Gertner, M. III 201 203.
Gewiess, I. II 757.
Gewiess, J. I 554; II 239.
Geyser, A. S. I 569; II 320.
Ghelhuck III 288.
Gibbins, H. J. III 536.
Giblet, J. I 691 715 800 809 873 983 1042; II 345 593; III 608 622 668.
Giblet, S. I 544.
Giblin, J. I 691.
Gieder,W. II 474.
Giet, S. II 104 604; III 607 608.
Gilen, L. II 752.
Gill, D. H. II 441.
Gillemann, G. I 983.
Gillember, R. II 10.
Gillet, J. I 569; II 474.
Gilming, K. H. III 562.
Gils, F. I 360; II 452.
Ginns, R. I 518.
Girard, L. I 510 515 652.
Girlanda, A. II 70 145.
Gisder, P. F. S. I 478.
Giudice, C. Lo I 71; II 637.
Glanzman, G. S. I XVI.
Glanzman-Fitzmyer, J. A. II XVI.
Glasson, T. F. I 456 472 590 942 1069; III 607.
Gleist, J. A. I 472.
Glen, J. S. II 338.
Glombitza, J. I 585.
Glombitza, O. I 688; II III 54 93 764.
Glover, R. II 3.
Gnilka, J. I 15 378 477 565; II 365.
Godet, F. I 784.
Goedt, P. M. de I 774 1079; II 276.
Goettmann, J. I 950; II 20.
Goettsberg, J. II 520.
Goetz, K. II 422.
Goguel, M. I 344; II 322 493 667 776; III 435 446.
Goitia, J. I 800 821 983 1096; II XX 354.
Gomá, J. I 559.
Gómez, I. M. II 581.
Gómez, J. I 585.
Gómez Pallete, M. I 477 748 1076.
González, A. I 783 784.
González Ruiz, J. M. I 805; II XX 208 230 263 388 399 596 608 639 671 673 680 681 682 683 688 689 690 708 712 719 723 736 742 750 755 759 773 780 803 809 823 824 836 837 854 856 946 1101; III 245 343.
González Vila, E. I 585.
Gonzalo Maeso, D. I XV 544 772; II XV; III 864.
Goñi, B. I 784.

Goodenough-Welles I 475.
Goodspeed, E. J. II 1106; III 248.
Goodwin,W. II 303.
Goossens,W. II XX 417.
Goppelt, L. II 416 417 418; III 608.
Gorainoff, I. III 624.
Gould, E. P. I 331.
Goulder, M. D.-Sanderson I 528.
Graesser, E. I 456; II 8 12.
Graf, J. III 15.
Graffin, R. I XIII; II XIV.
Grail, A. II 422 593 637.
Grandmaison, L. I 42 94 117 148 250; II 839.
Granger III 649.
Grant, F. C. I 518 784; II 338 493 673 810 880 966.
Grant, R. M. II XVI 639.
Gray, C. II 1101.
Graystone, G. II 12.
Green, E. M. B. II 877; III 665.
Green, H. C. I 784.
Greeven, H. II 103 673; III 205.
Gregg, J. A. F. II 728.
Gregorio de Nisa, San I 50 71 1098; III 434.
Gregory, Gr. I 769.
Greiff, A. III 516.
Grelot, P. I 616 824 923; II 206 210 247; III 808.
Grenfell, B. P.-Hunt, A. S. II 763.
Gresmann, G. III 434 704.
Griffiths, D. R. II 521 757.
Grillmeier, A. III 286.
Grimm, I. I 806.
Grimme I 331.
Groeber, K. I 732.
Groehl, R. I 625.
Grollenberg, L. H. I XV; II XV; III 676.
Grosheide, F.W. II 338; III 669.
Grosjean, P. III 670.
Grossow,W. I 783 797 826; II 209 217 225 251; III 366.
Grueger, G. I 697.
Grundmann,W. I 518 612 652 1020 1092; II 218 777; III 247 433 470.
Gryglewicz, F. II 735.
Gschwind, K. III 286.
Guerin, V. III 624.
Guglielmo, A. de I 809.
Guglielmo, D. I 756.
Guibert, J. de II 884.
Guichon, P. I 783.
Guillet, J. I 597; II 8 228 284.
Guilliet, H. III 286.
Gulin, E. III 365.
Gunkel, H. III 269 278 607.
Gunterman II 536.
Gut-Metzinger I 491 517.
Gutiérrez, P. I 824; II 481 799
Gutjahr, F. S. I XIX 18; II 596 897.
Guy, H. A. I 359 416 484; III 376 772.
Guzzetti, G. B. II 980.
Günther Dehn I 339.

Haag, H. I XIV 981; II XV; III 271 678.
Haase, F. III 198.
Hadorn, D.W. III 607.
Hadot, J. III 609.
Haefner, A. E. I 484.
Haenchen, E. I 783 824 883; II 3 12 104; III 301 436 456 486 536 548.
Haender, D. I 1092.
Haering, P. III 608.
Haes, P. I 983.
Hagen I XIV; II XV.
Halen, S. II 410.
Hahu, A. III 288.
Halson, B. R. III 608.
Halver, R. III 608.
Hamman, A. I 665; II 32 44; III 201.
Hammer, J. III 608.
Hamp, V. I 821; III 375.
Hampden-Cook, E. II 409.
Hanfmann, G. III 658.
Hangg, D. I 384.
Hanse, H. III 422 495 522.
Hanusler, B. II 760.
Hapig, B. II 340.
Harder, G. II 986; III 846.
Hardon, J. A. II 6.
Ha-Reubeni, E. I 475.
Haring, N. M. I 988; III 356 514.
Harlé, P. A. III 678.
Harnack I 8 25 768; II 3 764 814 954 955 979 1094; III 36 120 189 242 244 245 265 293 299 300 309 375 412 479 503 527 547 625.
Harris, R. III 282 304.
Harrison, P. M. II 955 966.
Hart H. St. J. I 475 1070.
Hartdegen, S. I 832.
Hastings, J. II XIV; III 81.
Hastmann, G. I 364.
Hatch,W. H. P. I 393; II 639.
Hauck, F. I 518; II 417; III 200 238 241 357 471 496 499 503 562.
Haugg, D. III 719.
Haupt, E. II 800 802 809 836 1101; III 673.
Hauret, Ch. I 824 982 797.
Hausrath, A. II 480.
Havet, M. J. II 670.
Hawthorn, T. II 742.
Haymo III 606.
Hänsler, B. II 1077.
Headlam, A. C. I 331; II 180.
Hebert, G. I 482.
Heer, J. M. I 17 18.
Heeren, A. Vander II 32.
Hegumann, H. I 385.
Heidel, L. I 52.
Heidland, H.W. II 214 621.
Heinzelmann, G. II 736.
Heitmueller,W. III 607.
Held, H. I 15 385 407.
Heller I 73.
Helmbold, A. III 576.
Hemmer, H. III 479.
Hendriksen,W. I 786; II 736; III 608.
Hengel, M. I 361 479.
Hennig, J. II 566.
Henry, P. E. II 756 763.
Henze, C. M. I 545 832.
Henze, M. I 815; II 603.
Henze, P. C. I 22.
Herarlem I 870.
Hering, J. I 408 468; II 338 493 821; III 15 146 397 477.
Heris, V. III 496.
Herklotz, F. II 388 419.
Hermaniuk, M. I 368
Hermas III 288 340 576.
Herodoto II 768; III 658 833.
Herranz, A. I 579 832 845 982; II 1102.
Herrera, J. II 603.
Hertling, L. II 477.
Hesse, E. I 376.
Hetzenauer, M. I 17.
Heyder, G. II XVIII; III 608.

Heylen, V. II XVIII 673 958.
Heyrant, L. I 990.
Higgins, A. B. I 353 464 776.
Hilario, S. I XVIII 14 23; III 525.
Hillers III 745.
Hillmann,W. I 732.
Hipócrates II 1021.
Hipólito, S. I 798; II 487 1048; III 245 286 288 656 692.
Hjere-Hansen, B. I 410.
Hoare, F. R. I 887.
Hodges, Z. C. III 211 581 683.
Hoeller, J. I 646.
Hoepfl, H. I 547 956; II 365 1100; III 576.
Hoepfl-Gut-Metzinger I XVI 768 783 996 1099; II XVI 664 801 808 872.
Hoerber, R. O. II 123.
Hoffman, G. III 348.
Hofmann, J. III 581.
Hogart, D. III 640.
Hoh, J. II 955.
Hohrnstein, H. H. III 75.
Holger Mosbech II 771.
Holler, J. I 186.
Holstein, H. I 705; II 25 550 699.
Holtz, T. III 605.
Holtzmann, H. J. I 15 25; II 533 806 826 954 1054; III 283 388 435 607.
Holtzmann-Baver III 357.
Holzmeister I XV 19 21 22 26 30 31 32 33 34 35 37 38 49 65 87 97 99 110 132 134 144 147 148 160 163 184 234 260 269 272 291 293 297 299 300 301 311 315 477 532 545 547 549 553 565 570 574 580 594 601 602 623 627 633 667 741 748 750 784 816 844 846 870 961 1013 1064 1066 1070 1074 1076 1093 1105; II XV 17 29 40 139 343 380 485 521 740 787 883 965; III 3 4 5 8 241 243 248 250 257 278 283 286 291 293 298 301 303 306 569.
Homero II 1016 1093.
Hommel III 772 864.
Homo, L. III 784.
Honey, T. E. F. I 331.
Hooke, S. M. I 923.
Hooker, M. D. II 419.
Hoonacker, A. I 29.
Hopfgartner, L. III 608.
Hopkins, M. III 609.
Horacio I 1083; II 774 1010 1072.
Horan, B. W. II 754.
Hort, F. J. A. III 200 241 248 251 262 284 637.
Hoskier, H. C. III 580 581.
Hoskyns, E. C. I 784.
Hospodar, B. I 557.
Hotzmann III 469.
Houbant I 36.
Houssian, A. I 798.
Howart, A. F. III 357.
Howart-Barret, W. F. I 783.
Hoyos, P. III 224 637 647.
Hruby, K. I 917.
Huber, H. H. III 362.
Hubert, M. III 638.
Huby, J. I 331 517 824 982; II 180 181 182 183 184 185 188 190 194 196 197 198 199 201 206 211 219 228 224 231 232 234 235 240 241 244 250 251 252 253 254 255 256 258 259 260 261 262 265 268 269 271 272 273 276 279 280 281 283 286 287 295 296 297 300 301 303 305 311 317 318 320 322 323 324 326 327 636 639 673 776 777 781 802 803 806 809 813 816 817 822 823 825 827 828 829 832 848 849 855 856 859 861 974 980 1101; III 390 396 424 475 519 520 608.
Huby-Leon-Dufour I XVIII.
Huby Lyonnet II 165.
Hugede, N. II 441.
Hughes, A. III 343.
Hughes, P. E. II 493.
Hugo de San Víctor II 673.
Hulsboch, A. II 452.
Humann, K. III 648 664.
Humbert, C. I 155.
Hunter, A. A. I 771.
Hunter-Homrighausen III 241.
Hunzinger, C. H. I 574.
Huppenbauer, H. W. II 548.
Hurst, D. I 321.
Hutton, W. R. I 425.
Hyatt, P. J. III 490.
Hyldhal, N. II 190.

Ibáñez, A. I 847; II 603.
Iersel, B. M. F. I 339 455 585 807; II 12 452.
Igarashi, P. H. I 384.
Ignacio Ant., S. I 1023; II 590 762 1098 1119; III 184 282 287 298 403 318 344 626 663.
Imschoot, P. I 37 810; II 32 1102.
Innitzer, Th. I 34 732.
Ireneo, S. I XVIII 4 5 7 10 138 431 487 492 547 767 785 798; II 3 590 808 937 955 1007 1054; III 420 434 564 575 580 590 656 692 697 745.
Ironcide, H. A. II 1101.
Isaac, J. I 373.
Isócrates II 1054.

Jacob, E. I 1055.
Jacono, V. I 832; II 179 338 493 596.
Jacquier, E. II 11 29 958.
Jacoby, A. I 565.
Jaeger, Fs. L. III 605.
Jaeger, H. II 745; III 472.
James, A. G. III 357 376.
James, J. D. II 954 955 957.
James, J. G. II 539.
James, P. P. III 734.
Jamme, A. III 663.
Jankowski, A. III 651.
Janot, E. I 912 916.
Jansenio de Gante I XVIII 14.
Janssens de Varebeke, A. I 1057.
Janssens, Y. I 861.
Jantsch, F. I 547.
Jaubert, A. I 274 461.
Javet, J. S. I 518.
Javierre, A. M. II 137.
Jean, Ch. II 224.
Jedzink, P. III 390.
Jellanschek, C. J. I 544.
Jenkine, L. H. I 410.
Jenkins, L. H. I 339.
Jenni, A. III 380.
Jenny, H. II 11.
Jenofonte II 784 1007 1053.
Jeremías, J. I 338 341 357 358 368 384 403 435 464 472 494 612 665 732 771 982 1066; II 469 756 966 1109; III 216 263 271 282 286 299 772.
Jerónimo, S. I XVIII 7 9 10 14 23 111 139 767 768 863 925 926 927 940 994 1076;

II xix 359 596 673 844 917 993 1012 1054 1075 1093 1098 1101 1105; III 150 157 161 486 525 574 575 580 606.
Jervell, J. I 797; II 6 755.
Jobling, W. J. II 343.
Johanson, N. II 437.
Johnson, S. E. II 208; III 637 658.
Johnston, E. I 888.
Johnston, J. II 749.
Johnston, L. I 774 982.
Jones, A. I 368 544 841.
Jones, D. II 428.
Josefo, Fl. I xv 6 30 43 48 94 111 120 138 161 168 190 193 216 244 395 451 595 869 890 941 1070 1074; II xv 46 82 752 755 769 856 926 982 994 995 997 1003 1004 1058 1059 1088 1090; III 9 151 306 314 327 629 650 718 858.
Joulon, P. III 365.
Jourdan, G. V. II 417.
Journet, Ch. II 288.
Joüon, P. I 24 25 68 69 195 219 242 256 260 590 627 674 677 719 746 805 832 1092; II 325 355 579 745 983 998; III 292 410 472 618.
Juan de Avila, Beato II 596.
Juan Crisóstomo, S. I xviii 7 13 14 45 83 86 802; II xviii 223 299 338 673 713 736 823 879 900 913 937 965 972 973 976 987 988 1062 1101 1127; III 186 200 300 525.
Juan de la Cruz, S. II 396.
Juan Damasceno, S. II 673 879 1101 1127.
Judant, J. II 292.
Juliano II 324.
Jungmann, J. A. I 785; III 307.
Junker, H. II 431.
Juster, J. II 1067.
Justiniani, B. II xix.
Justino, S. I 27 798; II 590 987 1007 1027 1048 1054; III 74 161 244 276 341 434 575.
Juvenal II 991 1017; III 274.

Kadic, A. I 42 597.
Kagur, P. I 802.
Kahlefeld, H. I 415.
Kahler, H. III 648.
Kaibel II 751.
Kalt, E. I 63.
Kamlah, E. II 575.
Kaplan, Ch. I 18.
Karrer, O. III 250 607.
Kasser, R. II 11.
Kassing, A. T. III 734.
Kasteren, J. P. van I 926.
Kastner, K. I 1095.
Katz, P. II 791; III 15.
Kaulen I 8.
Kaulenaer, J. I 565; II 1102.
Käsemann, E. II 566 756 759 810; III 238 310 350 598.
Kearns, C. II 231.
Keil, J. III 640.
Keller, H. II 238.
Kellett, E. E. II 419.
Kelly, J. N. III 288.
Kennard, J. S. I 439 446 482 1083.
Kenneth-Lee, E. I 780.
Kenny, A. J. I 464 468.
Kenyon, F. I 770.
Kepler, T. S. III 607.
Keppler, P. W. III 516 519.
Kern, W. I 940.
Kerrigan, A. I 1079; II 20.
Kesting, J. J. II 879.
Ketter, P. I 205 215 597 627; II 338 1101; III 15 200 241 273 562 607 788.
Keuck, W. II 1090.
Kiddle, M. III 607.
Kik, J. M. III 815.
Kilmartin, E. J. I 735 832 888.
Kilpatrick, G. D. I 15 134 350 452 453 456 923; II 11; III 581.
King, A. C. II 667.
Kirch III 128.
Kirsch, J. P. III 80.
Kittel, G. I xiv 348 826 828 933; II xv 818 983; III 257 259 736 769 810 821 846.
Kittel, R. I xiii 504.
Klamer, A. III 82.
Kleijn, A. F. J. II 11.
Klein, C. I 473.
Kleist, J. A. I 215 389; II 883.
Klenifeller III 296.
Klostermann, E. I 331 518; III 201.
Klostermann, F. I 614; II 19.
Klöpper, A. II 810; III 514 519.
Knabenbauer, J. I xix 14 23-25 29 34 46 90 111 113 117 124 136 215 266 331 517 783 967; II 11 673 736 809 815 816 823 831 832 879 965 1101.
Knackstedt, J. I 40 409 594.
Knak, S. I 403.
Knoff II 974.
Knopf, R. III 241 245 253 257 275 278 283.
Knox, A. D. II 898; III 797.
Knox, J. II 1106.
Knox, W. L. I 393 399 459 468 494 748; II 12 822 861.
Koch, J. E. III 734.
Koch, R. I 56 500.
Koehler, T. I 1079.
Koep, L. II 789.
Koester, H. II 773.
Koesters, W. II 671; III 605.
Kogel, J. II 521.
Kohler, M. I 923.
Konrad, A. I 34.
Kopp, C. I xv 535 545 557 571 573 574 602 636 650 810 816 841; II xv.
Kortleitner, F. X. I xv 21 76 104 132 242; II xv.
Kosmala, H. III 621.
Kosnetter, J. I 594; II 301.
Kossen, M. B. I 691.
Köbert, K. I 457.
Köbert, R. I 970.
Könn, J. III 386 390 491.
Krafft, E. III 241.
Kragerud I 996.
Kranz, W. III 380.
Kraux, F. X. III 574.
Krämer, M. I 697.
Kredel, E. M. II 324.
Kremer II 837.
Krinetzi, L. II 758.
Kroll, J. III 286.
Kroon, J. I 565; II 703.
Krummel, L. II 521.
Kruse, H. I 819 1100; II 388 431 746 756.
Kuby, A. I 331 412.
Kudasiewiez III 164.
Kugelman, R. II 388.
Kuhaupt, H. III 343.
Kuhn, H. W. I 439.
Kuhn, K. G. I 468; II 669 819.
Kuhn, K. H. I 923.

250 260 338 493 596.
Kusche, R. W. III 605.
Kuss, O. II 179 180 182 192 193 199 208 216 231 242 246 251 338 428 493 596; III 15 395.
Kuyper, A. III 609.
Krüger, F. H. III 199.
Kühk, U. III 319.
Kühl, E. II 763; III 278 283 301.
Kümmel, W. G. I 346 445 456; II 242 244 246 399 604 780; III 454 581.
Künstle III 354.
Kürzinger, J. I 51 319 612; II 11 180 234

Labauche, L. I 88.
Lacan, M. F. I 785; II 257 442.
Laconi, M. II 757.
Laconte, R. III 664.
Lacote, G. III 629.
Lactancio III 434 649 664.
Ladd, G. E. I 603; III 589 598 604.
Lafont, F. II 220 222 224 250.
Lagrange, M. J. I xv xix 7 13 14 20 25 33 71 117 147 225 250 256 331 384 492 517 542 570 627 776 783 821 926 961 967 981; II xv 11 174 179 181 183 184 186 189 198 190 191 194 195 196 197 200 201 202 204 205 208 217 218 219 220 222 223 224 229 230 231 232 233 234 240 241 243 244 245 246 250 251 252 253 254 255 256 258 259 260 261 263 267 268 271 272 274 276 277 278 279 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 295 296 297 298 299 302 303 305 311 312 313 314 315 316 317 321 323 324 325 326 327 517 596 647 655 806 823 828 845 918 970 974; III 366 385 442 468 493 497 516 535 581.
Lamadrid, A. G. I xv 771; II xv 251; III 262 299.
Lamarche, P. I 471; II 758.
Lambert, G. I 360; III 511.
Lamon, R. III 772.
Lampe, G. W. H. II 9 103.
Lancellotti, A. III 583 609.
Landgraf, A. II 365.
Lang, G. H. III 15.
Langenberg, H. III 601.
Langerbecck, H. L. II 761.
Langhe, R. de I 771; II 908.
Lannwer, B. I 60.
Laprade, P. de II 184.
Larcher, Ch. II 192 474 593.
Laridon, V. I 824; III 585 752.
Larrain, H. I 616 982.
Larrañaga, V. I 486 762 821 1092; II 3 13 14 762 763.
Lattey, C. II 207 429 545; III 521 570 593 879 993.
Lattimore, R. III 608.
Latysche, B. II 776.
Lauck, W. III 357 506 600.
Laurentin, R. I 25 80 501 519 521 528 544 548 554 559 565 570 573 574 576 578 580 585 593 598.
Lauterbach II 1009.
Lavedan, P. II 527 988.
Lavergne, C. III 607 621.
Law III 400.
Lazure, N. III 358 447 513 517.
Lazzarato, D. I 26.
Leahy, D. J. II 673 809; III 589.
Leal, J. I xiii xv xviii 21 49 59 63 70 101 104 251 263 311 461 489 544 548 652 765 770 774 776 779 784 811 824 831 832 849 866 888 911 916 917 953 960 981 982 983 1000 1013 1076 1079 1093; II xiii xv 1 88 89 103 137 329 356 388 452 589 613 661 802 803 840 871 876 965 966 1016; III 257 361 366 369 388 390 391 434.
Leaney, A. R. C. I 518 520 665; III 238.
Lebreton, J. I 130 258 612 802; II 297 782 822 823 828 859; III 243 296 618.
Leclerq, H. I 104 297; II 987; III 574 589 670.
Leconte, R. III 241 283 301 562 637.
Lécrivain, Ch. I 66.
Lecuyer, J. III 95 179 262.
Lee, R. III 490.
Leénhardt, F. J. I 464 659 888; II 180 182 243.
Lefévre, A. I 1083.
Lefévre, G. II 760.
Le-Frois, B. J. III 846.
Légasse, S. I 616 667.
Legendre I 295.
Legrand, L. I 544; II 389.
Leighton III 289.
Leiser, B. M. III 673.
Leloir, L. I 751.
Lemaire-Baldi, P. I xv; II xv.
Lemerle, P. II 734.
Lemonyer, A. I 139 366 616; II xx 29 1008.
Lentini, A. III 836.
Leonard, W. I 783; II 163; III 15.
León-Dufour, X. I xviii 332 420 456 493 547 773 779 844 888 912 916; II 178 281 389.
León Magno, S. I 26.
Lepicier I 51.
Lepin, M. I 776 783.
Lepsius III 680.
Lercaro, G. III 200.
Lercher III 36 120.
Lerle, E. II 101.
Lessel, J. I 182 III 475.
Lesétre, H. I 301 510 516; III 589.
Lette, R. de III 224.
Levesque, E. I xviii 15 373 604 841 1093.
Levie, J. I 321; II 747 784; III 586.
Lewis, J. M. III 241.
Lewy, J. III 82.
Leys, R. II 12.
Liagre, A. J. III 200.
Libanios II 1021.
Liddell, H. C. I 333.
Lieger, L. II 216.
Liemd, C. A. I 659.
Liese, H. I 61 176 217 233 574 578 688 697 706; II 630 699 703 718.
Lietzmann, H. II 180 229 244 338 493 530 596 767.
Lifshitz, B. 2 83.
Lightfoot, J. B. II 596 736 809 822 823 824 845 870 1101.
Lightfoot, R. H. I 442 784 784.
Ligier, L. II 227 228 756.
Lilje, H. III 607.
Lilly, J. L. I 484 888.
Lindars, B. I 1089.
Linder, J. III 31 73.
Lindhagen, C. III 797.
Lindskrog, C. III 453.
Ling, T. III 730.
Linnemann, E. I 688.
Linwood II 766.
Lipsius, A. I xiii; II xiv.
Lipsius, J. I 300.

Loane, M. L. III 15.
Loenertz, R. III 586.
Loesch, S. II 419.
Lobina, A. I 686.
Lock, W. II 957 966; II 1019 1028.
Loenertz, R. III 607.
Loewenich, W. III 464.
Loffink, G. II 13.
Lo Giudice, C. I xviii 824.
Lohfink, N. I 440.
Lohmeyer, E. I 71 331 436 988; II 673 736 738 739 747 784 787 789 790 793 809 836 865 866 1101; III 259 262 347 437 588 607.
Lohse, E. I 777 779; II 410 494; III 212 235 237 241 258 271 288 588 607.
Loisy, A. I xix 331; II 596; III 388 607.
Looder, W. I 571.
López Melús, F. I 616.
Lorenzi, L. de II 8 60.
Louf, A. II 757.
Lövenstan, E. II 761; III 302 662.
Lovsky, F. II 292.
Lowe, J. I 665.
Lowe, R. II 566.
Löwe III 406.
Lozano, J. I 828.
Luciano II 780 781 790 873; III 276.
Ludwig, R. I 419.
Luis de León III 17.
Lundberg, P. III 282 284 285 289.
Lütgert, W. III 389.
Luther, M. III 452.
Lüthi, W. III 608.
Luzzi, J. II 184 230 231 296.
Lyder Brun II 1001 742 1001.
Lyonnet, St. I 33 435 544 811 1055; II xviii xx 17 29 32 84 87 174 175 177 178 180 182 184 185 186 188 192 193 196 200 203 204 205 208 209 210 214 215 217 220 221 222 227 228 231 241 242 243 246 247 249 263 264 265 266 267 268 269 271 272 274 275 276 278 279 280 282 283 286 290 291 292 303 318 320 452 521 593 596 603 621 623 630 675 694 809 821 850; III 198 245 272 304 343 468 472 734.

Macalister, A. I 183.
MacCulloch, J. A. III 286.
MacEvilly II xix.
MacGregor, G. H. C. I 888.
MacGregor-Morton I 776.
MacKay, B. S. II 736.
MacLean-Guilmour I 518.
MacNair, A. S. III 637.
MacPherson, J. III 284.
MacPherson, R. II 410.
MacRae, G. W. I 917.
Macel, L. A. I 21.
Mack, F. III 607.
Maertens, Th. I 519.
Magalianus, C. II 954.
Magnien, M. II 909.
Maier, F. III 198.
Major, J. B. III 200.
Maldfeld, G. III 581.
Maldonado, J. I xviii 14 23 25 26 785.
Malevez, L. I 343; II 225.
Malinine, M. III 231.
Mancebo, V. II 84 604.
Mancini, A. I 441.
Manek, J. I 346 510 646.
Mangan, E. A. I 484.
Mangenot, E. II 422.
Manresa, R. M. de I 559.
Mansi II 193.
Manson, T. W. I xviii 332 353 360 403 442; II 7 512 880.
Manson, W. I 384; III 15.
Marava-Chatzenikolau, A. III 624.
Marcial I 65; III 795.
Marco, E. II 192 593.
Marco, S. M. I 103.
Marchal, L. I 517.
Marchel, W. I 341; II 641.
Marchi, I. de I 255 709.
Margot, J. C. II 19; III 241.
Mariani, B. I xviii 962; II 734 927.
Marinelli, D. II 399.
Mariner, S. I 622.
Marini-Capoferri I xviii.
Martelet, G. II 410.
Martin, D. W. II 354.
Martin, H. III 637.
Martin, I. J. II 29 437.
Martin, J. I 431; II 430.
Martin, R. P. II 4 736 753 756 760 761 762.
Martin, T. III 692.
Martin, V. I 770.
Martín de Belaustegui, T. III 607.
Martín de León III 606.
Martín Nieto, E. I 772 784 1042.
Martín Sánchez, B. II 880 902.
Martindale, C. C. II 10.
Martínez, L. L. I 553; III 607.
Martínez Gómez, J. C. III 452.
Martini, C. M. I 482; II 12 70 525.
Marty, J. II 1001; III 200 536.
Marshall, J. Th. II 1055.
Maruche, H. I 300.
Marxsen, W. I 384.
Mas, G. III 599.
Massaux, E. I 4 15; III 562.
Massey, H. III 201.
Massibieau, L. III 291.
Masson, C. I 349 384 473 633 743; II 345 673 809 814 817 821 823 824 825 826 828 833 834 840 865 880 927; III 357 753.
Mathieu, L. I 477.
Mauley, G. T. III 306.
Maurer, C. I 456.
Maurer, Ch. I 770; III 390.
Mavroudi, M. III 624.
Maximos IV I 362.
May, E. I 614 811 1079.
Mayer, G. K. III 357.
Mayerhoff II 806.
Mayor, J. B. II 941; III 326 333 562.
Mayser III 416 492 550.
Mazien, M. II 880.
McArthur, K. H. I 472.
McCall, J. G. III 846.
McCasland, S. V. II 641.
McCaughey, J. D. II 52.
McDowell, E. A. III 608.
McGinley, L. J. I 352.
McGlashan, A. R. II 684.
McKelvey, J. II 694.
McNamara, M. III 313 609.
McNeile, A. H. I 15.
McRory I 364.
McWilson I 366; III 435.
Mead, R. T. I 352.
Mechineau, S. I 15 113.
Médébielle, A. I 199 214 522 544 614 784 903 953 1083 1100; II 673 736 748 806 809 817 819 824 840 841 843 850 868 869

967 985 1101 1106; III 14 15 17 21 34 96 101 109 255 271.
Meechan, H. G. III 266.
Meerssemann, G. G. III 472.
Meeus, X. de I 685.
Mehlmann, J. I 306 768 821; II XVI 689 695.
Meinertz, M. I XVI; II XVI 673 753 809 817 820 956 965 974; III 197 406 424.
Meinertz-Tillmann II 809 1101.
Meinertz-Vrede III 200 241 562 608.
Melitón de Sardes III 255 282.
Ménage, P. J. II 206.
Menandro II 972.
Menard, J. E. I 923; II 38.
Menchini, C. M. II 54.
Menochio, E. I XIX.
Menoud, Ph. I 773 779 783; II 17 20 32 36 47 580; III 351 352 357 454 475.
Menze, U. I 815.
Mercurio, R. I 482.
Merk, A. I XIII 14; II XIII 215 246 257 422 627.
Merk-Bover II 138 404.
Merler, O. I 786.
Merlier, O. I 784.
Merrill, E. T. III 742.
Mersch II 260.
Mertens, H. I 129.
Merx, A. I 15.
Messina, G. I 26.
Metodio III 574.
Metz, R. III 836.
Metzger, B. M. I 654; II XVIII 89 180 452.
Meye, R. P. I 362.
Meyer, A. III 201 312.
Meyer, P. M. II 1125.
Mezzacasa, J. II 419 421.
Michael, J. H. II 736 763; III 822.
Michaelis, W. I 779 819; II 84 103 662 759 818 824 825 870 966 1099; III 298.
Michalon, P. II 622.
Michaud, J. P. I 832.
Michaus, W. I 809.
Michel, A. I 91 1079; II 637; III 608.
Michel, O. II 180 182 319 539 756; III 15 373 420.
Michel-Betz III 259.
Michl, J. I 482 832 988; II 365; III 200 241 250 283 357 471 476 562 606 618 670 703 733 826.
Michon, E. II 591.
Mieses, M. III 580.
Miguens, M. I 573 1012 1092; II 104.
Milik, J. T. I XV 35.
Miller, D. G. III 241.
Milligan, G. II 880 892.
Millik III 224.
Miltner, F. y H. III 645.
Minette de Tillesse, P. G. II 292.
Minnear, P. S. I 429; III 606 608 737.
Minuesa, M. I 570.
Miranda, P. III 752.
Mitton, C. L. I 331 771; II 667.
Mitton, L. III 236 241.
Mocsy, E. II 593.
Moedder, H. I 1083.
Moffat, J. II 338 864; III 6 15 200 241 301 385 496 562.
Mohring, H. R. II 70.
Mohrmann, C. I 549; III 489.
Molin, G. II 474.
Molitor, H. II 596 965.
Molitor, M. II 880.
Molitor, Th. II 474.
Mollanda, E. II 761.
Mollat, D. I 774 776 777 781 783 784 798 824 841 854 861 887 888 942 950 1066; II XVIII 235 236; III 324 599.
Molo, D. I 783.
Mommsen, Th. II 1037.
Monaci, A. III 607.
Mondésert, C. I 844.
Monier, P. I 612.
Monleras, D. I 797.
Monse, F. X. III 396.
Montaguini, F. I 483; III 608 609.
Montecchio, B. I 570.
Montefiore, H. I 398 449.
Montevecchi, O. I 770.
Montgomery, H. II 958 959.
Mooney, C. F. II 670.
Moore, W. E. II 703; III 378 495.
Moraldi II 202.
Morant, P. I XVI.
Moreau, J. III 782.
Morel, E. I 384.
Moreno Gómez, J. J. III 15.
Moretta, R. I 627 961.
Morfatt, J. II 12.
Morgenthaler, R. I XIV 346.
Morin, C. II 644.
Morin, Cl. II 579.
Morin, G. I 616.
Morin, J. III 15.
Morreale-Gardine II 337.
Morris, L. II 338 795 880 896; III 254 494.
Morrondo, C. III 589.
Mortari, J. I 691.
Mosbech, H. II 19.
Moss, J. II 442.
Motta, O. II 419.
Moule, C. F. D. II 13 52 477 809 817 827 1101; III 238 241 864.
Moule, H. C. G. II 180 736 800 807 857 864 1101.
Moulton, J. H. II 139; III 248 252 303 305.
Moulton, W. F. II 1059.
Moulton-Milligan I XIV; II XIV 230.
Moulton-Thumb III 360 415 475 500.
Moureau, H. I 912.
Mouroux, J. II 593; III 356 385.
Mouson, J. I 644.
Mowinkel, S. I 353.
Mowry, L. III 668.
Moxley, H. R. II 409.
Mozley, J. II 570.
Mueller, B. III 470.
Mueller, F. S. I 912.
Mueller, H. I 824; III 585 603 675.
Mueller, J. I 58; II 736 1101.
Mueller, K. J. II 736.
Mueller- Bardoff II 736.
Mulholland, J. H. III 241 562.
Munck, J. I 982; II 19 888; III 719.
Muñoz Iglesias, S. I 25 282 519 524 528 530; II XIV; III 363.
Muratori I 768; II 3.
Murillo, L. I 783 1083; II 591 884 946.
Murphy, R. E. III 692.
Murray, J. III 749.
Mussies, G. III 649.
Mussner, F. I 126 346 348 383 456 626 682 706 776 824 1012; II 452 673 947; III 200 366 424 427 581.
Mynster, J. P. II 591.
Myrant, R. W. III 241.

Nácar-Colunga II 532 818 895 903.
Nack, W. I 425.
Nagel, W. I 358 792.
Nagl, E. III 356.
Nardoni, E. II 756.
Nauck, W. III 202 237 241 300 518.
Neil, W. II 880.
Nelis, J. II XVIII.
Nestle, E. I 768.
Nestle, W. H. I 1104.
Nestle-Aland I XIII; II XIII.
Neunzeit, P. II 410.
Neugebauer, F. II 301 756; III 280.
Neuhasler, E. II 389.
Newman, B. III 623 782.
Nicéforo I 767.
Nicetas, E. III 861.
Nicolás de Lira I XVIII.
Nicolau, M. III 6 21 30 83 92 129 143 176 186 323.
Nicolson, W. M. II 345.
Niel, N. II 225.
Nieto Martín, E. I 784.
Niewalda, P. I 779.
Niglitsch, J. II 338.
Nikolainen, A. T. III 606.
Nilson, M. P. III 245 246.
Nisius, B. II 521.
Noack, B. II 529; III 218.
Norbie, D. L. II 1091.
Norden, E. II 821 970 971; III 376.
Normandin, R. II 217.
Noth, Ch. R. 271 648.
Nötscher, F. II 208; III 255 264 265 496 506.
Numerio II 1054.
Nusger, I. I 983.
Nygren, A. II 180; III 489 491.

Obernhummer, J. I 17.
Obiols, S. II XX 179 338 493 596 673 880 965 1101.
Oca, E. C. I 429 982; II 385 463.
O'Donoghue, N. D. III 734.
Oecumenius III 389.
Oesterreicher, J. M. II 266.
Oepke, A. II 359 596 880 1055; III 273 280 281 341 521.
Ogara, F. I 557 570 578; III 343 410 703 739 784 899; III 205.
Ogg, G. II 100.
Oliver, H. H. II 2.
Olivera, N. I 209 300.
Olivier, A. III 584 607 668.
Olivier, F. II 550; III 341.
Olivieri, J. I 776.
Olivieri, O. I 65; II 493.
Oltra, M. II 593.
Oltramare, H. II 1101.
Omark, R. E. III 64.
O'Neil, J. C. II 12.
Ongaro, G. I 315.
Oñate, J. A. I 611 798 957; II 437 452.
Oporinu, S. 711.
Oppenheim, Ph. II 472.
Orbe, A. I 807; III 435.
Orbiso, T. I 590 982; II XVI 217 410 422 675; III 227.
Orchard, J. B. II 596 880.
Orfali, G. I 46 284.
Orígenes I XVIII 7 10 14 26 431 550 768 776 784 785 821 870 1083; II 3 75 264 359 823 982 1059 1098; III 207 434 525 574 590.
Orlet, R. I 756.
Orosio II 800.
O'Rourke, J. J. I 15 570 904 1074; II 194.
Orrieux, L. M. I 819.
Ortega, A. I 336.
Oscar, J. F. III 203.
Osty, E. I 504 513 517 732; II XX 338 492 493.
Otte, B. I 1074.
Overney, M. I 783.
Ovidio II 244 739.
Oven, H. P. III 70.
Oxy, P. II 534 1118.

Paciano, S. I 926.
Padovani, A. II 879.
Palmarini, N. I 24; II 338.
Palmer, P. F. III 224.
Palomero, G. II 89.
Panayotis Christon II 769.
Panek, J. II 879.
Paoz, B. III 200.
Papías I 768.
Páramo, S. del I 1 57 233 240 277 313 530 544 547 553 923; II XVIII 181 1100.
Parente, P. P. III 95.
Paretto, A. I 832.
Parez, C. H. III 637.
Parisi, G. I 171.
Parker, P. I 332 494 771 776 810 1099.
Parrot, A. I 1070.
Parry, R. St. J. II 338.
Parry, J. II 966.
Pastor Hermas II 993 999; III 293.
Pasama, M. III 598.
Pascual, B. II 1000.
Passagli, C. I 549.
Pattin, J. III 608.
Patav, A. I 580.
Patrizzi, F. X. I XIX.
Paulino de Nola, San III 261.
Pauly-Wissowa I XIV; II XV.
Pausanias II 1043.
Pautrel, R. I 697.
Pecorara, G. III 357 387 424 456 483 496.
Pedro Damián, San III 606.
Pedro Lombardo II XIX 673.
Peinador, M. I 588 832 980; III 734.
Pelaia, B. II 593.
Pelagio II XIX 673 879 1101.
Pellegrin, H. F. II 673.
Pelletier, A. I 478 751.
Penna, A. II 662.
Percy, E. I 384; II 662 809 821 826 936; III 406 483.
Perdelwitz, R. III 232 245 246 259 264 300 302.
Perella, G. M. I 22 266 629 756 1057; II 32; III 15 49.
Pérez, G. II 756.
Pérez, J. I 565.
Pérez, N. I 559.
Peris, A. II 596.
Perk, J. II 11.
Perret, S. I 559.
Perrin, J. M. II XX.
Perrin, N. I 346.
Perrot, Ch. I 456.
Perroy, E.-Marin, C. H. I 960.
Perry, A. S. II 44.
Pesch, W. I 676.

Pescher, J. III 600.
Peserico, L. III 581 600.
Peshita II 1024.
Pesiq III 442.
Petersdorff, E. von III 302.
Petersen, K. II 758.
Peterson, E. II 345 736 786 998; III 430 864.
Peterson, F. III 472.
Peterson, P. II 365.
Petuchowsky, J. J. II 422.
Philips, Th. I 912.
Philon III 366.
Philonenko, M. II 356.
Phillips, J. B. III 608.
Phocylides II 1019.
Photius III 4.
Picard, Ch. II 977.
Pickar, C. H. III 224.
Pickard, Ch. H. I 697.
Piconio, B. A. II XIX.
Pieper, K. III 559.
Pierce, C. A. III 269.
Pietro della M. di Dio I 519 528 544 549 553 983.
Pijoan, J. 833.
Pío XI II 308.
Pío XII I **205**; II 1009; III 490.
Piolanti, A. II 417; III 589.
Piper, O. A. I 384; III 600.
Pirenne, J. III 663.
Pirot, L. I 53 210 565 616.
Places, E. des II 15.
Planas, E. I 703.
Platón II 530 746 754 792 793 993 996 998 1002 1011 1012 1015 1047 1054 1073 1080 1082 1083 1088 1090 1093; III 265 315 317 328.
Plauto II 1060.
Pleis, J. III 338.
Plinio I 177; II 512 873 1021 1054 1065 1075 1125; III 295 330 629 652 742 781 795.
Ploeg, J. van der I XV; II 84 103 217.
Plotino II 530.
Plummer, A. I 15 518; II 493 505 508 512 515 524 535 537 542 543 547 554 561 563 564 736 794 880 966; III 357 449 487 496 503 509 516 520 526.
Plumpe, J. C. III 261.
Plutarco II 739 749 765 767 781 993 1021 1047 1059 1063 1075; III 318 330 331 629 770.
Poellot, L. III 608.
Pohlenz, M. III 339.
Poirier, L. III 606 637 638.
Pokorny, P. II 669.
Polanc, J. III 637.
Polibio II 784 1082; III 659.
Policarpo, San II 487 590 791 807 1119; III 301 575.
Pommier, J. II 1102.
Ponthot, J. III 608.
Porporato, F. X. I 68 111 115 283 579 734 912; II 422.
Porubcan, S. II 1123.
Poschmann, B. III 373.
Pseudo-Dionisio III 319.
Posselt, E. II 780.
Potter, R. D. I 771.
Potterie, I. de la I 777 796 803 821 824 828 849 896 936 1002 1045 1057 1069 1074; II 505 703; III 24 357 445 448 452 454 455 515 517 518 540.
Pous, P. I 580 594.
Powel, C. H. III 199.
Power, E. I 112 113 222 550 832 950 1013 1061.
Puech, Ch. III 176 231 534.
Pujiula, J. I 974.
Pujol, L. I 293 1076; II 123 183 598 882.
Puzo, F. I 662; II 103 137.
Prado, J. I 943; II 394 460 703.
Prado-Dorado II 946; III 356.
Prat, F. I 17 144 148 214 269 368 634 841 981 991 1075; II 29 215 220 224 229 244 249 258 259 260 262 269 271 273 292 297 305 432 452 539 628 637 802 822 823 825 830 839 844 845 848 849 894 966 974 1008 1032; III 390.
Prat-Daniélou II XX.
Perecedo, J. II 673 920.
Preisker, H. I 346; III 238 241 251 366 385 407 434 454 469 486 502 562.
Preiss, Th. II 1102; III 469 476 520.
Presentice, W. II 70.
Preoot, A. II 1001.
Prete, B. II 452.
Pretrement, S. III 734.
Preuschen, E. II 12.
Pribnow, H. III 424.
Priero, D. II 690 792; III 606 608.
Prigent, P. II 11 356; III 600 734.
Primasio II XIX; III 606 614.
Pritchard 813.
Procksch, O. III 252.
Prucker, E. II 351.
Pruemm, K. I 501 634; II 238 327 419 469 493 521 669; III 245 246 264.
Prunet, O. III 380.

Quasten, J. II 737.
Quell, G. III 490.
Quintiliano II 950.
Quirós, A. III 562.
Quispel, G. III 231.

Rabano Mauro II XIX 673.
Rábanos, R. I XVI 1000; II XVI XVIII XIX 673 174 175 176 177 178 179 180 203 208 225 227 235 236 237 247 262 292 296 306 304; III 15 86.
Rabanos, A. I 557.
Racette, J. I 25 519 916.
Rad, G. Van II 621; III 302.
Radermacher, L. II 268 234; III 360 439 477 479 501 506.
Raechter I 981.
Rahilly, A. O. I 482.
Rahls, A. I XIII; II XIII.
Rahner, H. I 923; II 227 789; III 243 455.
Rahtjen, B. D. II 736 774.
Ramlot, R. III 622.
Ramos, J. II 877; III 607.
Ramos, F. F. I 779.
Ramos García de la Fuente II XVI.
Ramsay, A. M. I 826.
Ramsay, S. II 794.
Ramsay, W. M. II 5 89 596 802; III 233 295 304 627 637 657 661 664.
Ramsay, C. M. I 646.
Randellini L. III 730.
Rappaport, S. III 328.
Rasco, E. I 974.
Ratton, J. y L. III 607 774.
Rauccourt, G. de I 346 604.
Ravorotto, E. II 104.

Rees, W. I 570; II 111 330 338 493.
Regard, P. F. I 476.
Regatillo, E. F. I 570.
Regengstorf, K. H. I 99 614; II 17 884.
Rehkopf, F. I 494.
Rehm, M. I 477.
Rehrl, S. II 785.
Reike, B. II 36 103 639; III 281 285 746.
Reid, J. II 1102.
Reilly, W. S. I 320.
Reissner, H. III 188.
Reitzenstein II 530 814; III 417 442.
Rémy, E. II 1058.
Renán I 422; II 809.
Rendel Harris, J. II 787.
Rengstorf, K. H. I 518 777 841; II 181 840.
Reniè, J. I XVI 157 399 588; II 6 8 11 17 877.
Repp, A. II 637.
Resch, A. II 277; III 293.
Retif, A. II 12.
Reuben, H. I 676 1071.
Reuss, J. II 844 966 1101; III 15.
Reuss, L. III 357.
Revuelta, M. I 1065.
Rey, B. II 710.
Reymond, Ph. I 849 865 1083.
Reynen, H. I 1058.
Ribera, F. I 783; III 15 594.
Ricardo de S. Víctor III 606.
Ricciotti, G. I XV 244 332 864; II XV XX 11.
Richard, L. R. I 522 570 588; II 388.
Richardson, A. I 784.
Richter, G. I 809.
Rideerbos, H. N. II 596.
Rideau-Scalvini II 263.
Riedl, J. II 196.
Riera, J. M. I 783 981; II 11.
Riesenfeld, A. I 801 826.
Riesenfeld, H. I 186 343 418 646; II 437 754 760 795; III 543.
Riga, P. I 841.
Rigaux, B. I 453; II XVIII 175 179 180 181 184 208 294 548 608 711 872 877 879 880 898 920 924 937; III 235 276 414 434 445 598.
Riggenbach III 34.
Rimaud, D. II 44.
Rinaldi, P. G. I XVII; II XVI 880 922; III 669.
Rinson, J. A. II 673.
Ríos, M. de los II 667 724.
Riquelme, J. II 580.
Rissi, M. III 609 683 808.
Rivera, A. I 544 357 380.
Rivera, F. I 559 548; III 618.
Roberston, A. T. III 248 273.
Robert, A. II 492 753 802 807 1063.
Robert-Feuillet I XVI 84 91; II XVI 486 808 1099.
Robert-Tricot I XVI; II XVI.
Robert, L. III 795.
Robertelle, T. II 662.
Roberti, M. II 1102.
Roberto Belarmino, S. II 214 215 749; III 373.
Roberts, R. II 749.
Robertson, E. III 621.
Robertson-Plummer II 338.
Robertzon, A. T. III 296 303 806.
Robillard, J. A. II 671.
Robin, A. I 441.
Robinson, C. I 652.
Robinson, J. A. T. I 336 338 345 415 456 774 784; II 477 688 838; III 358.
Robinson, J. M. I 331 344; II 821.
Robinson, Th. H. III 15.
Robinson, W. III 15.
Roble Segano III 189.
Roche, E. I 336.
Rodechard, E. III 26.
Rodewy, K. A. I 638.
Rodríguez, O. I 145.
Roesch, K. I 109; II 421.
Roets, A. III 734.
Rohr, J. III 607.
Roiron, X. II 343 967.
Rolla, A. II 253 756 784.
Roller, O. II 955 1065 1100; III 532 675.
Romaniuk, K. II 641.
Romeo, A. II 470; III 609 734.
Rondet, H. I 547.
Ronge, J. I 162.
Roover, A. de I 519.
Ropes, J. III 200 213.
Rosa, G. K. I 1089.
Roscher, W. H. III 686.
Roschini, G. M. III 734.
Rose, V. I 14 511; II 410.
Rose, P. II 419; III 200.
Rosemblatt, S. I 477.
Roslanieç, F. I 819.
Ross, A. III 357 496 503.
Ross, J. II 941.
Ross, M. K. III 607.
Rossano, P. II 6 873 902 907.
Roth, C. I 844.
Rothacker, E. III 380
Rourkee, J. O. II 389.
Rouseau, O. III 289.
Roussel, L. I 332.
Roustang, F. I 847.
Roux, H. II 966.
Rover, E. de II 640.
Rovira, J. I 544.
Rowley, H. H. III 598.
Ruch, C. I 912.
Ruckstuhl, E. I 461 887 1103.
Rüd, A. III 668.
Rudwich, M. J. S. III 665.
Rucker, A. I 697.
Ruestow, A. I 706.
Ruffenach, F. I 32 281 310 627 369.
Ruffini, E. I 741.
Ruge III 664.
Ruiz Bueno, D. III 864.
Ruperto Abad III 606.
Ruperto de Deutz I XVIII.
Ruppel, W. II 784.
Russel, D. S. III 598.
Russel, E. III 676.
Rutberford, J. II 727.
Ryan, W. F. I 784; II 10.
Ryan, M. R. III 609.
Ryckmans, G. III 696.

Sa, M. de I XIX.
Sabbe, M. I 418 597.
Sable I 41.
Savio, P. I 1086.
Sabourin, L. II 540; III 271.
Sagnard, F. M. M. II 403.
Sagüés I 267.
Sacco, G. III 580.
Sahlin, H. I 335 338.
Sainte-Marie, H. de III 600.
Socinz, M. I 146.
Sairon, T. I 612.
Salaverri, Y. I 34 183.

Salazar, A. M. I 494.
Soldarini, G. I 983; II 966; III 200 241 357 562.
Salgueró, J. III 200 357 562.
Salvoni, F. I 616.
Salmerón, A. I 14 XIX 50 146; II 757.
Salustio III 259.
Sallet, L. I 465.
Samain, P. I 331 597 638; II 418 422.
Sánchez, G. I 375.
Sanday, W. II 180.
Sanday-Haedlam II 971; III 294.
Sanders, J. A. I 434.
Sanders, J. N. I 767; III 624.
Sanders, H. A. III 581.
Santangelo, M. III 686.
Santos Otero, A. de I XIII; II XII.
Sanz, A. I 1076.
Sass, G. II 737.
Sasse, E. III 380 405.
Sattler, W. II 787.
Savignac, J. de I 1082 1090.
Scanpat, G. II 25 550 699; III 472.
Schackenbvrg, R. III 442.
Schaeder, E. II 763.
Schaeffer, A. III 15.
Schäfer, K. I 357.
Schanf Sarx I 902.
Schanz, P. I XIX.
Scheidweiler, F. II 47.
Schelkle, K. H. II 177 179 181 228 245 250 256 257 258 260 268 273 281 283 291 304; III 245 250 283 560 562.
Schepardson III 138.
Schepens, P. II 338.
Scherman, Th. II 32.
Schick, E. I 783; III 607.
Schierse, Fj. I 416.
Schille, G. I 332; II 89 667; III 15.
Schlatter, A. I XIX 15 518 784; II 338 958 959 966; III 200 386 397 470 474 598 607.
Schelier, H. I 761; II 13 218 301 306 307 596 35 670 671 673 841 966 1094; III 244 259 261 266 268 310 335 435 472 605.
Schmans, M. II 265.
Schmid, J. I 14 331 320 439 518 798; III 581 434 580 581.
Schemidt, C. III 286.
Schmidt, J. I 72; II 15 734 280; III 16.
Schmidt, K. L. II 29 852; III 601.
Schmithals, W. II 332 773; III 212.
Schmitt, E. III 605.
Schmitt, J. I 590 753 783; II 410.
Schmitt, V. I 912.
Schmitz, O. II 745 778; III 305.
Schmoeller, A. I XIV; II XIV.
Schnackenburg, R. I 425 597 726 783 779 821 824 832 847 868; II 184 194 210 215 231 236 237 239 314; III 292 410 512 436 467 483 437 445 356 270 342 348 354 357 378 387 392 424 475 476 479 489 496 503 517 535 536 538 548.
Schneider, B. II 521 593.
Schneider, C. III 269 274.
Schneider, G. III 245.
Schneider, J. II 496 985 999; III 200 241 357 505 562.
Schniewind, J. I 15.
Schniewind III 365.
Schoenbug, M. W. II 253.
Schoeps, H. J. III 324.
Schockle, R. H. III 200.
Scholz, H. III 490 491.
Schotwell, W. A. III 536.
Schöttgen II 539.
Schren, K. II 231 261 830.
Schrenck, G. III 302 253 331 384.
Schubart, W. III 306.
Schubert, P. I 753.
Schule III 362.
Schulz, S. I 784; II 190 208; III 864.
Schultze, V. II 800; III 645.
Schumacher, G. III 772.
Schumacher, H. II 54.
Schumberher I 27.
Schümann, H. I 464 665 732 734 888 916; II 880 888.
Schürer, E. I XV 99 161 847; II XV 301 918 970.
Schürmann, C. I 734.
Schuster, I. I 332; III 637.
Schutt, J. H. III 495.
Schütz, R. III 489 496 742 746 782.
Schwanck, B. II 163.
Schwarz, O. J. R. A. III 719.
Schwegler, T. I 65.
Schweitzer, A. II 179.
Schweizer, E. I 353 503 819 955 983; II 9; III 250 354 356 361 618.
Schweiser, E. III 357.
Schwertschlager III 356.
Sciascia, P. III 263.
Scott, E. F. II 673 736 753 801 803 809 811 813 814 819 829 830 831 835 852 858 859 861 867 966 1101; III 607.
Scott, R. B. Y. III 607 620.
Scott, W. III 626.
Scullard, H. H. III 835.
Sedgwick, W. B. II 958.
Seesemann, H. I 41; II 417 738; III 189 247 363 375 418.
Segarra, F. I 117 250 1099.
Segovia, A. I 824 944; II 733; III 74.
Seiberling, D. III 609.
Seidelin, P. I 410.
Seidensticker, Ph. I 824; II 295.
Seiss, J. A. III 637.
Seitz, O. J. F. III 201.
Sektenregel III 386 394.
Selwyn, E. G. III 234 236 237 241 242 243 248 253 257 258 259 262 265 275 278 284 281 282 285 289 293 296 297 300.
Sendulio Escoto II 673.
Séneca I 82; II 784 792.
Senft, C. I 428 797.
Seper, F. H. I 678.
Sevenster, J. II 532.
Shearer, S. II 1101.
Shepherd, M. H. III 199 600.
Sherffs, R. I. A. II 1059.
Sherman, E. J. III 286.
Shipton III 772.
Sickenberger, J. I 570; II 179 338 388 493 498 518 814; III 609 788.
Siedlecky, E. J. I 912.
Siewerth, G. II 225.
Silberman, L. H. III 665.
Silvano III 250.
Sily III 226.
Simón, M. II 57.
Simón-Dorado I 36 40 47 73 91 94 121 139 144 183 215 258 269 522; II 946.
Simón-Prado I XVI; II XVI.
Simson, P. I 504.
Simplicio II 857.
Simpson, E. K. II 966.
Simpson, J. G. II 788.
Sint, J. A. III 312 562.

Sirard, L. II 943.
Sirod, M. II 292.
Sisti, A. II 452 662.
Sjöberg, E. III 245.
Skehan, P. W. III 330.
Skriujar, A. I 190 384; III 358 589 605 606 618 634 670.
Sloyan, G. S. II 32 428.
Smalley, S. S. II 8.
Smid I 173.
Smith I xv; II xv.
Smith, C. W. F. I 917.
Smith, D. M. I 971.
Smith, F. I 441.
Smith, J. I 94 96 173 191 389.
Smith, P. J. K. III 608.
Smith, R. H. I 774.
Smith, W. F. I 346.
Smolders, D. II 1102; III 472.
Sócrates II 119.
Soden, H. von I XIII; II XIII 668 673 838 966; III 241 257 275 283 394 562.
Soden, H. K. von II 1101.
Soffer, A. II 990.
Soffritti, O. II 54.
Sófocles II 989.
Söhngen, M. G. II 238.
Soiron, T. I 50.
Sokolowski, Fn. II 999; III 660.
Salanes, M. de I XVIII.
Solano, J. III 93.
Sole, T. I 532.
Sonnen, J. I 593.
Soria, V. III 599 609.
Soubigon, L. II 294 304.
Soucek, J. B. III 201.
Sozomenos III 183 743.
Spadafora, Fr. I 250 570 726 756 798 832 1074; II xx 470 641 877 880 907 909 911 945; III 734.
Spanneut, M. III 340.
Sparks, H. F. D. I 524; II 4.
Spedalieri, F. III 734.
Spicq, C. I xv 709 784 983 1092.
Spicq, C. II 83 137 191 195 289 294 298 303 421 437 477 486 493 504 515 519 523 525 526 534 543 544 550 554 556 558 560 564 600 651 740 741 743 788 884 955 956 958 965 966 967 984 992 1026 1027 1051; III 14 15 21 22 28 34 39 70 72 102 107 113 126 129 133 138 150 151 157 161 165 167 175 178 180 185 192 248 256 257 269 293 384 395 438 460 464 466 467 469 471 472 474 478 487 489 490 491 493 494 496 499 506 508 510 863.
Spicq, G. I 115 986.
Spitta III 560.
Spoerri, T. III 241.
Springer, E. I 912.
Squillaci, D. I 832 1079; II 32 70 76 452.
Staab, K. I 14 518; II 463 673 736 880 1101.
Staerk, W. III 493 498.
Stähling, G. II 12 438 741 742; III 259 293 305 397 435 598.
Stange, E. III 294.
Stanley, D. M. I 498 783 832 923; II 70 145 208 628 758 886; III 234 271.
Starky, J. I 652 1075; III 257.
Staub-Freudorfer II 965.
Staudinger, F. I 523.
Staudinger, J. I 504 612.
Stauffer, E. I 320 570; II 784 821; III 201 207 392 745.
Staumberger I 276.
Steekiste, J. A. van II XIX.
Stegnueller III 357.
Steiner, M. I 597.
Steinmann, A. I 612; II 11 596 802 880.
Steinmann, J. I 565 569.
Steinmueller, J. E. I XIV 364; II XIV.
Steinmetzer, Fr. X. I 25 27.
Stemproort, P. A. I 762; II 927.
Stendahl, K. III 575.
Stephanus I 22 23.
Stevenson, S. III 200.
Stewart, J. S. II 790.
Sthalhin, G. III 454.
Stibbs, A. M. III 232.
Stierli, J. II 789.
Stiglave, J. III 213.
Stilbs, A. M. III 241.
Stimpfli, J. III 241.
Stobeo II 991 1025 1082.
Stockton, E. I 1012.
Stoeckhardt, G. II 673.
Stonehouse, N. B. I 497; III 670.
Strabon III 306.
Strack-Bill I xv 13 101 344; II xv; III 812 836.
Strachan, R. H. II 493.
Straeter, F. I 532.
Strakowski, H. I 811.
Stramare, T. III 609.
Strand, K. A. III 626.
Strathmann, H. I 784; II 1086; III 15 305 517.
Straubinger, J. II xx.
Strecker, G. II 84 756.
Stricker, S. II 237.
Strobel, A. I 544; II 84 85 301; III 289 734 785.
Stuart, W. H. II 784.
Studerus, R. III 585.
Stummer, D. F. I 549.
Suárez, P. L. I 139 559; III 15 143.
Suetonio I 27 1083; II 1028; III 674 685 703 736 738 742 743 784.
Suggs, M. J. II 111.
Sullivan, K. II 817 1083.
Summers, R. III 815.
Suriansky, A. J. III 361 493.
Surkau, H. W. III 378.
Sussarelli, B. I 540 557.
Sustar, A. I 983 994; III 384 385 486 496.
Sutcliffe, E. F. I 321 739; II 190.
Suys, A. I 627; II 630.
Swank, B. III 302.
Swete, H. B. II 736 879 965.
Swetnam, J. III 106.
Syker, M. H. II 422 428.
Sylveira, J. de I XIX.
Synge, F. C. I 358; III 441.
Szczepanski, L. I 50 659.

Tabachowitz, D. III 477.
Taciano II 1075; III 340.
Tácito I 27 1200; II 767 770 800 895; III 295 624 658 664 736 784.
Tafi, A. I 65.
Tambyan III 752.
Tanod, P. II 292.
Tapia, J. I 912.
Tasker, R. V. I 784.
Tasker, V. G. II 493.
Tauzin, E. II 993.
Taylor, E. K. I 811.

Taylor, V. I 34 361 406 456 732 748; II 756; III 271 292 299.
Taylor, W. S. III 675.
Teeple, H. M. I 771.
Teichert, H. III 266.
Temple, P. J. I 393 585 588 602 888.
Temple, S. I 774 832.
Tenney, M. C. III 815.
Teodoreto I 1104; II XVIII 596 673 823 879 1068 1101.
Teodoro de Ciro II 736.
Teodoro de Mopsuestia I XVIII; II XVIII 673 736 879 965 1101.
Teofilacto I XVIII 14 331; II XVIII 673 713 760 879 981 1101; III 200 241 295 357 562.
Teófilo de Antioquía I 768; II 487; III 327 568.
Teofrasto II 1053.
Teresa de Jesús, Santa II 396.
Termes, P. II 906.
Tertuliano I XVIII 27 117 273 492 547 571 635 767 768 798 995 1105; II 3 487 590 808 872 937 955 970 982 987 993 1004 1020 1027 1079 1095 1098; III 161 245 259 267 273 276 293 337 434 515 516 522 525 574 590 656 782.
Testa, E. I 770 832; II 662; III 224 609.
Testuz, M. I 835; III 288.
Teubner II 438.
Thackeray, H. S. J. III 477.
Theiner, A. I 926.
Theissen, A. II 180.
Thibaut, R. I 72 113.
Thielicke, H. III 290.
Thierry, J. J. II 580.
Thihersc, H. II 133.
Thils, G. II 266 584 673; III 241 384.
Thils, J. II XVIII.
Thjonker, A. J. II 728.
Thompson, E. II 880.
Thorlief, B. I 342 375.
Thorm, F. I 1083.
Thorndike, L. III 836.
Thrall, M. E. I 467.
Thuessing, W. I 783.
Thyes, A. I 1079.
Ticonio III 606.
Tillmann, F. I 697 783 819 980; II 673 736 936; III 387 390.
Tinance, J. de II 351.
Tischendorf, C. I XIII; II XIII; III 745.
Tisserant, E. II 548.
Tito Livio I 200.
Titus, E. L. I 996.
Tobac, C. I 774.
Tobac, E. I 821; II XX 224; III 361.
Toilleux III 741.
Toledo, F. de I XIX 783 964 965 982; II 179; III 83.
Tomás, Santo I XVIII 14; II XIX 194 223 301 303 516 859; III 18 20 370 385 395 427 443 489 495 502.
Tondelli, L. I 907; II XX.
Tonneau, R. II 666.
Torm, F. II 958.
Tornos, A. M. II 84 604.
Torrance, T. F. II 600 607.
Torres, A. I 665.
Torres, M. I 734.
Torrey, Ch. III 607 772.
Tostado, A. I XVIII 14.
Tournay, R. I 449.
Toussaint, C. II XX 338 954.
Toussant II 1123.
Toutain, J. II 990.
Towusend, J. T. II 57.
Tozer, H. F. III 624.
Trabucco, A. III 734.
Tremel, Y. B. I 819; II 236 266 469.
Trench II 1053.
Trepat, A. J. I 824 828; III 369 607.
Tresmontant, C. I 902 903; II XX.
Tricot III 312.
Trilling, W. I 14 332 439.
Trinidad, J. II 182 675; III 95.
Troadec, H. I 360 929; III 608.
Trocmé, E. I 332; II 12; III 208.
Tromp, S. I 1083.
Trudinger, L. P. III 599.
Tshrerikower, V. III 661.
Tucídides I 510; III 624.
Turbessi, G. II 192.
Turner, C. H. I 364 524; III 608.
Turner, N. I 464.
Turrado I XIII 593 771; II XX 10 137 338 493 596 673 809 880 966; III 590.
Turressi, G. II XVIII.
Tuting, W. C. II 1102.
Tuya, M. I 464 468 544 1079.
Twisselmann, W. III 437 442.
Tylor, V. I 824 845.
Tyson, J. B. I 394 421 743.

Ubrich, H. I 570.
Ulpiano I 307.
Unger, M. F. II 96 873.
Unnik, W. C. I 774 976; II 3 504; III 231.
Uricchio, N. I 774 887.

Vacant, A. I XIV; II XIV 194; III XIV.
Vaccari, A. I 250 578s 654 741 756 768 832 844 967 1083 1086; II 26 289 454 472; III 164 606.
Vaganay, L. I 15 194 321 332 349 398 425 474 613 1099; III 10 471.
Valensin, A. I 517.
Valentín, J. I. I 612.
Valladolid, J. de II 629s.
Van Bohemen I 364.
Van den Bergh van Eysinga, G. A. III 746.
Van den Bussche, H. I 847.
Van den Heeren, A. III 607.
Van der Ploeg, J. II XV; III XV 15.
Van Doodewaard, J. I 331.
Van Hoonacker I 784; III 136 181.
Van Imschoot, P. III 334.
Vanhove, A. I 794 824.
Vanhoye, A. I 883 1042; III 10 15 17 23 96 114.
Vannutelli, P. I 404s 832.
Van Steenkiste, J. A. I 14.
Vansteenkiste, M. I 616.
Van Wanroy, M. II 67.
Vargha, T. I 210 574 940.
Vaux, R. de II 206 284 474.
Vega, A. C. III 611.
Velázquez II 754 757.
Venard, L. III 15.
Vercellone, C. I 926.
Vergotte, A. I 748 847 1083.
Verdam, P. J. II 1102.
Verheijen, M. II 1000.
Vermés, G. II 208; III 567.
Via, D. O. I 955.
Viard, A. I 799 824; II 179 255s 303 410 596 655; III 343.

Vicente de Lerins II 1031.
Vicentini, J. I. II 173 266.
Victorino, Mario II XIX 673; III XVIII 580 606.
Vidal, A. II 89.
Vidman, L. I 396.
Vieira, B. de U. III 15.
Vielhauer, Ph. II 365.
Vigouroux-Pirot I XIV; II XIV; III XIV.
Vilar, J. I 559.
Vilar, V. I 771.
Viles, M. F. I 780.
Villanueva, M. I 530.
Villanteva, M. I 553.
Villapadierna, C. de I 557 1006; III 109 734.
Villegas, B. I 332; III 589.
Viller, M. II 193.
Vicent, A. I XV; II XV; III XV.
Vicent, L. H. I 762 861 1057 1061 1065.
Vicent-Abel I 26 43.
Vincent, M. R. II 736 742 1101.
Vine, Ch. F. de I 139.
Virgilio II 767 987 1072.
Virgulin, S. II 622 683.
Vitti, A. M. I 30 659 662; II 224 382 437 477 570 673 727 780 954; III 15 22 38 76 92 538 547 588 846.
Vives, Card. I 71.
Vives, J. III 782.
Vizmanos, F. III 274.
Vogels, E. J. I XIII 597 844; II XIII; III XIII.
Vogt, E. I 574 611; II 669 839 941 1000.
Vogt, P. I 17 594.
Vögtle, A. I 183 410 644 669; II 974.
Voltes Bou, P. III 782.
Volz, P. III 434 442 496 846.
Vollert, C. I 888.
Vord, J. B. III 223.
Voroniecki III 395.
Vorwahl, H. II 512.
Vos, L. A. III 585.
Vosté, J. M. I 17 38 41 146 186 293 368 594 597 783s 982; II XVIII 15 214 763 879; III XVIII 361.
Vouaux, L. II 486.
Vrede, W. III 356s 389 496 519.

Wagner, G. II 531.
Walafrido II 673 1101; III 606.
Walker, N. I 1075; III 673.
Walker, R. III 212.
Walls, A. F. I 693; III 232 241.
Walter, E. III 380 489.
Walther, J. A. I 982.
Walvoord, J. F. III 589.
Wambacq, B. II 404 844.
Wand, J. W. C. III 241 562.
Warfield, B. B. II 409; III 385 389.
Warnach, C. III 489.
Warnach, V. II 303; III 491.
Warner, D. II 604.
Warner, N. III 608.
Warren, W. II 758.
Watson, W. III 343 826.
Watzinger, C. III 772.
Weale, F. II 330.
Weber, H. III 395.
Wegenast, R. II 600.
Wehlenberg II 970.
Weidinger, K. II 1080; III 268.
Weir, T. K. II 880.
Weiss, B. II 736; III 15 262 275 278 283 301 357 452 514.
Weiss, C. I 211.
Weiss, J. II 493 806; III 607.
Weiss, K. I 117 250.
Weissengoff, J. P. I 824.
Wellhausen, J. I XIX 15 359 408.
Wendland, H. D. II 338 486 493 517 554 563 745 767.
Wendt, H. H. II 12; III 375 389 399 418 446 536.
Wennemer, J. K. I 784; II 202.
Wer, T. H. II 883.
Werdermann III 310.
Werner Blust I 482.
Werner, M. I 325; III 337.
Wescott, B. F. I 784; II 673 870; III 17 34 357 413 464 489 492 501 508 519 553.
Wescott-Hort I XIII; II XIII.
Wesely, C. I 785.
Westrott, B. F. III 6.
Westtstein, J. III 607.
Wetzel, L. II 532.
Weyman, C. II 388.
Whitely, D. E. H. II 727.
Wibbing, S. II 655; III 258.
Wickert, V. II 1102.
Widdss III 140.
Wiener, Cl. II 303 319.
Wifstrand, A. III 201 241.
Wikenhauser, A. I XVI 9 410 493 783 824 1099; II XVI 11 70 76 418 637 671 837; III 372 392 406 424 435 437 475 550 585 599 607.
Wikgren, A. I 334; III 15.
Wilbing, S. III 290.
Wilckens, V. II 3 79 796.
Wilhelm, T. I 821.
Wilkinson, F. H. I 659.
Willaert, P. I 644.
Willam I 147.
Williams, A. L. II 803.
Williams, C. S. C. II 12.
Williams, R. R. III 200.
Williams, S. C. I 392.
Wilmering, H. III 200 241 562.
Wilpert, J. I 25 165.
Wilson, J. B. II 788.
Wilson, McL. III 246.
Wilson, W. E. II 758.
Wimmer, A. I 364 667 911.
Winandy, J. I 627.
Windisch, H. II 338 492 493 537 543 549; III 15 237 245 251 270 275 278 282s 290 296 299 301 306 310 317 388 392 399 433 442 469 486 496 498 502s 510 562.
Windisch-Preisker III 200 357.
Winter, P. I 472 494 521 524 543 732 744 1057; II 452.
Winterswyl, L. A. III 464.
Witt Burton, E. II 596; III 138.
Wobbe II 858.
Woedsworth-White I XIII; II XIII.
Wohlenberg, G. II 880 966 1010; III 469 470 527 562.
Wolber, V. E. III 585.
Wolff, H. W. III 250 271.
Wood, P. III 637.
Wright, G. E. III 772.
Wurm, A. III 388.

Yaben, H. II 7.
Yaure, L. II 92.
Yonghe, D. M. II 8.

Young, F. W. III 201.
Yubero, D. I 573; III 826.

Zahn, A. III 357.
Zahn, Th. I 15 491 768; II 12 251 288 570 591; III 242 560 607 747.
Zapelena, T. II 836.
Zedda, C. I XVIII; II 11.
Zedda, S. I 183 644 773; II XVIII XX 84 91 181s 187 188 189 202s 211 214 258 418 428 621 637 639s 680 683 877 907 947 966; III XVIII 15.
Zeitluin, S. I 364.
Zerwick, M. I XIV 23 24 51 331 491 528 530 553 612s 652 654 659 662 664s 666s 697 717 736 803 806 828 853s 923 932 949 961 967 977 995 1063 1098; II XIV 121 545 600 606 609 673 675 789 809 855; III XIV 275 278 357 369 385 391 449 459 472 478 481 489 496 501 508s 512 524 543 859.
Ziegler, J. III 490.
Zielinski, B. I 187 646.
Zimmerli, W. I 428; III 271.
Zimmermann, H. I 425 931; II 12 45; III 15 334 605 652.
Zolli, E. I 832.
Zorell, F. I XIV 23s 25 34 62 73 75 77 91 124 129 287 309 827; II XIV 278 524 862 1065; III XIV 34 380 388 391 403 406 464 478.
Zwaan, J. de I 771.
Zwemer, S. I 484.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICIÓN DEL TERCER VOLUMEN DE «LA SAGRADA ESCRITURA. NUEVO TESTAMENTO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 27 DE DICIEMBRE DE 1967, FIESTA DE SAN JUAN APÓSTOL Y EVANGELISTA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI